

646

書全波岩

646-4



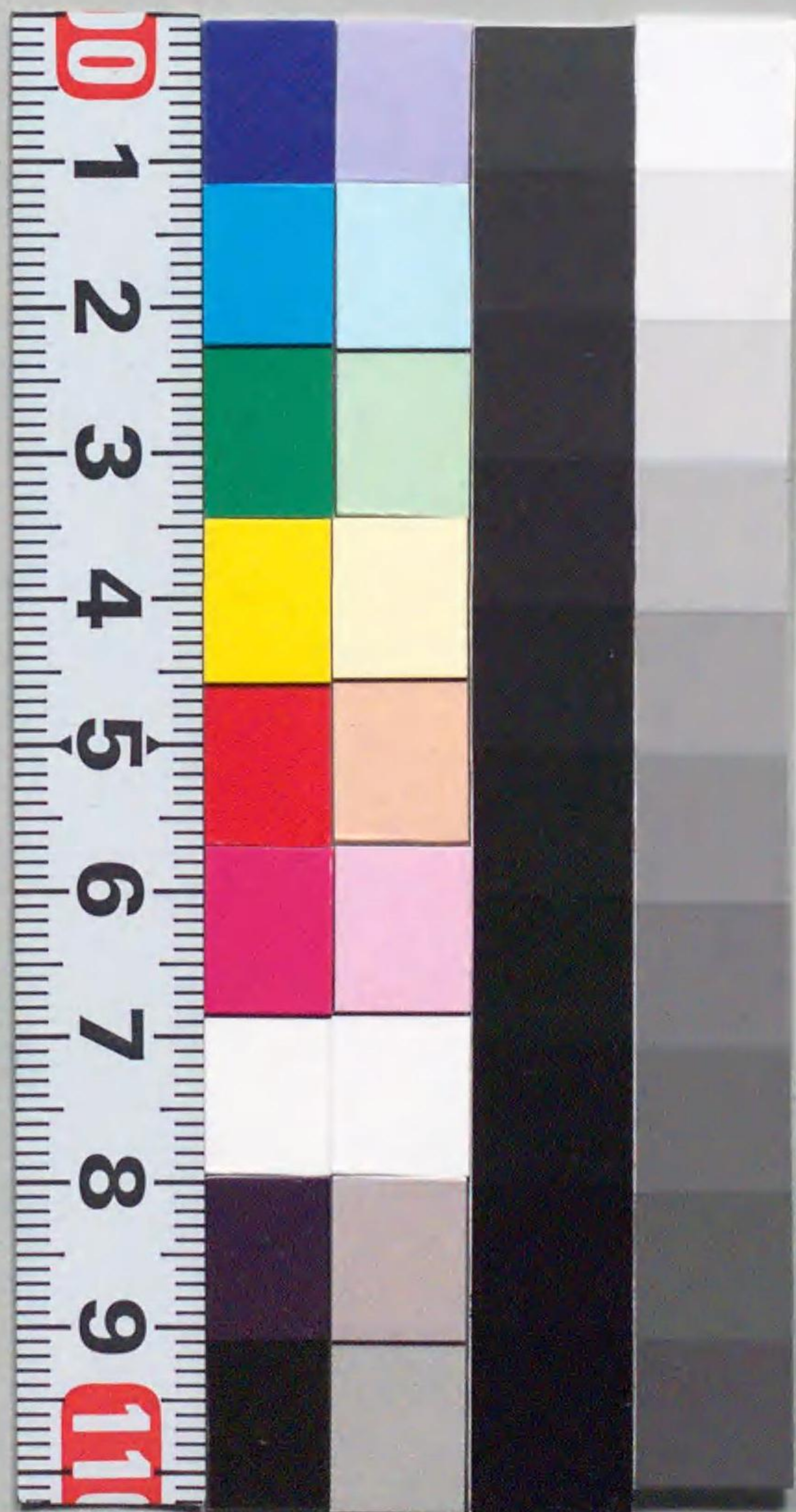
1200501998406

史想

雄義內武



73



叢A
55

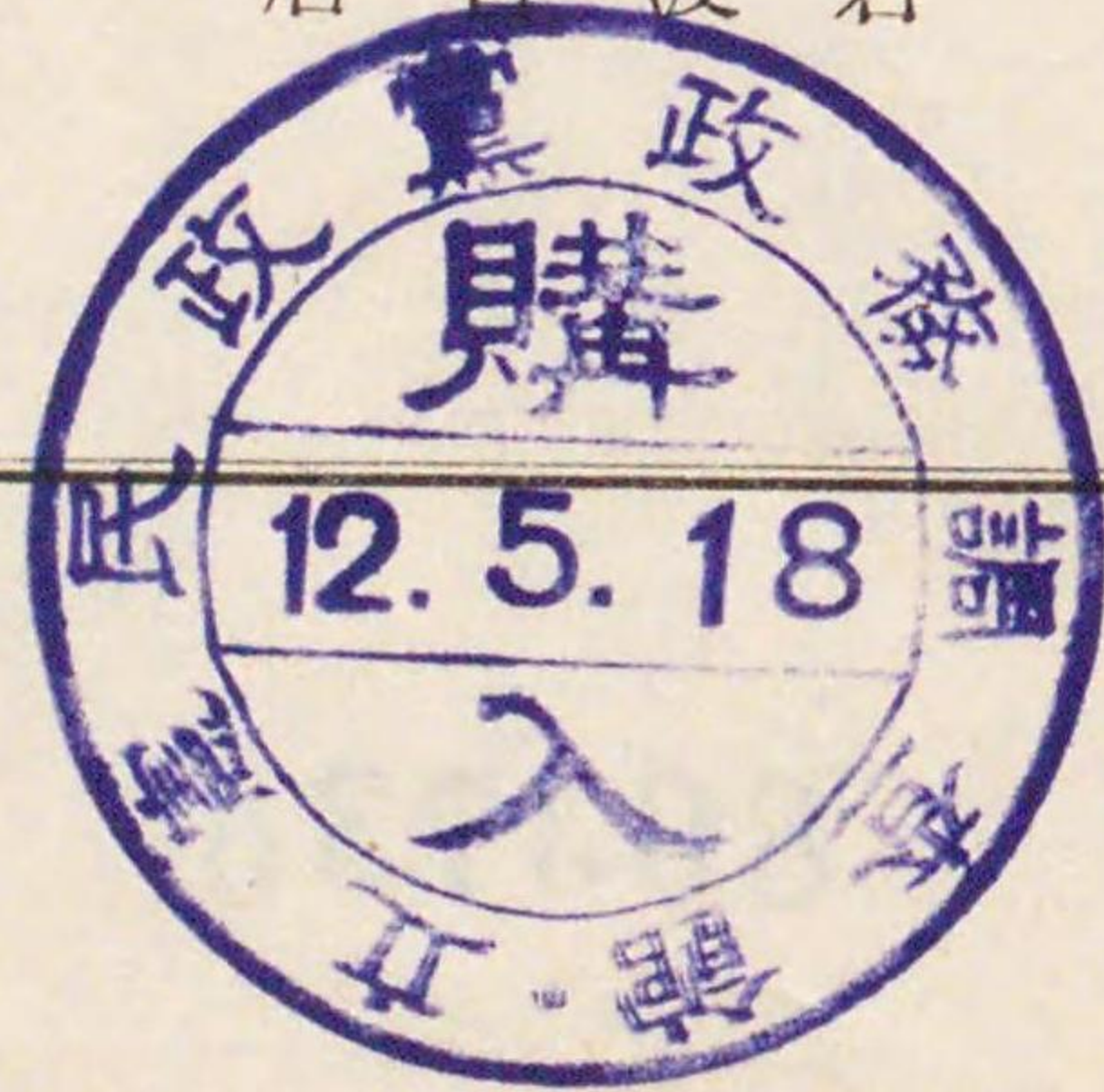
書全波岩

史想思那支

雄義內武



店書波岩



646
4



はしがき

本書はかつて岩波書店刊行の岩波講座「哲學」のために支那哲學史として寄稿したものを、同書店のすゝめに従つて修正増補して再刊したものである。

上下三千年に亙る支那思想の變遷をもれなく研究しつくすことは容易の業でなく、またこれを限られた紙幅の中に要領よくかき上げることも難かしい仕事である。著者の非才を以てして不完全ながらもこの書を成し得たことは荊棘を拓いた先輩の努力に負ふもので深く感謝しなければならぬ。

維新以後この種の著作は數種出て居るが、それらの多くは學者の傳記と著書の解題とに詳かで思想推移の跡をたどるに不便であるかの感じがする。私は此書に於て特に思想變遷の過程を明かにしたいと考へた結果、成るべく傳記と解題を簡單にすると共に、從來此種著作の圈外におかれてゐた經學の變遷と佛教の影響とに説き及んでみた。しかし著者の固陋なる幾多の誤謬を犯してゐるものがあるかもしれない。これらの點は賢明なる讀者諸彦

はしがき

の叱正を仰いで後日の改訂を期したい。

支那思想の變遷を敘した先輩の著作の多くは時代を區分して上世、中世、近世の三期としてゐる。本書もまたその例にならつて三期を區劃したが、少しく鄙意を加へて上世を後漢末まで引き下げ、近世を中唐まで引上げた。これは上世を支那固有思想の時代、中世を支那思想と印度思想との交渉時代、近世を印度思想の刺戟によつて支那固有思想が改革された時代と考へたからであつて、徒らに先輩の説に對して異を立てようとしたものでないことを諒として貰ひたい。

又上世期に於て諸子の年代を證定するために一般には史記の六國表を依憑とするが、著者は古本紀年の逸文によつて六國表を訂正して使つたから、時に先輩の説と一致しないものがある。此點は豫め讀者諸賢の諒解を請うておく。著者の六國表に對する意見と改訂表とは別に拙著「諸子概説」の終りにのべておいたから參照してもらへれば幸福である。中世期に於て少しく佛教のことに論じ及んだが、これは勿論專家の學で著者の自信をもつところではない。しかし近世儒學の發達は之をさしおいては充分に理解しがたいものがあると考へたから、極めて簡略に説き及んだが、最近民國馮友蘭君の中國哲學史を披いて

見ると著者の態度と似たものがあつて、異邦に知己を得た感じがした。

近世期に於ける儒學の文獻は眞に汗牛充棟ともいふべく、著者は未だその全般を涉獵してゐないから未熟な點が多いであらう。此點も豫め讀者諸賢の諒解を請うておきたい。

昭和十一年四月十五日

武内義雄識

目次

敍説……………一

上世期(上) 諸子時代……………四

第一章 支那古代の民族信仰……………四

第二章 孔子……………二二

第三章 孔門の二學派……………二七

一 孔門の諸子……………二七

二 曾子學派……………二六

三 子游學派……………三四

第四章 墨子と其後學……………三九

一 墨翟……………三九

二 三 墨……………四六

第五章 老子と其後學……………四八

一 老子……………四八

二 關尹……………五七

三 列子……………五九

四 楊朱……………六二

第六章 稷下の學……………六四

一 齊の稷下……………六四

二 孟子……………六六

三 春秋の學……………七四

四 鄒衍……………七八

五 田駢と慎到……………八一

六 管子の書……………八五

七 太公書……………八七

八 稷下の墨家……………八九

九 稷下學士の分散……………九二

第七章 莊周と其後學……………九四

一 莊周……………九四

二 莊周後學の天均說……………九九

三 莊周後學の復性說……………一〇一

第八章 論理學の發達……………一〇二

第九章 荀子と其門下……………一〇九

一 荀子……………一〇九

二 浮邱伯……………一一九

三 韓非……………一二〇

四 李斯……………一二三

第十章 秦代の思想界……………一二五

一 呂氏春秋……………一二五

二 易の儒教化……………二二九

上世期(下) 經學時代……………一三八

第十一章 前漢の經學……………一三八

一 易學……………一三八

二 魯學派……………一四〇

三 齊學派……………一四五

第十二章 後漢の經學……………一五七

第十三章 兩漢の諸子……………一六七

中世期 三教交渉の時代……………一八二

第十四章 儒教より老莊へ……………一八二

第十五章 老莊より佛教へ……………一九一

第十六章 道教の成立……………二一〇

第十七章 經學の統一……………二一八

第十八章 隋唐の佛教……………二二五

第十九章 中世期哲學の概観……………二三四

近世期 儒教革新の時代……………二三七

第二十章 儒學の新傾向……………二三七

第二十一章 佛教の新傾向……………二四二

第二十二章 宋學の勃興……………二四八

第二十三章 道學——周張二程の學……………二五二

第二十四章 春秋學——歐陽修と司馬光……………二六九

第二十五章 宋學の大成——朱子……………二七五

第二十六章 宋學と佛教……………二九六

第二十七章 宋學の別派——陸子……………二九九

第二十八章 朱陸の門葉……………三〇五

第二十九章 明學——陳白沙と王陽明……………三一五

第三十章 清學の推移……………三四
索引……………

敘 說

支那哲學の變遷を考へるには之を三期に區劃して説明することが便宜である。第一期は春秋の末から後漢の終まで、即ち西曆紀元前五五二年孔子の生誕から紀元後一八三年後漢の滅亡までの七百三十五年間で、之を上世期と名ける。この上世期はまた前漢の景帝以前と武帝以後との二つの時代に分けて考へることができ。前半期は孔子の生誕を振り出しとして、老莊楊墨孟荀韓非等の諸子百家が引つづき現れて各、一家言を立て甲論乙駁蘭菊の美を競うた時代でこれを諸子時代と呼ぶ。これに反して後半期は前漢の武帝が其即位の初にあたり名儒董仲舒の言を用ゐて儒教を尊崇し諸子を抑壓して以來、儒教だけが榮えて諸子が衰へ、儒教の教説が當時の思想を代表し儒教の經典即ち五經の研究が學問の全體である様な觀を呈する様に成つた。この時代を名けて經學時代と呼ぶ。さうして諸子時代と經學時代とは可なり變つた面目を示して居るが、いづれも支那に於て支那の民族が案出した思想學說であつて、未だ外來思想の影響を受けて居ない點は同じである。そこでこの時

代を綜括して上世期とする。

説

次に第二期は三國の初（西紀一八四）頃から唐の玄宗の末年（七五五）まで約五百五十年間でこれを中世期と名ける。此期間の初にあたつて儒教は猶前期の餘勢を持続して經學の研究も相當行はれて居たが、當時を支配した思潮は寧ろ老莊の哲學であつて、當時の經注には老莊思想によつて儒教の經典を注釋したと思はれるものが多い。さうしてこれと同時に後漢の頃支那に入つたといはれて居る印度思想即ち佛教もこの期に入つてから頓にその勢力を増し、本當に支那人に理解せられ信奉せられる様に成るとともに、一方當時を風靡した支那固有の思想即ち老莊の思想を刺戟して道教と稱する一種の宗教の確立を促し、かくして此期の後半に至り儒道佛の三教が對立して榮える様に成つた。即ち隋唐の際は儒道佛の三教が對立した時代であるが、三教の中尤も深遠な哲學を持つてゐたのは佛教であつて、當時第一流の思想家學者は皆佛教者であつた様に思はれる。

次に第三期は唐の玄宗（七五六）以後現在に至る約千二百年間で之を近世期とする。近世期は頗る長い間であるからまた四つの時代に分けることができる。第一は中唐から五代に至る二百餘年間で宋學の準備時代である。第二は北宋の初（九六三）から南宋末（一二

説

説

七九）に至る三百二十年間で所謂宋學の時代である。第三は元明兩期即ち西紀一二八〇から一六六一に至る約三百八十年間で、この時代の中心は明にあつて、元はその過渡期である。第四は清朝で所謂考證學の全盛を極めた時代であるが、思想としてはさして發達したものがない。蓋し近世期は第二期に榮えた佛教哲學の深遠な點に鑒みるところがあつて、支那固有の儒教を改造して新しい體系を構成することを主要な目的として居る。

之を要するに上世期に於ける支那思想は孔子に濫觴して戰國諸子に泛濫し、漢に入つて儒教で統一されて居るが、中世期に入ると新たに佛教の力が加はつて道教の成立を促し、儒佛道の三教が對峙するに至つた。さうして近世期に入るに及んで、佛教哲學の影響が儒教に及び、新しく儒教が改造された。さうしてこの改造された儒教の代表的ものは朱子學と陽明學とである。

上世期(上) 諸子時代

第一章 支那古代の民族信仰

支那に於て組織だてられた思想の起つたのは孔子を以て最初とする、従つて支那思想史は孔子から筆を起すべきであるが、孔子の思想は又更に古い支那の民族信仰に本づいて起つたものであるから、孔子の學説を敍するに先つて支那古代の民族信仰について一言する。支那古代の民族信仰が如何なるものであつたかを説明することは、文獻の傳はらない今日に於て頗る困難なことではあるが、種々な方面から綜合すると、人間は凡て天から生れたものだといふ考へが、その信仰の中心をなすものであつたと私は考へる。孟子の萬章章に殷の名臣伊尹の言を引いて「天のこの民を生ずるや先知をして後知を覺さしむ」といひ、大雅烝民の詩に「天烝民を生ず」と歌つたなどは、古代の支那人が凡て人間を天の生じた所だと信じて居た證據で彼等は人間の祖先は天にあると考へたのである。「天」の字は大の字の上に一線を劃した文字で、大は人が兩手をひろげ兩足を踏張つて立つた形を描いた

象形文字で本來は人を意味し、其上に一線を劃した天の字は人間の上を覆ふ所の天空を示したものに相違ない。然し人間の祖先として考へられる天は、吾々の上を覆うてゐる天空でなくて、天空上にあつて下界を支配する帝或は上帝を意味する様に思はれる。「帝」の字の最も原始的な形は▽或は▼であつて、本來は草木の花が散つてあとにむすばれた果實を描いたものであるが、この果實はやがて草木を發生せしめる種子を藏する所であるから、轉じて草木發生の根源を示す様になり、後又一轉して人間の祖先を示す様に成つたものらしい。周代の古い銅器の中に「▽己、祖丁、父癸」と刻したものがあつたが、この銘文に於ける▽の字は即ち帝の字の古い形で父祖の由つて出づる所、語をかへていへば人間最初の祖先を意味するのである。帝の字が人間最初の祖先を意味することは禘の字について考へても明瞭である、禘は示の右に帝をそへた文字で帝を祭る祭祀を意味する、さうして禮記の大傳に「王者は其祖の由つて出づる所を禘まる」といつてゐるのによると其祖の由つて出づる所、即ち人間最初の祖先が帝であることが判る。かくの如く帝の字は人間の始祖を示す文字であり、天の字は吾々の上を覆ふ所の天空を示す文字であつて兩者は全然別の概念を示すべきであるが、支那古代の民族が帝は天上にある神だと信じたことと、天と帝とが

古音が同じであつたがために、人間の始祖を意味する帝は又往々にして天の字であらばされてゐる。従つて天が人間を生んだといふ意味は天にゐます帝の後裔が人間であるといふことを意味するのである。

周書の呂刑篇に「昔し苗民が五刑を制して無辜の人民を虐げたので、人民がこれを上帝に訴へると、上帝は庶民が罪なくして虐待されてゐることを不憫に思ひ召されて、重黎に命じて地天の通路を絶つて苗民を抑壓せしめた」といふ神話をのせてゐるが、この神話によると昔は上天と下地との間に交通があつて、地上の人も天に登つて天上の帝と語りあふことができたらしき考へられる。尤も國語の楚語によると、楚の昭王もかつてこの神話を引用して、昔の人は天にも登り得たものであらうかと疑ひ之を其臣觀射父に尋ねると、觀射父は之に對し別な解釋を下して昭王に答へてゐるが、平心呂刑の文章を味つて見ると矢張り昭王の考へた解釋が寧ろ自然であつて、恰も日本の古代神話に地上の神々が天上の神に往來してゐたことを語つて居るのに似た神話が支那にもあつたらうと想像される。さうしてこの想像に大過がなかつたならば、支那古代の民族が人間を上帝の子孫だと信じたこともこの種の神話によつて具體的に語り傳へられてゐたのであらう。現に大雅生民の詩

に姜嫄が帝迹をふんで天に上り帝に見えて后稷を生んだ神話を歌つて居るのは、此種神話の一例と見るべきではなからうか。

古代の支那人が人間の始祖を帝或は天と考へ、人は凡て天から生れたものだと思つたらしいことは上述の如くであるが、彼等はまた帝或は天は常に其子を地上に降して下民を治めしめて居ると考へた。彼等が主權者を呼ぶに天子の名を以てしたのはこれがためである。天子とは蓋し上帝の命を奉じて生民を導き治めるために天から降生した人を意味するのであらう。さうして天命に従つて生民を治めるべき天子の職責は、第一に民を率ゐて彼等の始祖である帝を祭ること、第二に常に天意を忖度してこれに逆はぬやう民を導くことであらねばならぬ。さうして第一の目的を果すために禘祭が行はれ、第二の目的を達するためには龜卜が行はれたらしい。國語の魯語に

有虞氏は黃帝を禘して顓頊を祖とし、堯を郊して舜を宗とす。夏后氏は黃帝を禘して顓頊を祖とし、鯀を郊して禹を宗とす。商人は舜を禘して契を祖とし、冥を郊して湯を宗とす。周人は饗を禘して稷を郊し、文王を祖として武王を宗とす。^(三)

とあるのは第一の目的のために昔の王者が其祖のよつて出づる所を帝として祭つたことを

示すもので、先年河南省湯陰縣附近殷の都蹟から無數の龜甲が發掘されたのは第二の目的のために龜卜が用ゐられたことを實證するものである。^(三)

所謂龜卜とは龜の甲を焼いてそのヒビレ方によつて吉凶を判斷する占ひの法であつて、古代の支那人は祭日を定めるとき、戰爭に出づるとき、田獵に出づるとき、天候を豫知せんとするとき、其他諸般の重大事項を決せむとするとき、いつも之を龜卜に謀つた。さうして此龜卜が最も尊重された時代は殷の頃であつたらしいが、龜卜が何故に天の命ずる所を人に告げ得るかは説明が出来ない。さうして人智が未だ開けない古代にあつては斯の如き因襲的な方法で安心が得られたかも知れぬが、人智が開けて來るとこれに疑惑を抱いて合理的な説明を要求する様に成るのは寧ろ當然のことといはねばならぬ。そこで周代に入ると一般の社會は猶前代の遺風に従つて龜卜を重んじて居るが、知識階級の間には龜卜よりは寧ろ人々が自己を内察することによつて天意を忖度し得るものだと考へる様に成つた、蓋し人は凡て天の生ずる所で人々の素質の中に天の素質が具備して居る筈であるから、人は自己を内省することによつて天意の存する所を直覺し得ると考へたのであらう。周書康誥篇に

王曰く、嗚呼小子封よ、乃の身を惘瘳して敬めよ哉、天畏忱を棗く……往いて乃の心を盡し、康じて逸豫を好むことなければ、乃ち其れ民を父めむ。

とある一節に於て「天畏忱を棗く」とは天徳誠を輔くる意味で、之を下の「往いて乃の心を盡せ」の句と合せ考へると、此篇の作者は人心には先天的に天の命が宿つてゐるから、人は内省して自ら欺かないことによつて天命を直覺し得るものだと考へたらしく思はれる、さうして同じ篇に「汝大いに遠く商の老成人を惟うて、心に宅りて訓を知れ」といつたのも上の解釋の誤らぬことを裏書するものである。蓋し康誥篇は周公が三監の亂を靖めた後、衛の康叔を殷の故土に封ぜんとした際康叔に諭した語で、之によると周公は既に龜卜よりは寧ろ人心の内省に意義を認めてゐたものと思はれる。而して大雅烝民の詩に

天の烝民(衆民)を生ずるや、物あれば則(つね)あらしむ、民の彝(常性)に秉(順)ふや、この懿徳を好む。

とあるのも人間の心の中に先天的に道德性が具備して居ることを歌つたもので、これによると周初の詩人も亦人は自己を内省することによつて天命の存する所を度り知ることができると考へたことが明かである。之を要するに殷以前にありてはすべて人は天の後裔

であつて、其始祖上帝の命に従ふべきもの、上帝の命は専ら龜卜によつて窺ひ得るもの、考へたらしいが、周以後になると人間すべては上帝即ち天の生じたところで、人の心の中に先天的に天の命が宿つてゐるから、人は各自の心を内省して欺らなければ天の命に隨順し得るものと考へる様に進んだらしい。

周初の人が自己を内省することによつて天命の存する所を直覺し得るものと考へたこと上述の如くであつたとすれば、彼等は果して如何なるものを天の命ずる所と考へたであらうか。周書康誥篇に

元惡大慝は矧すなはち惟れ不孝と不友となり。子その父の事を祇つしみ服せき(治)めざれば、大にその考ちの心を傷らむ。父となりてその子を字いく(慈)しむ能はざれば乃ちその子を疾ましめむ。弟となりて天顯(天法)を念はざれば乃ち厥兄に恭こしき克はず。兄も亦鞠こ子(穉子)の哀いとを念はざれば大に弟に友ならず。惟れこゝに弔いたらば我が正人に罪を得るのみならず、天惟れ我が民に興へし彝(常性)も大に泯亂すべし。

とあつて、人間行爲の尤も惡むべきものは不孝と不友とであつて、もし父子の間に孝が亡び、兄弟の間に友情が失はれた場合には單に法律上の罪人であるばかりでなく、天が人間

に賦與した彝倫即ち常性を滅却するものであるとまで極言してゐるのによつて推測すると、康誥篇の作者が天の命と考へたところは孝と弟との二徳であつたらしく見える。さうしてかく孝と弟とを重く考へたのは、人間が内に省みて感ずる最も純眞な切實な情は第一に親子の愛情と第二に兄弟の友情とであつたからであらう。之を要するに周初の聖賢周公は支那古代の民族信仰に本づいて人間は天から生れたもので天の命令に隨順することが即ち道徳であると考へ、次にこの天の命令は人間固有の性情の中に先天的に賦與されて居るから、人は誠を盡して自己を内省することによつてこれを直覺し得るものと考へ、最後に自ら内省して尤も純眞な切實な情は第一親子の愛情、第二兄弟の友情であることを經驗し、茲に孝と友とを道徳の根本と説くに至つたものであらう。さうしてこの周公の道徳が後に起る孔子の道徳觀の先河をなすものである。

註(一) 吳大澂字説。(二) 禮記の祭法篇にも之に似た記事がある。(三) 羅振玉殷虛書契考釋。

(四) 此詩の訓み方は馬瑞辰の毛詩傳箋通釋の説によつた。

第二章 孔子

孔子名は丘、字は仲尼、周の靈王の二十年(西紀前五五二)魯の國の昌平邑に生れ、敬王の四十一年(西紀前四七九)、年七十四歳で歿した人で、其事蹟は史記の孔子世家に出てゐる。史記の孔子世家は孔子の傳記中尤も古く且つ信用すべきものと成つて居るが、その中にも猶幾多の疑問があつて後の學者の議論の種子と成つて居る。私は今限られた紙數の中に此種の問題に深入する餘裕をもたぬが、たゞ論語爲政篇にのせられた孔子自身の語によつてその一生の閱歷を一瞥する。

吾れ十有五にして學に志し、三十にして立ち、四十にして惑はず、五十にして天命を知る、云々(爲政)

之によると十五歳から三十歳までは孔夫子も修養期であつて、三十歳になつてはじめて社會に立たれたものと思はれる。さうしてその最初社會に立たれた時の地位は如何様なものであつたか明瞭を缺いて居るが、孟子の萬章下篇に孔子が嘗て委吏(會計を司る)となり、

又乘田(又司機吏ともいふ、牛羊を司る)と成られたといつて居るのによつて想像すると、孔夫子もその初は會計や牧畜のことに従事する小役人で、さして立派な地位ではなかつたらしいが、四五十歳の頃になると志操も定まり一家の見識も出來たらしく、史記によると孔子はその後中都の宰となり、司空となり大司寇となつて政治舞臺に活躍されたといつてゐる。然るにそれも僅か數年の事である。その後また魯國の政治から離れて衛陳宋鄭蔡楚の諸國を遊説せられたが、遂に其志の行はれ得ないことをさとり、其晩年には郷里にかへつて専ら經典の整理と門人の教育とに従事されたらしい。

孔子の言葉をあつめた書物に論語二十篇があつて古來學者の間に愛誦されてゐるが、これとても孔子歿後多くの年月を経過してから編纂されたもので、その中には案外後世の文が混入して居るらしい。私は今これ等一々の章篇について細かい批判を加へる邊がないから、その中の古く且つ信憑し得る部分に本づいて孔子の思想學說を略説する。

孔子は魯國の人で、魯は周の初にあたり周公の子伯禽が封ぜられた國であるから、その建國の祖は周公である。周公は文王の子武王の弟で、武王崩御の後幼主成王を輔佐して周室の基礎を定めた偉大な政治家で、周の文物制度はこの人によつて定まつたといはれて居

る。孔子は魯國の人でつねにその建國の祖周公を尊崇されたく、論語述而篇に
 子曰く、甚しいかな吾れの衰へたる、久し吾れまた夢に周公を見ざること。（述而）
 とある一章を玩味すると孔子は一生周公を敬慕されて殊に其盛年中は夢寐の間にも忘れ
 なかつたことが判る。想ふに孔子生涯の事業は周公の制定に係る周初の禮樂を再興して周
 公の理想を行はうとするにあつたらう。

孔子は自己の教ふる所を吾道と稱し門人等はこれを夫子の道と呼んで居るが、いふ所の
 夫子の道は仁の一字につきてゐる。夫子の道が仁であることは論語に

富と貴きとは、是れ人の欲するところなるも、その道を以てせざれば、これを得るも
 處らざるなり。貧と賤とは、是れ人の惡むところなるも、その道を以てせざれば、こ
 れを得るも去らざるなり。君子仁を去つて惡んぞ名を成さむ。（里仁）
 とある一節に於て「仁」の字が「道」の字をうけて居ること、又

君子は本を務む、本立ちて道生ず、孝悌はそれ仁の本か
 に於ける「仁」の字も「道」の字を承けて居ることによつて證することができる。論語全

體を通算するとその中仁を論じた章が五十八章もあつて、仁の字が出て居ること百五回の
 多きに及んで居る、これによつて孔子が如何に仁を重要視して居られたかがわかるが、然
 しこれ等の章に於て説かれて居るのは皆仁に達する方法だけで仁道そのものの本質につい
 ては語つて居ない。そこで孔子の仁が如何なるものであるかについて古來學者の議論が頗
 る多い。試みに説文を披いて見ると「仁は親也二と人とに従ふ」とあつて、此字は人偏に
 二をかいた字であるから人と人が相親しむ意味だと説明して居る。さうして禮記の中庸
 篇には「仁とは人也」とあつて、その下の鄭注に「人也是讀んで相人偶するの人の如くに
 すべし、人意を以て相存偶するの言なり」と解釋されて居る、ここに「相人偶する」とい
 ふ言葉は漢代に流行した語で鄭玄の注釋には屢々用ゐられる字であつて、此場合人も偶も
 同じ意味で、友となるとか相親しむとかいふ義である、従つて中庸に「仁とは人也」とい
 つたのは説文に「仁とは親也」といつたのと同じ意味である。又論語には

樊遲知を問ふ、子曰く、民の義を務め鬼神を敬して之を遠ざく、知といふべし。仁を
 問ふ、曰く、仁者は難きを先にして獲ることを後にす、仁といふべし。（雍也）

子曰く、知者は水を樂しみ、仁者は山を樂しむ、知者は動き仁者は靜なり、知者は樂

しみ仁者は壽し。(雍也)

樊遲仁を問ふ、子曰く、人を愛すと、知を問ふ、子曰く、人を知ると、云々。(顔淵)

の如く仁を知に對立せしめてゐる場合が多い、これは恐らく人間の精神活動を知的方面と情的方面とに分けて仁を情的方面を主とする徳と見たのであらう。尤も人間の精神活動は知と情が各々獨立して營まれるものでなく互に不離の關係に立つものであるから、知と仁とも亦決して獨立した徳でなく互に關係して居る、そこで論語の中にも「仁を好んで學を好まざれば、その蔽や愚」(陽貨)といつて仁が知を離れて成立し得ないことをのべてゐるところもあれば、また「知之に及ぶも仁之を守る能はざれば之を得と雖も必ず之を失ふ」(衛靈公)といひ、或は「擇んで仁に處らず焉んぞ知たるを得む」(里仁)などといつて、知も亦仁によらなければ知たる所以を全くし得ないことを力説してゐる。斯の如く知と仁とは密接な關係にある徳であるが、仁といへば主として情的の方面から見た徳である。従つて仁の本質は親愛の情であるといひ得る。而してこの親愛の情は社會結合人類和樂の基本となるものであるが、それが尤も自然に且つ偽りなき状態に發現するのは、第一に父子の愛情であり、次に兄弟の友情である、この父子の愛情と兄弟の友情とは親愛の情の根本的

な代表的なものである、そこで論語には「孝悌なるものはそれ仁の本與」(學而)と説かれ、中庸には「仁とは人なり親に親しむを大なりとなす」(中庸)といはれ、孟子も亦「仁の實は親に事ふることこれなり」(離婁上)といつたのである。さうしてこの父子兄弟の間の親愛の情が推し擴められてひろく社會全般に及ぶときここに仁道が完成される譯である、そこで天下國家を治める政治精神も畢竟一家族内に於ける孝悌或は孝友と別なものでない、であるから孔子は佚書に「孝乎惟れ孝、兄弟に友あり」とある古語を引いて、この孝友の道が正しく行はれさへすれば一國の政治をつかさどるも同じことだとまで讚歎して居られる(爲政)。之を要するに孔子の所謂仁は父子の愛兄弟の友情を根本とする親愛の情を本質とするものであつて、父子の愛と兄弟の情とを重く見たのは上にのべた周書康誥篇に孝友の情を重んじたのと同じ思想であつて、恐らく孔子は周公の考へを祖述せられたものであらう。

孔子の所謂仁道が親愛の情を本質とすることは上述の通りであるが、この親愛の情なるものは如何にして得られるものであるかといふと、論語には「仁をなす己れによる、あに人に由らむや」(顔淵)といひ、又「仁遠からむや、我れ仁を欲すれば斯に仁至る矣」(述

而)といつて仁を人間固有の徳と考へてゐるらしい、さうしてこの仁が人間に固有するのは抑も何によるかといふと、それは天命によるのだと考へられてゐる、孔子が「五十天命を知る」(爲政)といはれた天命が即ちそれである。然らば天命とは何を意味するか、韓詩外傳の中に論語堯曰篇に「命を知らざれば以て君子たるなき也」とある一節を引いて、「天の生ずる所、皆仁義禮智順善の心あり、天の命生ずる所以を知らざれば則ち仁義禮智順善の心なし、仁義禮智順善の心なきこれを小人といふ、故に命を知らざれば以て君子たるなしといふ也」と解釋して居る、これによると命とは天の命生ずる所以のものを意味するのであつて、天が吾々人間に賦命したところのものは吾々の順善の心即ち道德性に外ならぬ、従つて天命とは人間が生れると同時に天から賦命された順善の心、換言すれば吾々の心に具備して居る道德性で、孔子はこれを仁即ち親愛の情だと考へられたらしい。そこで孔子が「五十天命を知る」といはれたのは仁道の根本である親愛の情は人間に先天的な道德感情であつて之を擴充することが人間の道であることを悟られたものと解せられる。さうしてかくの如く人間道德の根源を天命に歸することは支那古代の民族信仰であつて、天命が人間の心の内に宿つて居ると考へたことは周書の康誥篇に既に萌芽して居ること上に論じた通りであるが、孔子は更に明確に吾々人間の心の内に先天的に具備して居る親愛の情が即ち天から賦命された道德性であつて、これを擴充することが即ち仁道であると意識されたものらしい。

仁道の根本たる親愛の情は人間に先天的に賦與されて居る感情であつて萬人に共通してゐることは上にのべた通りであるが、それが擴充せられて完全な仁と名けられ得るに至るには斷えざる努力修養が伴はなくてはならぬ。そこで「君子は終食の間も仁を違ることなく、造次にも必ず是に於てし、顛沛にも必ず是に於てす」(里仁)と諭され、又「もし王者あるも必ず世(三十年)にして後仁あらむ」(子路)と説かれてゐる。仁の完全を期することは斯の如く難かしい事業であるから、孔子門人の中でも仁者の稱を許されたのはたゞ顔回一人であつて、其他の諸子は之に與るを得なかつた、獨り門人が之に與り得なかつたばかりでなく孔子自身も亦「聖と仁とは吾の及ばないところだ」(述而)と抑遜して居られる。さうしてこの仁道を教ふるために孔子は文・行・忠・信の四つを以て門人弟子を諭されたらしい。論語述而篇に

子四つを以て教ふ、文・行・忠・信。（述而）

とあるのは即ちこれをいふのである。然らば文行忠信とは何の意味であるか、大戴禮の衛將軍文子篇に

吾れ聞く、夫子の教を施すや、先んずるに詩書を以てしてこれを孝悌に導き、之を説（四）くに義を以てして之を禮に觀る、云々

とある一節は適、以て四教の説明と見ることが出来る。即ち第一の文は詩書にあたり、第二の行は孝悌或は禮にあたり、第三の忠と第四の信とは義にあたる。試みに論語によつて少しく説明を加へると次の如くである。

第一の文とは詩と書との二つで、この二つは孔子の當時から儒家の經典として尊崇されて居る。後になると儒家の經典は詩書以外に易と禮と春秋とを加へて之を五經と總稱して居るが、孔子の頃は未だ詩書の二つしか經典視されて居ない。尤も傳説によると孔子は晚年易を愛讀せられて十翼と呼ばれる十篇の解釋まで作られたと云はれて居て、論語の中にも孔子が「五十以學易無大過矣」（述而）と易を讚歎されたらしく見られる語をのせて居るが、易の十翼が孔子の作であり得ないことは既に宋の歐陽修が論じたところで殆ど學界の

定論と成つて居る、さうして論語の「五十以學易」の「易」の字も魯論といふ一派のテキストでは「亦」の字と成つて居て、此章の意は「五十にして學ぶも亦大過なからむ」といふ意に取られる。従つて孔子が易を愛讀されたといふ確實な證據は一つもないから孔子の當時易は未だ儒家の經典と成つて居なかつたと思はれる。次に禮は述而篇に「子の雅言する所は詩書、禮を執るも亦雅言す」とあつて特に禮の字の上に執の字を添へて居る點から推すと、當時は未だ經典としての禮經は存在せず、僅かに制度習慣の上に傳はつて居たものと思はれる。次に春秋は孟子以後著明になつたもので論語では未だこれを經典として取扱つてゐない、そこで孔子當時儒家の經典は詩と書との二つだけで、孔子はこの詩書を教科書として門人を諭されてゐる。蓋し書は前世の詔勅誓誥の類をあつめたもので先聖特に周公の誥戒が存して居り、詩は古人の心境を詠じた僞らざる告白であるから、これによつて先聖の教に順つて性情を陶冶し得るものと考へられたのであらう。

第二の行は大戴禮の説明によると孝悌である如くにも見え、また禮である如くにも考へられる。論語に「孝悌也者はそれ仁の本か」といつて居るのを見ても孝悌が孔門諸行の尤も重要なものと見られて居たことは明瞭であるが、所謂孝悌も亦禮をはなれた行ではない、

論語爲政篇に孔子が孟懿子の間に答へて「孝とはたゞ違ふなきことだ」といひ、更に樊遲のために之を説明して「違ふなかれとは父母の生存中はこれに事へるに禮を以てし、歿後はこれを葬るに禮を以てし之を祭るに禮を以てせよといふ意味だ」(爲政)といつて居るのは、孝も亦禮に従ふことによつて行はれることを示して居る、さうして之によつて推して行くと悌は禮に順つて兄に事へることであり、すべての行爲は皆禮に従ふことだといひ得る。従つて孔門の行は孝悌であるといつても禮に順ふことだといつても同じことである。要するに孔門の行はその根本的のものを擧げれば孝と悌とに歸するが、更に包括的な語でいひあらはすと人間の一舉一動が禮にあたつて、禮にあらざれば動くなきに至らしめるところである。

第三の忠と第四の信とはともに「まこと」と訓まれるが兩者の概念は自ら別がある。先づその文字の構造について考へると、忠の字は中と心との二字を組み合せたもので、人が自己の心を内省して自らを偽らないことを意味し、信の字は人と言との二字を結合した形で、人が他人に約束した言葉をたがへず履行して欺かないことを意味する、従つて兩者はともに「誠」と訓まれるが前者は自己を欺かないことであり後者は他人を欺かないことを

示す。さうして曾子が「吾れ日に三たび吾身を省る、人のために謀つて忠ならざるか、朋友と交り(言ひて)信ならざるか」(學而)といつた一節は尤もよくこの兩字の意味を示して居る、前者は自己の心に内省して謀ること、後者は他に對して約束を重んずることである、さうして孔子の仁道の問題はこの二字につきて居るといつても過言でない、孔子は自己に省みて忠を盡すことを仁道の第一義と考へて居つた、故に其門人曾子は「夫子の道は忠恕のみ」(里仁)といつた、忠とは自ら内省して善惡を直覺すること、恕とは自己の心を以て他人を忖度すること、二つの作用であるが兩々相まつて仁を實現する方法と成つて居る、さうして恕が行はれる前提として先づ忠が行はれなければならぬ、乃で忠恕とはいふものの根本に溯るとたゞ忠の一字である。仁道を直覺する主觀的の工夫は忠の一字であることは上に述べた通りであるが、之を社會に實現する第一要件は人々がお互に信を重んずることである、乃で孔子は「人にして信なくんば其可なるを知らず」(爲政)といつて居られる。又或るとき門人子貢が政の要を尋ねると孔子は政治の要は、食を足らしめ、兵を足らしめ、民をして信あらしめることだと答へられた、子貢は更に此三つの中一つを割愛するとすれば何をすてるか尋ねると、孔子は先づ兵を割愛すると答へられた、子貢は更

に殘の二つの中まだ一つを去らなければならぬ場合何を去るか尋ねると、孔子は食をすてるべきだと答へた、兵と食とは國家社會の存立と民生の生活とに缺くべからざるものであるが、それよりも更に信を重視して「古より皆死あり、民信ならざれば立たず」(子路)と斷言された。これによつて孔子が如何に信を重く視られたかを首肯出来るであらう。

以上文行忠信の四教について大體の説明を終つたから、ここに其相互の關係を考へて孔子教育の一斑を示さう。蓋し孔子は詩書の二つを教科書の如くにして門人に教へられたらしい、中に於て書は前世帝王の誓誥をあつめたもので先聖の訓戒特に周公教訓が多く收められて居る、そこで孔子は書によつて周公の理想を悟らしめる様に導かれたらしい、四教の第二にあげられた行の根本は孝悌であつて、孔子が孝悌を重んぜられたのは周公が孝友を尊重された考へを襲つたにすぎない。さうして論語爲政篇に「孝乎惟れ孝兄弟に友あり」といふ佚書の文句を引用して孝友の二つさへ正しく行はれたならば、政治舞臺に立ち得なくとも政治をすると同じ効果があるのだと説かれて居るのは、書によつて孝悌を教へた一例であらう。次に詩は古への民謡をあつめたもので當時の人の偽らざる告白である、そこで「詩三百篇は一言を以て評すると思ひ邪なし」(爲政)といふ一句につきる。さうし

て孔子が門人に詩を學ばしめたのは種々な目的があつたらうが、之によつて人の性情を陶冶して思ひ邪なき心境に導かうとするのがその主要なる目的であつたらう、さうして「思ひ邪なし」とは語をかへていへば自らを偽らず又人を欺かないことで結局忠と信との二つに歸する、従つて夫子が詩を尊ばれたのはこれによつて忠信の精神を養はしめるためである。之を要するに孔門の四教とは詩書によつて忠信の精神を涵養せしめ、孝悌の行をつとめしめ禮儀の履踐をはげましまして仁の完成を期せむとしたものだといひ得る。

文行忠信の四教は仁の完成を期するための四つの教目であることは上に述べた通りであるが、其中殊に重要なのは行と忠とである。そこで仁に到達する方法を教ふるために履、行と忠とがくりかへされてゐる。第一行の方面から説くものは禮を履踐することによつて仁に到達し得と教ふるもので

顏淵仁を問ふ、子曰く、己れに克ち禮を復むを仁となす、^(五)「一日克己復禮天下仁に歸す焉」、仁をなす己れに由る、而人に由らむや。顏淵その目を請ひ問ふ、子曰く、禮にあらざれば視ること勿れ、禮にあらざれば聽くこと勿れ、禮にあらざれば言ふこと勿れ、禮にあらざれば動くこと勿れ。(顏淵)

の如きが即ち其例である。第二忠の方面から説くものは、主觀を内省して直覺し得た所を客觀に推及することによつて仁に到達し得と教ふるもので

子曰く、參よ吾道一以て之を貫(おこな)(行)(六)ふ、曾子曰く、唯、子出づ、門人問うて曰く何の謂ぞや、曾子曰く、夫子の道は忠恕のみ。(里仁)

の如きがその著名なるものである。さうして孔夫子歿後其門人の間から、その主觀を重んじて忠恕を力説する一派と、客觀的規範を尊重して禮を強調する一派とが分れた。

註 (一) 清阮元寧經室集八、論語論仁論。(二) 王念孫讀莊子雜誌大宗師篇與造物者爲人之條參照。(三) 論語中又往々知仁勇の三を並べ説く、然れどもこれ等の部分は比較的後世の語で中庸下篇などと同じ時代の考へであらう。(四) 今の本文は誤つて居て讀み下しがつかぬから王引之の説によつて改めた。(五) 「一日克己復禮天下歸仁焉」の十一字は上の一句と意味が重複する、一日の日の字は恐らく曰の字の誤りで此十一字は異本の文を註記したのが誤つて本文に入つたのであらう。史記弟子列傳此章を引くたゞ「克己復禮天下歸仁焉」に作り、左傳昭公十二年孔子の語を引くたゞ「克己復禮仁也」に作る、今の論語は兩異文を合せて居る。(六) 此章衛靈公篇「子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎、子曰、其恕乎」とあると同義、「一以貫之」は一言以て之を行ふの意である、貫の字古へ行ふと訓む説、阮元寧經室集に詳かである。

第三章 孔門の二學派

一 孔門の諸子

孔子の門人は非常に多く、その名が知れて居るものだけでも七十人を越えてゐた、これ等諸弟子中特に有名なのは子路、有若、顔回、子貢、子夏、子游、曾子などで、その中子路と顔回とは孔子に先つて死し、孔子歿後は有若と子貢とが最年長者として尊ばれ、子夏、子游、曾子の三人は少壯者中の著名な人であつた。さうしてこれ等の人々は孔子の生存中はともに夫子の教をうけて同門の好みも深かつたやうであるが、孔子の歿後は諸方に分散して或るものは諸侯の師傳となり或るものはその郷里にかへつて地方に帷を垂れたらしく、現に子貢は齊に移り、子夏は魏の文侯の師となり、而して曾子は魯に止まつて遺教の宣揚につとめたといはれてゐる。かくてその居住を異にして相會する機會がなくなれば各自性格の相違が強調されて孔門の中にも色々な異説があらはれて學派を分つ様になるのは寧ろ當然のことといはねばならぬ。

孟子滕文公上篇に、孔子歿後三年子夏子張子游の三人が相談して將來有若を推して師と仰がうと提案したとき、曾子がいたく反對したと記し、禮記の檀弓篇に子游の徒が曾子をあしざまにいつてゐるなど綜合して考へると子游子夏等の一派と曾子の一派とが相對峙して所見を異にしたらしく思はれる。そこで先づ曾子派の所説を考へ次に子游派の主張を調べて兩派の相違點を略述しよう。

二 曾子學派

曾子名は參、字は子輿、魯人で孔子より少きこと四十六歳、其著述として史記には孝經一篇をあげ、漢書藝文志には曾子十八篇を録してゐる。曾子十八篇は夙に佚して傳はらなことが出来る。尤も孝經一篇は清儒姚際恆等の考へによると漢人が偽作したもので信用するに足らぬともいはれて居るが、しかし今の孝經が既に呂氏春秋の中に引かれて居て、呂氏春秋は秦の呂不韋の書であるから、それが秦以前の舊本であることは疑ひなく、又孟子外書の中に孝經を解釋したと思はれる説孝經一篇があつたと傳へられて居て、現在孟子七

篇の中にも孝經の考へと相通ずる記事があるなど比較して考へると、それがよし曾子の手録でないにしても曾子派の主張を傳へて居ることは疑ひを容れぬ。又大戴禮記中に殘存する曾子十篇とても曾子の手筆ではなく、その中に曾子の弟子樂正子を字で呼んで居る點から考へると樂正子の後學が傳へた本で、その中に可なり新しく感ずる部分もあるが大體に於て曾子學派の思想を傳へてゐることは想像される。そこで此等の十篇と孝經とによつてその主張を一瞥しよう。

孝經には

夫れ孝は徳の本也、教の由つて生ずる所也

といひ、曾子には

民の本教を孝といふ、仁とはこれを仁とするもの也、宜とはこれを宜とするものなり、行とはこれを行ふものなり、強とはこれをつとむるものなり、樂みはこれに順ふによりて生じ、刑はこれに反するによりて作る。(曾子本孝)

といつてすべての道德を孝の一字に統べてゐる、單に人間道德を孝に統べしめただけでなく

夫れ孝は天の經也、地の宜也、民の行也、天地の經にして民これ之に則る。(孝經)

夫れ孝は天下の大經也、夫れ孝は之を置けば天地に塞がり、之を衡(横)ふれば四海に衡はり、之を後世に施せば朝夕なし。(曾子大孝)

といつて、孝は天地人を一貫する道で時間と空間に制限されず宇宙に遍滿する原理だと解してゐる。孝は斯の如く宇宙に遍滿する原理であるが宇宙間に於て最も尊き存在は人であるから孝も亦人に於て最も完備する、人の孝を分つて大孝中孝小孝の三類に區別することが出来るが、所謂大孝とは單にその親を敬愛するのみでなく子たるものがよくその身を脩め立派な人となつて其父母を顯はすにある、故に孝經には

孝は父を嚴(尊)くするより大なるは莫し、父を嚴くするは天に配するより大なるはなし、則ち周公その人也、昔周公后稷を郊祀して以て天に配し、文王を明堂に宗祀して以て上帝に配す、是を以て四海の内各其職を以て來り祭る、夫れ聖人の徳又何を以てか孝に加へむや。(孝經)

といつて周公の徳を孝に歸して居る。これ等によつて考へると曾子の所謂孝は孝悌と並べ稱せられた孝とは違つて、寧ろ孔子の仁に近いものと解せられる。さうして曾子は

君子孝を立つ、それ忠の用、禮の貴(體力)。(曾子立孝)

といつて孝を行ふ方法として主觀的には忠、客觀的には禮に従ふことだと説いて居るが、これも論語に仁に到達する方法として忠恕と復禮とを教へたのに似て居る。之を要するに曾子は孝を以て宇宙の原理、人間の道德と考へ、之を行ふために忠と禮とをすゝめて居るが、これは全く孔子の仁を孝と改名しただけである。

曾子の學を傳へた人に子思がある。子思は孔子の孫孔伋の字で其父を伯魚といふ。其生卒年月は詳かでないが、伯魚は孔子に先つて死し、子思は魯の穆公の時に及んでゐることは確かであるから、少くとも孔子の卒年(西紀前四七九)から穆公の初年(汲冢紀年によると西紀前四一五に當る)まで六十五年間生存したことは確實であつて、實際は西紀前四〇〇年頃まで生存したらう。史記によると子思の年壽は六十二歳であつたといふが、之は恐らくは八十二歳の謬りであらう。^(五)子思の文獻は漢書の藝文志に「子思子二十三篇」をのせて居るが、今は傳はつて居ない、但し梁の沈約の説によると今の禮記の中庸表記坊記緇衣の四篇は子思子の中から抄出せられたものだといふから、之によつて子思子の一部分を

見ることができ、さうしてこれ等四篇の中特に有名なのは中庸篇であつて、後漢の鄭玄も既に之を子思の述作だと言明して居る。然しこれ等四篇を熟讀玩味すると、その中尤も古いと思はれるのは中庸の上半分だけで、表記坊記緇衣の三篇が之につき中庸の下半分は餘程新しい様に感ずる。^(七) 子思が中庸を作つたことは史記にもかかれて居るが、漢書藝文志にはまた中庸説二篇をあげて居て、これは其書名から推測すると中庸を解説したものらしい、さうして禮記の中庸の中の古い部分が子思の中庸であり、新しく感ぜられる部分がその解説であらう。その古い部分といふのは朱子の中庸章句でいふと、第二章から第十九章に至る^(八) (但しその中第十六章だけは第二十三章の次に入るべきものが錯亂したものらしい) 十七章だけでその他は秦の頃に成つて附加せられた解説であるらしい。

そこでその古い部分だけについて考へると、子思は先づ仲尼の「君子は中庸す、小人は中庸に反す」といつた語を引いて中庸の道を讚し、次に中庸の中とは過不及なきの意、又兩端の中央であることをのべ、次に庸とは庸常の義で中庸の道が匹夫匹婦の愚も與り知るべく、匹夫匹婦の不肖も能く行ふべき道であることをのべて、最後に君子の道は例へば遠きに行くに近きより始め、高きに登るに卑きより始むる如く、先づ父母に孝をつくすこと

より始めると論じて、舜の大孝、武王周公の達孝を稱讚し、而して後、「夫れ孝は善く人の志を繼ぎ善く人の事を述ぶるものなり、春秋に其祖廟を脩め、其宗器を陳ね、其衣裳を設け、其時食を薦め、其位を踐み、其禮を行ひ、其樂を奏し、其尊ぶ所を敬し、其親しむ所を愛し、死に事へて生けるに事ふるが如く、亡に事へて存に事ふるが如きは孝の至也、郊社の禮は上帝に事ふる所以也、宗廟の禮は其先を祀る所以也、郊社の禮禘嘗の義に明かなれば國を治むるそれこれを掌に示すが如きか」と結んでゐる。以上は中庸篇中古い部分の大要であるが、之によると子思の中庸は曾子の孝を敷衍したもので、曾子が孔子の仁道を孝によつて説明しようとして試みたに對し、子思は更に中庸といふ語で説明したにすぎない。孔子の仁、曾子の孝は本來人間が固有する親愛の情を成就せしめようとするものであるから、勿論匹夫匹婦の愚不肖も知り得、行ひ得る庸常の道であつて、それは高遠な理窟もなく又卑近に過ぎるものでもなく、いはゞ兩端の中とでもいふべき道であるからこれを中庸の道と名けたのである。さうしてこの中庸の道を行ふためには別に難しい方法は要らぬ、たゞ忠恕によればよい、忠恕なれば道を遠ること遠からず、これを己に施して願はしからざることは人に施してはならぬといふにありと説いてゐる。この忠恕を強調したのも亦曾

子派の考へに一致し、これによつても子思が曾子の思想をうけついで居ることが判る。之を要するに曾子は孔子が仁の本と考へた孝を取つて道德全體を總括せしめたが、子思はまた曾子の孝道を説明するために中庸といふ範疇を以てした、従つて孔子から曾子をへて子思に至る間に、その説明の言葉は變化してゐるが、その内容は略々同じである、さうして曾子は孔子の仁道を行ふ唯一の方法は忠恕にありと考へた人で(論語里仁)彼の所謂孝も亦その本は忠の一字に過ぎないとのべてゐるが(曾子本孝)、子思も亦中庸の道は先づ手近な父母に孝を盡すことから始むべきで、其方法は忠恕を出でないと説いて居る。であるから曾子と子思とは孔子が仁道を行ふ方法として教へた精神的の方面即ち忠恕説を繼承して發展せしめたものと解せられる。これに對して子夏子游の一派は仁の形式的方面即ち復禮説を繼承して曾子派と異つた趣を呈して居る。

三 子游學派

子夏姓は卜、名は商、孔子より少きこと四十四歳で夫子の歿後魏の文侯に仕へたといはれて居る。文侯の在位は汲冢紀年によると西紀前四四六—三九七にあたるから、子夏は西

紀前五二二年に生れ少くとも八十歳以上の壽を保つたものと解せられる。次に子游は姓は言、名は偃、吳人で子夏よりは一つ年長者である。嘗て武城の宰と成つて禮樂を盛んにし、また澹臺子羽を擧用して政治の刷新をはかつたことが傳へられてゐるが、その晩年は何うであつたか詳かでない。但し史記に孔子の歿後子羽がその徒とともに江を渡つて吳に赴いたことを傳へて居るから子游も亦恐らく吳に歸つたのであらう。

子夏と子游とはともに文學に長じた達人だといはれて居るが、論語の子張篇に子游が子夏の門人を評して「子夏の門人等は灑掃應對進退の如き禮の末節には長じてゐるが、その根本たる禮の精神は知らない」といつて居るのによつて察すると子游の方が子夏よりは一步を進めて居たらしく考へられる。そこで此派の代表として子游派の説く所を一瞥する。

子游の文獻は比較的多く禮記の中に取り入れられて居るから、これによつてその主張を考へることが出来る。これ等の資料中尤も古く感ずるのは曲禮と玉藻、これに次ぐものは檀弓と雜記、最後に屬するものは禮運・禮器・郊特牲の三篇と冠義・昏義・鄉飲酒義・射義・燕義・聘義の六篇とであらう。^(九)此等諸篇は其成立年代も一樣でなく同一人の手によつてかかれて居るとは考へられぬが、その内容から推すと、いづれも子游派の學者によつて綴

られて居ることは想像がつく。さて曲禮と玉藻とは古い禮の記録の斷簡をあつめたものであるが、その中に「道德仁義禮にあらざればならず、教訓正俗禮にあらざれば備はらず、分爭辨訟禮にあらざれば決せず、君臣上下父子兄弟禮にあらざれば親しからず」(曲禮上)といつて、凡ての道德が禮の規準によつて成立することを主張し、且つ「禮は宜に従ふべきものだ」(曲禮上)と論じて居る。ここに宜といふのは義と同じで禮の精神をいふのである。禮はすべて人間が制定した形式であるが、この形式を定めるにはそれぞれ主意精神があつて、その精神を宜と呼ぶのである、子游が子夏の門人を評して禮の末節に通じてゐるがその本がかけて居るといつたのは、彼等が禮の形式に拘泥して其精神を理解しないといつたのである。次に檀弓や雜記には禮の各條につき歴史的の事實を擧げて、之を説明して居るに止まるが、更に下つて禮運・禮器・郊特牲等の諸篇に成ると特にこの宜を説明するために加かれて居る。此等の諸篇は文章が錯亂して居て其意を諒解するに困難であるが、要するに禮の時と順と體と義と稱との五つを説くのが目的である。第一の時とは凡て禮の形式は時運に従つて變化するもので形式に拘泥すべからざることを説いたのである。第二の順とは禮は人情に順つて制定されたものだと言つて、ここに人情といふのは人間の本性を指すのである。第三の體とは人情の本體即ち人性そのものは仁であることを説き、第四の義とはその人情の本體即ち仁から現れ出でたものが道義であることを説くのである。さうしてこの道義は人間の本性仁に本づいて定められた節目で、父は慈、子は孝、兄は良、弟は悌、夫は義、婦は徳、長は恵、幼は順、君は仁、臣は忠であるべきことを教ふるのが主眼で、之を教ふるために設けられた節目には稱といふものがある、第五の稱が即ちそれである。所謂稱とは不同不豊不殺といふ意味で、不同とは禮の形式が地位によつて同じでないことを意味する、例へば天子は七廟、諸侯は五廟、大夫は三廟の様に數が制定せられ居るのを不同といひ、この不同の數は増すこともできず減ずることもできないのを不豊不殺といふ、例へば諸侯は七廟を建てることのできないのは不豊であり、天子を五廟に節約することもできないのが不殺である、さうしてかくして定められた數が宜に稱つて動かし得ないのを稱といふのである。要するに禮の形式は時の運移するにつれて變化するもので、變化しない點は宜(義)に稱ふことである、そこで禮の尤も重要な部分はこの義を會得することである、であるから郊特牲篇には

禮の尊ぶ所は其義を尊ぶ也、其義を失ひ其數を陳ぬるは祝史の事也、故に其數は陳ぬ

べきも其義は知りたき也。(郊特性)

といつて義の重んずべきを力説し、その前後に於て冠義や昏義の錯簡を残してゐる。想ふに禮運・禮器・郊特性の三篇は元來は連続した一篇で冠義昏義射義燕義等の諸篇の總論であるらしい。さうして曲禮から此等諸篇に進む逕路を考へると、子游派の學者は初孔子が仁に達する手段方法として復禮を教へた方面を特に力説して禮の研究に精進し、禮の形式から次第に深入をして禮の精神を考へる様になつたらしい。さうしてこの禮の精神即ち義を力説すると自然曾子派が重視した主觀的考察に立ちかへる様に成る。要するに曾子派は主觀の省察から入つて道德の本源が主觀にあることを主張するが、子游派は先づ客觀的な禮の形式を研究して、其形式の時と共に移り變ることに想到し轉じて禮の精神を考へる様に向つたらしい。而してこの禮の形式を主とするか、又はその精神を重く視るかによつて、同じ禮家の中から子夏派と子游派とが分れた様である。さうして形式を重んじた結果徒らに容貌威儀を整へることにのみ腐心した末流の弊と、精神を考へむとした結果、理窟を云つて行の伴はなかつた末流の弊とは、荀子が尤も適切な評を加へてゐる。曰く

その衣冠を正し、其顏色を齊へ、嗛然として言はざるは子夏氏の賤儒なり、儉儒事を

憚り廉恥なくして飲食を嗜み、必ず曰く、君子固より力を用ゐずと、是れ子游氏の賤儒也。(荀子非十二子)

と。その末流の弊によつて其弊の由つて生じた原因を顧みると子夏子游の相違した點も想像がつくであらう。

註 (一) 古今僞書考。(二) 後漢趙岐孟子題辭。(三) 清、陳澧東塾讀書記の説。(四) 貴の字は恐らく體字が壞れて半分に成つたものであらう。(五) 清、梁玉繩史記志疑を見よ。(六) 隋書音樂志に見ゆ。(七) 拙著老子原始附録「子思子に就いて」参照。(八) 三宅石菴中庸錯簡説の考、山片蟠桃の夢の代之を引く。(九) 清、邵懿辰禮經通論の説。

第四章 墨子と其後學

一 墨 翟

上二章に於て儒家の始祖孔子と其後學の二派について略述したから、次に儒家の影響を受けて別に一家をなした墨家の學說に移る。

墨家の開祖は墨翟である、墨翟の傳記は頗る不明瞭で、其生地に関しても之を魯人とな

す説と宋人となす説とがある、之を宋人としたのは彼が宋の大夫と成つたことがあるため誤つたので魯人とするのが正しい。その生存年代についても史記は孔子と同時とする説と孔子より後の人だとする説とがあることを並べ記して其決定を下して居ないが、後漢の張衡は墨翟が子思と同時であつたと言つてゐる。今墨子の書を檢べると墨翟が宋の昭公に事へて大夫となり後齊に至り田和に見えたことをのせてゐるから大略孔子歿後百年の人で子思と同時でやゝ後輩であつたらう。墨子の學系についても亦二説がある、第一は魯の惠公が周の桓王に請うて郊廟の禮を修めむとした時、桓王は史角を使はしてその事にあたらしめたが、その後史角は魯に止まり、墨翟は史角の子孫について學んだといふ。此傳説は呂氏春秋の當染篇に出てゐる説で、漢書の藝文志の如きも之によつて墨家の淵源を清廟の守にあるとしてゐるが、呂氏春秋の當染篇は墨子の所染篇に本づいてかかれたもので、所染篇には未だ此説がなく、且つ桓王と惠公とが時代を同じくしない點から推測すると餘り信用のおけない説である。第二は墨子は最初儒の業を學び孔子の術を受けたが、儒の禮が煩擾にすぎるので後に儒をすてて、一家を開いたのだといふ。この説は淮南子の要略訓に出て居る説で呂氏春秋よりは新しく、且つ孔子と墨翟とは年代が隔つて居て師弟關係が成立

し得ないことも明瞭であるが、現存する墨家の文獻から考へると墨家が儒家の影響を受けて起り遂に別の一家をなしたといふ點は間違ひない様である。

墨子の文獻は漢書の藝文志には七十一篇をあげてゐるが隋唐志には十五卷と記して居り、現存する墨子も十五卷に分けてゐるが、その中十八篇は目だけあつて内容なく、凡て五十篇を残して居る。さて現存五十三篇を通覽する其間に少くとも五種のテキストを區別することができる。

第一種、親士、脩身、所染、法儀、七患、辭過、三辯の七篇。此等の篇はその内容が儒に近く、その中子禽子の言を引いてゐるから、恐らく墨翟禽滑釐の派の人が傳へたテキストで墨家の尤も古い考へを傳へてゐるものであらう。

第二種、尙賢、尙同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命、非儒の諸篇。此等の篇は同名の篇が三篇づつあつて、各三篇の内容が大同小異である。韓非子の顯學篇によると墨子の死後墨家が三派に分れたとあるから、此等は恐らく三派の墨家が傳へて居た各々のテキストを後に集成したもので、第一種の諸篇よりは稍、後の文獻であらう。

第三種、經上、經下、經說上、經說下、大取、小取の六篇。此等六篇は名家言即ち論理學派の言を集めたもので、莊子天下篇に、南方の墨者、苦獲鄧陵氏の徒が、墨經を誦し詭辯を弄したと記してゐるのに思ひ合すと、恐らく鄧陵氏一派のテキストであらう。

第四種、耕柱、貴義、公孟、魯問、公輸の五篇。此等の五篇は墨子の事蹟を述べたもので、後の學者が集録したものらしい。

第五種、備城門より襟守に至る諸篇。此等諸篇の内容は兵家言で、漢志の注から推測すると、劉歆の七略といふ目錄には墨子の兵書が十二篇あつたらしく、備城門以下の諸篇に於て、臨、鉤、衝、梯等十二種の攻防法がのべられて居るから、もとは各法各一篇と成つて居たもので、これが即ち墨子の兵書に當るものであらう。

以上五種の中哲學思想に關係する資料は一から三に至る三種で、この三種を比較研究することによつて墨家の思想が如何に移つて行つたかを知ることが出来る。

墨子いふ、百工は方を爲るに矩を以てし、圓を爲るに規を以てし、直は繩を以てし正は縣を以てす、巧工と不巧工とを論ずるなく皆この四者を以て法とする、今天下を治め大國

を治むるものもまた法度がなくてはならぬ、然らば天下大國を治めるには何を法とすべきであるか、それは天を法とするに越すものはない、天を法とすることは語をかへていへば天の欲する所は之を爲し、欲せざる所は之を爲さぬやうにすることである。然らば天は何を欲するか、天は人が相愛し相利することを欲して、人が相惡み相賊することを欲しない、その兼ね愛し兼ね利するを欲するものである。然らば何を以て天が兼ね愛し兼ね利することを欲するを知るか、天は人を愛し人を利するものを福し、人を惡み人を賊するものを禍とする、昔の聖王禹湯文武は天下の百姓を兼ね愛して率ゐて以て天を尊び鬼に事へ、その人を利することが多かつたから天は之を福し立てて天子となし天下の諸侯は皆之に賓事した、昔の暴王桀紂幽厲は之に反したがため天は之を禍して遂にその國を失はしめた、これによつて天が人の兼ね愛し兼ね利することを欲して相惡み相賊することを欲しないことが判ると(法儀)。之によつて墨子の宗旨は兼愛であつて、兼愛は即ち天の意志であると考へたことが明かである。兼愛を天の意志と考へたことは儒家が親愛の情即ち仁を以て天より人に賦命せられた自然の情だと考へたのと似てゐる、たゞ儒家は己を内省して純粹な心の情と見てゐるのに反し、墨家は之を功利的に見て相利することが伴つてはじめて兼愛を全くし

得るものと考へて居る點が違つて居る、さうして功利的の考へ方が儒と墨との分れる分岐點である。墨家はかく愛を功利的に考へた結果強本と節用とを力説して居る。曰く「吾れ之を聞けり、安居なきにあらず、我に安心なきなり、足財なきにあらず、我に足心なきなり、是の故に君子自ら難くして彼を易くす、衆人は自ら易くして彼を難くす……其難き所をなすものは必ず其欲する所を得、未だ其欲する所を爲して其惡む所を免るるを聞かざるなり」(親士)と、又曰く「志彊からざるものは智達せず、言信ならざるものは行果ならず、財に據りて人に分つ能はざるものは與に友とするに足らず、道を守ること篤からず物を辯ずること博からず、是非を辯ずること察ならざるものは與に遊ぶに足らず、本固からざるものは末必ず幾し」(脩身)と。之が即ち墨子の強本説であつて墨子は己の欲を節し自ら奉ずることを薄くし心を苦しめ身を勞して以て天下の爲につくさむと欲したのである。彼はまた節用を力説して「古の民は宮室を作ることを知らず、陵阜に穴居せり、聖人其身に害あるを以て宮室を作る、然れども宮室の制、其高さは潤濕を避くるに足り、其邊は風寒を禦ぐに足り、其屋は雨露を防ぐに足り、宮牆の高さは男女の禮を別つに足りて、財を費し力を勞して利を加へざるはなさず。古の民未だ衣服をつくることを知らず皮をき索をむす

ぶ、聖人以て人情に中らずとなし、婦人を誨へて絲麻を治め布絹を織りて民の衣となさしむ、然れども衣服の法、冬は軽く且つ煖かならしむるに足り、夏は軽く且つ清しからしむるに足りて、耳目の榮をなさず。古の民未だ飲食をつくることを知らず、素食して分處せり、聖人男を誨へて耕稼樹藝して以て民の食をつくらしむ、その食たるや以て氣を増し虚を充たし體を強くし腹に適ふに足る。古の民未だ舟車をつくることを知らず、聖人舟車を作りて民の事を使にす、然れどもその舟車たるや完固輕利にして重きに任へ遠きを致すべく、その財を用ゐる少くして其利をなす多し。男女は天地の情にして先王ありと雖も之を更むること能はず、上世の至聖必ず私を蓄ふと雖も行を傷らず、故に内に拘女なく外に寡夫なし、當今の君、その私を蓄ふるや、大國は千を累ね小國も百を累ぬ、是を以て男女時を失して民少し、君實に民の衆からむことを欲すれば私を蓄ふること節せざるべからず。凡そ此の五者は聖人の節儉する所にして小人の淫佚する所なり、節儉なれば則ち昌へ淫佚なれば則ち亡ぶ」(辭過)といつて居る。蓋し節用は儉で強本は勤である、勤と儉とは利をはかるための工夫に外ならぬ、さうして墨家が勤儉をすゝめて利をはからうとしたのは、兼愛の理想を實現するためには民の利をはかることを第一要件と考へたからである。かく

の如く利に重きをおいたのは儒教に於て未だ嘗て無かつたところで、ここが儒と墨との分岐点である。恐らく墨翟の時代は孔子の時代よりも社會の狀勢が變化して經濟問題が重要になつてきたので墨翟は經濟問題を重視して儒教を改造したのであらう。

以上は墨家の文獻中特に第一種の資料に本づいて考へた墨子の主張であつて、此等文獻中には子墨子の言と子禽子の言とが主に成つて居て、未だ墨家が分れて三派と成らない以前の說であると認められる。然るに墨翟の歿後墨家は分れて三派となつた、これを三墨といふ、所謂三墨とは韓非子の顯學篇に「墨子の死してより、相里氏の墨あり、相夫氏の墨あり、鄧陵氏の墨あり」といつたのがそれである。さうして上に述べた第二種の文獻がこの三墨時代の思潮を傳へて居る。

二三 墨

第二種の文獻三墨時代の思想の中心をなすものは矢張り兼愛篇と節用篇とである。兼愛は墨家の理想で、兼愛が天の意志であることを説くために天志篇があり、天の意志に同じて兼愛を實行せよと教ふるために上同篇があるが、此等は略、第一種の文獻にもあらはれ

て居る思想で三墨の特徴でない、三墨の特徴は兼愛の天志が鬼神によつて人間に傳へられると説く明鬼篇と、兼愛の理想に背反する戦争を排斥する非攻篇があることである。また墨家が節用を主張したことは上述の通りであるが、三墨に成ると節用を強調する餘り節葬と非樂とを力説した。單に兼愛と節用とを説くならば儒と必ずしも反對する譯でないが、儒は禮樂を以て人心を陶冶して人情の美點を發揚しようとするものであつて殊に喪禮を重んずるから、墨家が節葬を主張し非樂を力説するやうになれば儒と墨とは正反對に立つこととなる。又儒家に於ては天命を説くが三墨に成ると天命を排して非命説を唱へる。彼等は曰ふ、古來の歴史を回顧すると治亂は王者の政治によるもので天命によるものでない、また凡て有ると無きとを判斷するのは吾々人間の見聞によるのであるが、吾々は嘗て命を見たこともなく聞いたこともない、又もし命ありとすれば人間は命に安んじて努力をしなくなる、人間が努力をしなければ財用が足らなく成つて政治が亂れると。此三つの點から命の存在を否定せざるを得ぬといふが非命説の大略である。従つて非命説をかつぐ必要は人間を勤勉ならしめむが爲である、乃ち三墨の非命は強本説の餘波である。而して強本説を主張して勤勉なれとすゝめるだけでは儒と反對しないが、それが天命を否定する様にな

ればまた儒と衝突せずに居られぬ。かくて儒家が口を極めて墨家を排斥するにやうになれば、墨家も負けずに儒家を非難する、第二種三墨時代の文獻の終りに非儒篇の存するのはこれがためである。さうして儒家と墨家とはいつもはげしい論争をつづけてきたが、この論争の間には色々な詭辯が弄せられたらしく此等詭辯を正當に批判せなければならなかつた必要から墨家の間に論理學が發達する様に成つた。墨家文獻中第三種の文獻と呼んだのは即ちこの論理學派の記録である。この論理學派を支那では古くから名家と呼んでゐるが、所謂名家が崛起して隆盛を極めたのはやゝ後の時代に屬するから、吾人は今論理學派について語ることを差し控へて道家の記述に移らう。

註 (一) 後漢書張衡傳。

第五章 老子と其後學

一 老 子

儒家と墨家とはともに魯に起つた思想で、兩者は互に反對して居るが、其間に幾分相通

ずるところがある。然るに道家は宋に起つて鄭楚に波及した思潮で儒墨とやゝ趣を異にして居る、そこで道家思想は支那の思想でなく印度から輸入せられた外來思想であらうといふ學者もあるが、私は矢張り儒墨の思想が止揚せられて道家に成つたものと考へる。

道家の始祖は老子である、老子は名は耳、字を聃(又耽ともかく)といつて、史記にはこれを楚人だとかいて居るが、莊子の中に記された彼の逸事から察すると宋の沛といふ地方に居た人らしい。また史記によると孔子はかつて老聃に従つて禮を學んだ人だとかいて居て老聃は孔子と同時の先輩であるが如くに解せられるが、これは恐らく道家の末流が老子を孔子よりも偉い人だとするために作つた虚構の傳説で、此種の傳説は猶莊子の天道篇や天運篇にも存して居るが、此等の篇は莊子の中でも比較的新しい文章で秦漢の際に近いものだと推定されるから、史記が採用した孔子問禮の傳説も恐らく秦漢に近づいてから出來た寓言で左程古い傳説でなからう。史記はまた老聃の子孫を列記して最後に老聃から八代目の裔にあたる解といふ人が膠西王邛の太傅と成つたことをかいて居るが、膠西王邛は漢の景帝の三年(西紀前一五四)に死んだ人であるから、かりに一代を三十年として逆算すると老聃は西紀前一五四より二百四五十年前即ち西紀前四〇〇年前後の人となつて孔子

より約百年程後の人と解せられる。また史記によると孔子の子孫は漢の武帝の頃までに十
三代を數へて居るが老子の子孫は景帝の頃までに僅か八代しかない、これによつて考へて
も老子は孔子より少くとも百年位は後の人でなければならぬ。従つて老子の年代は孔子の
孫子思や墨子と略、同じ頃でそれよりもやゝ後輩であつたらう。^(三)

史記によると老子はその晩年周を辭して西遊するにあたり關守の喜といふ人の請に従つ
て道德經五千餘言をかき残したとあつて現在も老子道德經といふ上下二卷の本が存在する
が、これも其内容から推測すると老聃歿後百二、三十年をへた後で、老子の後學が口誦に
よつて傳へて居た言葉をあつめて編纂したものらしく、その中には可なり後の思想が混入
して居る。そこで老聃其人の思想を考へるためにはその中から古いと思はれる部分を摘出
して研究しなければならぬ。^(四)

儒家の開祖孔子は人間道德を説くことを主眼としたもので、人間の道德が天から賦命せ
られた人間の心の本質に本づいて居ると説くところに僅かに哲學的な考へを示して居り、
墨家の祖墨翟も同じ意味を兼愛が天志に本づくといふ語で説明して居るに過ぎないが、老

子は更に一步をすすめて人間の道は天の道に隨順する所に存するので、その根本は即ち天
道であることを力説して居る。

道の道とすべきは常道にあらず、名の名とすべきは常名にあらず、名無し、天地の始
めは、名あれ、萬物の母にこそ。^(老子第一章)

といつた一節は儒家の高調する仁道や墨家の力説する兼愛は普遍恆久の道即ち常道ではな
くして、單に或る時代に適應する教にすぎない。眞の常道は絶對的のもので一時的のもの
相對的のものでない、凡て人間の知識は相對的のもので、人間の言葉即ち名は相對的のも
のを説明するに足るが絶對的の常道を説明することができない、そこで相對的な現象即ち
萬物については各、其名が存在するが、天地の始め即ち絶對的な常道に對してはこれを説
明する名がない、従つて儒家の説く仁道墨家のいふ兼愛も既に相對におちて居るから常道
でないといふのであつて、儒墨の道を止揚して絶對的な常道を説いて居る。然らばその常
道は抑も如何なるものであるか。曰く、

物あり混成し天地に先つて生ず、寂たり冥たり、獨立改らず、周行して殆びず、以て
天下の母となすべし、吾れその名を知らず、之を字して道といひ、之を名けて大とい

ふ。(老子第二十五章)

と。これによると老子の道は天地萬物の本源であつて、人間道德のやうな小さいものではないからこれを「大」とも呼ぶ。然しこの道は人間の認識を超越した實在であるから、人間の言葉で形容することができない。そこで老子は

之を視むとするも見えず名けて夷といふ、之を聽かむとするも聞えず名けて希といふ、之を搏へむとするも得ず名けて微といふ、この三者の致詰むべからざる故より混じて一たり。(老子第十四章)

といつて居る。即ち老子の道は吾人の視覚を超越し、聽覚を超越し、又觸覚を超越した實在で、唯一無二なる存在である。そこで老子はまた道を「一」とも呼んでゐる。

一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず。(老子第四十九章)

昔の一を得るもの、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、神は一を得て以て靈に、谷は一を得て以て盈ち、萬物一を得て以て生ず。(老子第三十九章)

右二章に於て一と呼ばれたのは即ち道の代へ名である。道が「一」と呼ばれまた「大」と名けられるのは萬物の本體たる道が數に於ては唯一の存在で、量に於ては最大無限の實在

であることを意味する、従つて老子の哲學は一元論で、この一元の本體は萬物に周く行きわたつて居る普遍的なものであるから大とも呼ばれるのである。かく道は萬物に周く行きわたる普遍的な、また獨立して改ることなき恆久的な、唯一無二なる實在であるが、それは又人間の認識を超越したものであるから、人間の言葉では説明ができない。さりとして之を説明しなければ他人に悟らしめる方法がない、そこで老子は之を説明するために「常」「無」「有」の三字を以てした。所謂「有」とは現象界即ち萬物を形容した語で、現象は吾吾が認識し得る所のものであるから之を「有」といつたのである。然るに道は吾々の認識を超越した實在で吾人の言語を以て形容することができない、強ひて形容しようとするれば「有にあらざるもの」即ち「無」といふより外はない、そこで老子は

其上皦かならず、其下昧ならず、繩々として名くべからず、無物に復歸す、是を無狀の狀無象の象といひ、是を惚恍といふ。(老子第十四章)

といつて居る。萬物の本體たる道は吾々の認識を絶して居るが、それから顯現した現象は明かに存在するから道の存在は否定し得ない、然し此道を形容しようとしても繩々として名狀すべき語を知らぬ、強ひてこれを名狀しようとするれば、現象界の萬物でない實在即ち

「無物」といふ語に歸する、「無物」とは畢竟名状のできない状形容のできない形即ち「無状の状無象の象」といふ意である。かくの如く老子は道を形容するに「無」の字を以てしたが、「無」とは「有にあらざるもの」といふ意味で空無の義でない、そこでこれを肯定的な言葉で形容するならばこれを惚恍とでもいへよう。

道の物たる惟れ惚惟れ惚、恍たり惚たり、其中物あり、惚たり惚たり、其中象あり、窈たり冥たり、其中精あり、其精甚だ眞、其中信あり。(老子第二十一章)

ここに惚恍といひ窈冥といつたのは無状の状無象の象を肯定的に言はうとしたものにすぎない。さうしてこの惚恍窈冥の中に精妙眞實な作用があつて、その作用が現象となつて現れるのだから、現象は柳緑花紅春秋の時節を違へずに動いてゐるのである、其中精あり其中信ありといつたのは即ちこの意味である。要するに老子は道を「無」の字で説明して居るが、それは空無の意味でなくして人間の認識を超越した實在であるといふ意味である。然らば認識を超越した道が空無でないことは如何にして悟り得るか、吾々は之を現象の存在によつて想像することができるのである。

夫れ物は芸々たるも各その根に歸る、根にかへるを靜といふ、これを復命といふ、復

命を常といふ。(老子第十六章)

といふ一節は尤もよくその意をいひあらはしてゐる、即ち現象界の萬物は芸々として生成變化してゐるが、いつしかまたもとの本體にかへる、この萬物が生成して變化し遂に其本體にかへるといふことは自然の運命であつてこの命に隨順することが復命である、さうして萬物が命に復してゐることは古今を論ぜず東西を論ぜずいつも行はれて居て永久不易の眞理であるからこれを「常」と説明すべきである。さうしてその恆久不易の眞理が即ち道の精妙眞實な作用であつてこの作用があるがために道を又「常道」ともいふことができるのである。従つて道は超認識的の實在であるが現象を超越した存在ではなく現象が即ち道の作用の發現に外ならぬ、要するに「常」「無」「有」の三字は道が如何なるものであるかを説明するための言語であつて、「有」は現象界の差別的存在を意味し、「無」と「常」とは無差別絶対の本體を説明するものである。

凡ての現象は道から現れた存在で、道そのものの作用に外ならぬ、然し人間はこの現象を相對的に觀察し、高下を差別し、難易を分つて、この差別的見解のもとに凡てを考慮してゐる。老子が

有と無と相生じ、難と易と相成し、長と短と相形し、高と下と相傾し、音と聲と相和し、前の後と相隨ふ。(老子第二章)

といつたのは現象界の存在がすべて差別であることを説いたのである、吾々の知識からいへば現象界の萬物は皆斯の如く差別されて居る、然しこれは大道周行の過程にあらはれ變化を切り離して觀察するからで、道そのものからいへば凡て單獨に存在するものでない、實に

禍は福の倚る所、福は禍の伏する所。(老子第五十八章)

といふべきである。然るに人は禍福を引離して禍をさけて福につかむとして居る、さうしてこれがため競争が起り禍亂が生じて、各自がその自然の運命に隨順することができない。これは甚しく道にそむいた行動といはなければならぬ。この道にそむいた行をさけるために老子は濡弱謙下の方法を教へて居る。即ち人間の認識は凡て差別的で差別せずには何物をも認識し得ない、然しこの差別的知識に本づいて動くことは道の自然から遠ざかることである。乃で差別的知識に本づきながら道の自然に歸隨し得る方法は人がいつも高きをさけて卑しきにつき、榮譽をすてて垢辱を守り、強剛を辭して柔弱に就くことである。そ

こで老子は

其雄を知つて、其雌を守れば、天下の谿となる。其白を知つて、其黒を守れば天下の式となる。其榮を知つて、其辱を守れば天下の谷となる。(老子第七十章)

弱の強に勝ち、柔の剛に勝つは、天下知らざるなきも能く行ふなし。(老子第七十八章) 上善は水の若し、水善く萬物を利して争はず、衆人の惡むところに處る、故に道に幾し。(老子第七十八章)

などいつてゐる。これが即ち老子の處世術で、濡弱謙下の説である。

二 關 尹

老子の後學は其數可なり多かつたらしいが、その中特に有名なのは關尹と列子と楊朱とである。これ等三人の中關尹と楊朱とは老子に親炙したらしく、列子は未だ老子に會見し得なかつたが關尹を通じてその影響を受けたらしい。この三人はいづれも老子の學を祖述して居るが、其主張するところは多少逕庭がある。呂氏春秋不二篇に「關尹は清を貴び、列子は虚を貴び、楊生は己を貴ぶ」といつたのは最も簡單に三子の主張の特徴を説明して

居る。

史記によると關尹喜は周秦の國境の關所番をして居た男で、老子が周から秦地に隱遁しようとした際老子について道德經五千言を受けた人だといつて居るが、道家の文獻から推測すると矢張り宋鄭の地方に居た人らしく、老子に直接教を受けた様である。その著作として現今關尹子といふ書物が九篇あるが、それは後世の僞作で信ずることができない。従つて關尹の學説を窺ふべき直接資料はないが、幸に莊子の天下篇に此人の言を引いて

己にありて居ることなければ形物自ら著はる。其動くこと水の如く、其靜なること鏡の如く、其應ずること響の如く、芴乎として亡(忘)るるが如く、寂乎として清(靜)なるが如く、同じて和し得て失ひ、未だかつて人に先んぜずして常に人に隨ふ。

といつてゐるのによつて彼の考へを知ることが出来る。之によると凡て人は我執さへなければ自然の妙用を現し得るもので、人は宜しく水の如く鏡の如く無心になつて萬事に應じ、芴乎として忘れたるが如く、又寂乎として清であるべきだといふことが關尹の主張であるらしい。さうして此中に「寂乎として清なるが如し」とある清の字は呂氏春秋に所謂「關尹は清を貴ぶ」の清の字で、この清の一字が關尹學説の中心をなすものである。然らば清

の一字は何を意味するか、一體清の字は靜の字と同音で古書に通用された例が多く、上に引いた關尹の語にも「寂乎」の二字で「清」の字を形容して居るから、此場合清は靜の假借字であるに相違ない。さうして亢倉子に「心正平にして外物の誘ふ所とならざるを清といふ」と説明して居るのと思ひ合はすと、外物のために心が誘はれないこと、語を換へていへば心が物欲のために亂されないことを清(靜)といつたものであることが判る。即ち關尹は老子が濡弱謙下を處世の箴言とせよと教へて、人はすべて剛強をすてて柔弱により榮高をさけて卑下に就けと諭した教訓を、主觀的な標準に翻譯して人間の欲を離れることが自然の大道に隨順する所以だと説いたものらしい。

三 列 子

列子名は禦寇、鄭の圃田にかくれて居た隱士で、鄭の繆公時代(西紀前四二二—三九六)の人だといはれてゐる(繆公漢書には繆公(五)に作り、史記には繆公(五)に作る、繆と繆とは同音相通ず、繆は繆の誤りであらう、裴駰集解に一本繆に作るとある)。列子の說符篇と莊子の讓王篇とに列子が鄭の子陽の招聘に應じなかつた物語をのせて居るが、子陽は繆公の二

十五年(西紀前三九八)に死んだ人であるから、この傳説に従つても彼が繆公時代の人であることは明かである。従つて彼の生存年代からいへば老聃と同人の後輩であるらしいが直接老子に學んだ様な記録はのこつて居ない、たゞ列子の黃帝篇に彼が關尹と物語つて居る記事があるから、恐らく關尹を通じて老子の思想を傳へ學んだのであらう。

列禦寇に関する文獻としては現在列子八篇が残つて居る。列子八篇は可なり駁雜なもので後世の僞作であらうと疑ふ學者もあるが、然しその中には古い材料があつて適當に分解して考へることによつて列禦寇の思想を髣髴することが出来る。

老子は現象の本源を道と呼んで道が萬物を生ずと説明してゐるが、列子は道をまた太易と名けて太易が天地萬物を生成する過程を説明して居る。所謂太易とは氣形質の三つが渾倫として融合して居る實在で、これを視むとするも見られず、これを聽かむとするも聞えず、これに循はむとするも得がたき實在であるから之を太易と名けるのだと説明して居る。蓋し太易の易の字は老子が「之を視て見えず名けて夷といふ」といつた夷の字と同音相通ずる字で、老子が道の視覚を超越して居ることを形容した夷の字を取つて、列子は直ちに道の代へ名とし之を太易と呼んだものであらう。さてこの太易が變化して氣形質が分れ清

輕なものが上つて天となり、濁重なものが下つて地と成り、沖和の氣が人となり、天地が精を含んで萬物が化生するといつて居るが、これも老子が「一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず」(老子第四十三章)と云つたのを少しく精しく説明したにすぎない、従つて列子の哲學は老子のそれに比して大した進歩も見られないが、その處世法に於ては特に虚を貴ぶといふ點に新味を加へてゐる。呂氏春秋が「列子は虚を貴ぶ」と評したのはこの點を指すのである。列子天端篇に

或人子列子に謂つて曰く、子奚ぞ虚を貴ぶと、子列子曰く、その名を非するは靜に如くなく虚に如くなし、靜にして虚なれば其居を得べし、取り與ふればその所を失はむ。

とある一條はよく其貴虚説を説明して居る。ここに「名を非する」といつたのは人間の分別知慮をすてることを意味するのであつて、人間が知慮分別をすてる爲には第一靜即ち欲をはなれること、次に虚を守ることである。虚を守るとは心を虚しくして是非利害の念をさることである。従つて列子が虚を貴ぶといつたのは是非の判斷即ち知的判斷をすてるといふ意である。列子の師關尹は靜を貴んで欲をすてよと教へたが、列子は人に欲の起るの

は先づ是非の分別がはたらくからで、もし人間がこの分別を去り得たならば欲も起り得ない筈であると考へ、關尹の貴靜説に一步をすゝめて貴虚を唱道したのである。

四 楊 朱

楊朱の傳記も頗る明晰でないが、列子の黃帝篇に楊朱が南方沛の地に遊んで老聃の教をうけたといふ逸話をのせてゐるから、彼も亦老聃と並時の人で道家の思想をついだ人であることが判る。その著述も單獨に残つて居るものはないが、列子や莊子や韓非子等にその言説が散見して居り、殊に列子には楊朱篇があつて、この中に可なり多くの記事が含まれて居るから、其思想の大略は想像することが出来る。又淮南子の汜論訓に「全性保眞、物を以て形を累さざる、楊朱の立つる所也」とあつて、これによると彼の主張は全性保眞の四字にある。所謂全性保眞とは人間の本性を保つて害はない様にすべきだといふ意味で、之を列子楊朱篇に

太古の人生の暫く來るなるを知り、死の暫く往くなるを知る、故に心に從つて動いて自然に違はず、好むところ當身の娛去る所にあらず。故に名の爲に勸むる所とならず

性に從つて遊んで萬物に逆はず、好む所死後の名、取る所にあらざるなり。故に刑の及ぶ所とならず、名譽先後、年命の多少は量る所にあらざるなり。

とあるのと比較考察すると、彼は名譽貴賤年命等は人間の本性でなくして、當身の娛即ち肉體的の欲望を満足させることが性を全くする所以だと考へたらしい。又同じ篇に

生民の休息を得ざるは四事の爲なり、一は壽の爲にし、二は名の爲にし、三は位の爲にし、四は貨の爲にす、此の四者を有するものは鬼を畏れ人を畏れ威を畏る、此れ之を遁人といふ。命に逆はず何ぞ壽を羨まむ、貴を矜らず何ぞ名を羨まむ、勢を要めず何ぞ位を羨まむ、富を貪らず何ぞ貨を羨まむ、此れ之を順民といふ。

といつて居るのによると彼は壽と名と位と貨との四つを以て人間の本性にそむく外誘と考へたらしく、從つて儒家が仁義を説いて人を導くのは美名をかりて人性を賊するものだと説き、又墨者が身を苦しめて天下のために勤めることを愚なことだと排斥して居る。要するに楊朱は人間の本性はたゞ色食の欲であつて、人は他人のために謀らず又他人を害ふことなく只自己の欲を満足せしめるがよいと主張したのである。これは一見老子の思潮と相容れない様にも見られるが、實は老子が自然に隨順することを以て人間の道だと考へた説

をうけついで、自然の道が人間に現れて居るのは色食の欲であると解釋して、これを満足せしむることが、自然に隨順なる所以だと考へたものであるから、彼も亦道家の一派であるのである。

之を要するに老子の後學關尹列子楊朱の三人はその哲學に於ては皆老子と同じであつたが、其處世法を説くに及んで或は清を貴び或は虚を重んじ或は己を貴ぶといふ相違を生じたものであるらしい。

註 (一) テリアン・ド・ラクーペリーの「支那文明西方起源論」の說。(二) 清姚姬傳老子章義序。(三) 拙著老子原始第一章。(四) 同上。(五) 拙著老子と莊子七九頁參照。(六) 拙著老子原始附録列子宛詞參照。

第六章 稷下の學

一 齊の稷下

これまでは大體西紀前五〇〇年頃から三五〇年頃に至る約百五十年間の思想界の大勢を

のべたのであつて、此期間内に於て墨家は比較的ひろく傳はつて居たらしいが、儒家は魯衛を中心として黄河以北の地に傳はり、道家は宋楚を主として黄河以南の地に勢力があつたらしい。然るに西紀前三五七年に齊の威王が即位し在位三十八年で宣王が之に代り宣王は在位十九年で西紀前三〇一年に薨じたが、此間五十七年間は齊が最も繁榮した時代で當時齊の都城は文化の中心學者の淵藪といはれて居た。齊が北方山東の地に據つてかくまで繁榮したのは威王宣王の二王が聘をあつくして天下の學士を招いたためで、此頃齊にあつまつた學士は七十餘人の多きに及んだといはれて居る。當時の齊の都城は今の山東臨淄の地で、都城は周圍五十里、十三門を開き、其南門を稷門と呼んだ、これを稷門と名けたのは都城の南門が淄水をへだてて稷山に對して居たためで、當時都城に集まつた學士達は立派な邸宅をこの稷門の下に賜はつて、實際の政治には手づさはらずに列大夫の優遇を受けて居たから、史家は彼等と呼んで稷下の士といひ、また彼等の學説を綜括して稷下の學と呼んでゐる。

さて此頃稷下に遊んだ學者中著名なものは儒家では孟子が鄒から齊に赴いて宣王に見えて居り、墨家では宋攄尹文があり、道家では環淵があつて、孟子の學は一轉して公羊春秋

の學となり、環淵の學は田駢慎到を呼び起し、而して墨家の影響は晏子春秋にその片影をのこしてゐる。之を要するに稷下學間の特徴は從來地理的に色分けされて居た思想が此時代に一所に集まつたがため、互に影響して折中の傾向があらはれて居ることと、異つた思潮が流れ合つたため議論が八釜しく成つて居ることとにある。

二 孟子

稷下學士を概観するため先づ孟子について一瞥を與へる。

孟子名は軻、鄒人で初め子思の門人に學び、學成るの後、梁の惠王に遊説したが、間もなく惠王が薨じて襄王がこれに代るに會ひ、襄王の人となり愛相をつかして齊に遊んだ。當時齊は威王が死んで宣王が即位したばかりの時、王は天下の名士を己の下に集めようと志して居た際であるから心からこれを歓迎したらしいが、宣王が燕を征伐するに及んで其志が通じなかつたため遂に齊を辭して宋に赴き滕に遊び又魯に仕へようとしたが志を得ずして、晩年故郷に歸つて専ら門人の教育につとめたらしい。彼の言論を録したものに孟子七篇(三)があつて、これによつてその考への大略を髣髴することが出来る。

孟子は墨子の學と道家の一派楊朱の説が流行した時代に出でて、孔子の學をつぎ、楊墨を排撃して孔子を宣揚することをもつて自己の任と信じてゐた。「天下の言楊に歸せざれば即ち墨に歸す、楊朱は我が爲にす、これ君を無みするなり、墨子は兼ね愛す、これ父を無みするなり、父を無みし君を無みするはこれ禽獸なり、楊墨の道やまざれば孔子の道あらはれず、吾れこれがために懼れ、先聖の道をまもり楊墨をふせぎ淫辭を放ちて邪説をして作るを得ざらしむ」(滕文公章上)といつた彼の言に徴しても其志が何處にあつたかを察することができる。

彼は子思の門人に學んで孔子に私淑し孔子を學ばむことを願つて居た。従つて其説く所は孔子の學を祖述して發展せしめたに過ぎない。孔子の道は仁であつて仁を完成するため忠恕の法が教へられたが、孟子もまた孔子の説をうけついで「強恕して行ふ、仁を求むるこれより近きはなし」といつて居るが、孟子は更に一步をすゝめ忠恕の法を基礎づけるために性善説を唱へた。

論語によると孔子はかつて性を説かなかつたらしく、従つて性善説は全然孟子の創説であるやうにも考へられるが、實際は孟子は孔子の天命の説を改造して性善説としたにすぎ

ない。孔子の天命は天から賦命されたものといふ意味で、主観的には吾々人間の心の中に先天的に植ゑつけられた道德心を意味するが、客観的には吾々の遭逢する運命をも意味する、孔子が「命を知らざれば以て君子たるなきなり」といはれた命は即ち前義に當るが、その意に叶はないとき歎息して「命なるかな」といはれた場合の命は後の義に屬する。然るに孟子は孔子の命を分つて二つの概念に區別した、即ち其主観的な方面、人間の道德心をあらはすには性といふ字を以てし、其客観的な方面即ち運命の意を示すには命の字を以てした。従つて孟子の性は孔子の命を少し局限したものである。

孟子はかくの如く性と命とを區別して人の性は善なるものだと主張して居る。然し性は其字の構造から考へても人が生れると同時に賦與された心性を示す字で、勿論道德的の欲もあらうが又反道德的の分子も含まれないとも限らぬ、然るに孟子は何に本づいて人性が善であると断定し得たか、それを明かにするには孟子が人の精神作用を如何に解して居たかを理解する必要がある。孟子は人の精神作用は心と耳目の官によつて營まれるものと考へて居たらしい、即ち孟子によると心の官は内にあつて思ふ作用を爲てゐるが、耳目の官は外物の刺戟を受けて之を感覺する作用を爲て居る、さうして人が外物の刺戟をうけて

之を感受するとき必ず欲がともなふもので、もしこの欲に順つて行動して心の判断を顧みないならば種々な罪惡が生ずる、これに反して心の官はたゞ内に思ふだけで、人がもし内に思つて欺くことがなければ罪惡は起らない筈である。従つて人間の心それ自身は善であるが、それが外物の欲に牽かれるとき始めて惡が生ずるのである。惡は外物の欲にひかれることによつて生ずるものであるから心の本性ではなく、心の本性には善惡を判断する良知と惡をすて善につかうとする良能とが具備してゐる。人の心に先天的にこの良知良能があるからして人は自ら内省することによつて善惡を直覺することができ、またその直覺したところを推し及ぼして仁道を完了することができるのであつて、これが即ち忠恕の法である。従つて孟子の性善説は孔子の説いた忠恕の法を基礎づけるための説明であるといひ得る。

然らば孟子の所謂善性なるものは如何なるものであらうか。孟子はいふ、「人は生れながらにして惻隱の心と、羞惡の心と、恭敬の心と、是非の心とを持つて居る、惻隱の心は仁の端、羞惡の心は義の端、恭敬の心は禮の端、是非の心は智の端で、凡て人の形體に四肢が附屬してゐる如く、心の内に此四端が具備して居るから、人は此四端を擴充して行け

ば自然立派な仁義禮智の四徳と成る筈である、従つて仁義禮智の四徳は外部から借りて來て我を飾るのでなくして我が心の内に先天的に具備してゐる徳性である。我等は長壽や富貴を希望する、然し我等は如何程努力しても財産を作ることができず又長命を保ち得ない場合がある、これは生命や財産が我以外に存するもので、これを得ると得ないとは運命によつて定まるものであるからである。これに反して仁義禮智の四徳は外部に存するものでなく我心の内に具備する徳であるから、何時でも之を直覺し實行することができるのである」と。これによつて之を考へると孟子の所謂善なるものは仁義禮智の四つであつて、之を直覺し實行し得る能力を良知良能と稱し、人の心に先天的にこの四徳を直覺し實行し得る力が具はつてゐるがために人性を善だと主張したのである。

孟子によると、人性は善で、惡は耳目の官が外物を感受して心を誘ひ欲を起さしめるから起る。即ち心は内に省みるとき何等の罪惡も起さぬが、物欲に誘はれると惡を生ずる、従つて心は善なるもので惡は外物によつて起る。そこで人間の修養には、(一)積極的に良知良能の力を發揮せしめる様にする事と、(二)消極的に耳目の官を心の命に従はしめる様につとめることとの両面が必要である。さうして第一の目的に應ずるために「存心」が説か

れ、第二の要求に應ずるために「求放心」が説かれて居る。所謂「求放心」とは

仁は人心なり、義は人路なり、其路をすてて由らず、其心を放つて求むることを知らず、哀いかな。人雞犬の放つあれば則ちこれを求むることを知るも、放心あるも求むるを知らず。學問の道は他なし、其放心を求むるのみ。(告子上)

とあるのによつて其意を悟ることができ。蓋し放心とは心が外物の欲に牽かれて正當な判断ができなくなつたのをいふらしく、「放心を求める」とは心をして外物の欲に暗まされない様にする事である、語を換へていへば欲を寡くすることである、そこで、孟子は心を養ふは寡欲より善きはなし、その爲人寡欲なれば(心を)存せざるありと雖も寡し。その爲人多欲なれば(心を)存するありと雖も寡し。(盡心下)

といつてゐる。蓋し寡欲は放心を求める爲の工夫で、放心を求めるといふことは人間の本性を失はしめない様にする事である。

次に「存心」については

孟子曰く、君子の人に異なる所以のものは其心を存するを以てなり、君子は仁を以て心を存し禮を以て心を存す。仁者は人を愛し禮あるものは人を敬す、人を愛すれば人

も恆にこれを愛し、人を敬すれば人も恆にこれを敬す。此に人あり其我を待つに横逆を以てすれば即ち君子必ず自ら反る、我必ず不仁なるべし、我必ず無禮なるべし、(然らずんば)此のもの奚ぞ至るべけむやと。(離婁下)

といつて居て、これを熟讀玩味すると心を存することは畢竟自ら反ることである、自ら反ることは語を換へていへば身に反みて誠あらしめることである、そこでまた

孟子曰く、萬物皆我に備はる、身に反みて誠あれば樂みこれより大なるはなし、強恕して行ふ仁を求むるこれより近きなし。(盡心上)

ともいつて居る。此處に誠と恕とが對用されて居るのは論語に忠恕といはれたのと同じ意味で誠は即ち忠の意である、従つて誠とは自ら己の心を内省し偽らないことである。孟子は人間道德の法則は凡て我が主觀に具はつてゐると考へて居るから人は自ら反みて誠あることによつて、善惡を直覺し得るものと信じたのである、さうしてこの道德性は天から賦與されたものであるから

誠は天の道也、誠を思ふは人の道也。(離婁上)

といひ得るのである。要するに心の本性を存して良知と良能とを發揮せしめる積極的の工

夫は誠であつて、本心の放失をふせぐ消極的方法は寡欲である。さうして誠の工夫は孔子の忠を繼承して儒家本來の修養法であるが、欲を抑へて寡からしめよと説いたのは、從來の儒教に見えない點で、寧ろ道家の主張に似て居る、孟子は或は道家の説をも參酌したもののかも知れぬ。

孟子は人には先天的に道德性が存して、之を直覺しこれを實踐することを人間の道だと信じた人で、政治も亦此道德に本づくべきだと考へて居る。従つて彼の政治論は社會を改造して人民の福利を増進しようとするよりは寧ろ人間の心性を陶冶して平和な心持を作らうと考へて居る。そこで彼は梁の惠王に見えたとき利を離れて仁義によるべきことを強調し、次いで齊の宣王に對しても齊桓晉文の覇道を斥けて、宜しく民を保して王たるべきだと諭してゐる。所謂民を保して王たるべきことは徳を以て民を治めることで、必ずしも大國によらなければならぬ筈がない。そこで孟子は齊梁の大國に志を得なかつた後、滕の文公によつてその理想を行はうと考へて文公の爲に政治の大綱を示して居るが、それによると彼は第一學校を興して人倫を教へることと、第二井田法を實施して租税を輕減することとの二つを尤も重要視して居る。さうして第一の教育に關しては契が堯の司徒と成つて五

倫即ち父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信を教へたのを理想とし、第二に井田法は文王の治を理想としてゐる。

之を要するに孟子は當時を風靡した楊朱墨翟の學に反對して、孔子を祖述し之を發展せしめて一家をなした人で、其思想史上に於ける功績は第一孔子の命の概念を分析して性と命との二つとなし、性善論を主張して孔子の道德論を基礎付けたこと、第二孔子が周公を理想としたのに對し彼は文王を理想として明確な政治的抱負を示して居ることとの二つをあげることができる。

註 (一) 史記田敬仲完世家。(二) 史記孟子荀卿列傳。(三) 漢書藝文志によると、孟子の書は十一篇であつたらしいが、今残つてゐるのは七篇だけである。今本は後漢の趙岐が十一篇本の外書四篇を削つて内書七篇だけを残したものである。

三 春秋の學

孟子についていま一つ注意を要することは、彼が春秋を尊重したことである。論語によると孔子が經典として引用してゐるのは詩と書との二經だけであるが、孟子は詩書の外に

又春秋を稱引してゐる。孟子によると春秋は主として齊桓晉文の事蹟をかけた歴史で、もとは史官の手に成つた記録であるが、孔子は之を改修して隱微の間に褒貶の辭を用ゐて儒教の大義を寓するやうにしたもので、孔子自らも、その義は則ち丘竊に之を取るといつて居られる(離婁下)。さうして孔子が春秋を作られた動機は、當時世道が衰へて邪說暴行が續々として起り、臣にして其君を弑するもの子にして其父を弑するものさへあらはれるに至つたので、孔子は之を筆誅するために春秋を作られたのであるが、孟子の時代も亦聖王作らず諸侯は放恣にして處士横議し、楊朱墨翟の言が天下を風靡して居た、そこで孟子は孔子が春秋を作られた精神をうけついで、先聖の道を閑りて楊墨を距ぎ淫辭を放つて人心を正さうとするのであるといつてゐる(滕文公下)。これによると孟子生涯の努力は全く春秋の精神をうけついでたもので、彼が春秋を尊重したことが判る。さうして孟子が尤も永く留まつたのは齊であるから、齊に春秋の學が傳はつたらうと思はれる。

漢書の藝文志によると春秋を解釋した傳に、左氏・公羊・穀梁・鄒氏・夾氏の五家があつたといふが、その中公羊と鄒氏とは齊に起つた春秋説であらうと想像せられる。

現存する春秋公羊傳を通覽するとその中に公羊家の先師の説を引いて居るのが眼につく。

これ等先師の名を拾ひあつめると(一)魯子、(二)樂正子春、(三)子沈子、(四)子公羊子、(五)子北宮子、(六)高子、(七)子司馬子、(八)子女子の八人がある。この中第一の魯子は曾子の誤りであるらしく、第二の樂正子春は曾子の門人である。第三の子沈子は何人であるか不明であるが、第四の子公羊子は公羊春秋の傳統をついだ學者で、公羊傳の疏に引かれた戴宏の言によると公羊高・公羊平・公羊地・公羊敢・公羊壽と代々傳承された家であることが判る。しかし公羊といふ姓は公羊春秋の傳系以外餘り見當らぬ姓で、僅かに禮記の檀弓篇に公羊賈の名をとどめてゐるにすぎない。さうして清儒洪頤煊はこの公羊賈は論語の公明賈のことで、羊と明とは古音が近いから通用されるのだと説明してゐるが、恐らくさうであらう。果してさうであれば公羊傳系の公羊高は公明高で曾子の門人であり、公羊地は孟子が引いた公明儀であらう、儀と地は古音が近い。従つて以上の諸人は曾子から孟子に至るまでの公羊學を傳へた人々である。次に子北宮子と子司馬子は何人であるか明かでないが、北宮と司馬とは齊に多い姓であり、高子は孟子に學んだ人だといはれてゐるから、これらは孟子が齊に遊んだ後、齊に於て公羊春秋説をうけついでた人々であらう。果して然らば公羊春秋説は孟子遊齊の後、齊に傳はつたことが判る。王應麟の困學紀聞によると春秋公羊傳には齊

の方言が多いといつてゐるが、これも亦公羊説が齊に行はれた學たることを傍證するものである。

更に公羊傳の内容をしらべると、その開卷第一に

元年とは何ぞ、君の始年なり。春とは何ぞ、歳の始なり。王者熟ぞ、文王を謂ふなり。曷爲ぞ先づ王といひて後に正月といふ、王の正月なればなり。何ぞ王の正月といふ、一統を大とするなり。

とあるが、公羊が文王を尊ぶのは孟子が文王の治を理想としてゐるのに似てゐる。その他公羊傳の中には孟子の文を敷衍したらしく見える文章が所々に散見するから、公羊學は孟子の影響が齊にのこつたものに相違ない。

次に春秋鄒氏傳は前漢末に亡んで傳はつて居ないから明瞭なことはいへぬが、漢の王吉がこの學に通じてゐたといはれ、且つ王吉が宣帝に上つた上疏中に

春秋の一統を大とする所以は六合同風、九州共貫すればなり。(漢書王吉傳)

といふ一節があつて、その「一統を大とする」といつた語が公羊の説と同じであるから鄒

氏傳は公羊傳と同じ思想らしく、その下に又「九州共貫」といふ文字が出てゐるのは鄒衍の九州説を想像せしめるから、鄒氏傳なるものは鄒衍の流を汲んだ春秋説であるかも知れない。清末の學者廖平の公羊補證凡例に

鄒子齊に遊學して海外九州の學を傳ふ、公羊家法と同源、中國より以て海外人の睹ざる所を推し、當時より上天地の始を推し、所謂小を驗して大を推すは、即ち伯より以て皇帝を推すなり。云々、

といつたのは公羊春秋と鄒衍の五行説九州説との間に類縁を示したものであるが、更に春秋鄒氏傳が公羊と同じ考へであることを想ひ合はすと鄒氏春秋が鄒衍一派の所産で、此れ亦孟子の影響をうけて齊に發達した春秋説であらうと思はれる。

四 鄒 衍

鄒衍は又騶衍ともかかれる、齊人で稷下に遊び、後に燕の昭王の師となり、又趙に赴いて平原君に信用されたといふから、孟子よりはやゝ後の人で、孟子の影響を稷下でうけたらうと思はれる。漢書の藝文志には鄒衍の著作として、鄒子四十九篇と鄒子終始五十六篇

とをあげてゐるが、今は傳らぬ。しかし史記の孟子荀卿列傳に彼に言及してその學説を紹介してゐるから、これによつてその大略を知ることができる。

騶衍有國者の益淫侈にして徳を尙ぶこと大雅の之を身にいましめ施して黎庶に及ぶ若くなる能はざるを見る、乃ち深く陰陽消息をみて怪迂の篇、終始大聖の篇十餘萬を作る。その語閎大不經、必ず先づ小物を驗し推して之を大にして無垠に至る。先づ今より以上黃帝に至るまで、學者共に述るところ大に世と盛衰するを序し、因つてその禮祥制度をのせ、推して之を遠くして天地未だ生ぜず窈冥考へ原ぬべからざるに至る。先づ中國名山大川通谷禽獸水土の殖する所、物類の珍とする所を列し、因て之を推して海外人の睹る能はざる所に及ぼし、天地剖判以來五徳轉移して治各宜ありて符應かくのごときを稱引して以爲らく、儒者の所謂中國とは天下に於いて乃ち八十一分してその一に居る。中國名けて赤縣神州といふ、赤縣神州の内自ら九州あり、禹の九州を序する是也、州數と爲すを得ず。中國の外赤縣神州の如きもの九、乃ち所謂九州なり、是に於いて裨海ありて之を環る。此の如きもの九、乃ち大瀛海ありてその外を環る、天地の際なりと。その術皆この類也、然どもその歸を要むれば仁義節儉君臣上下六親

の施に止る。

以上は史記に紹介された鄒衍の思想であるが、これによると鄒衍學説の出発點と結論とは、ともに儒家の主張に一致して居るが、その中間五行説と九州説とが異つてゐるばかりである。恐らく鄒衍は孟子の遊齊によつて齊に傳はつた儒家言を學び、その春秋に對する見方を更に推しひろめて未知の世界に推し及さんとしたものであらう。即ち歴史的には一般に知られて居る事實を歸納して、木火土金水の五行の消長によつて時勢は推移するものと決論し、この五行消長の法則に従つて歴史以前を想像し又將來を豫測せんとしたものであり、地理的には彼等の目睹する九州を基礎として之を九乘することによつて未知の世界を想像したものであらう。果して然らば鄒衍の五行説にも孟子の影響があらう。

之を要するに、孟子が稷下に赴いた結果儒家學説が齊に傳はり、ここで公羊春秋説と鄒衍の五行説が成立したものらしい。さうしてこの公羊春秋の思想は漢に入つて董仲舒が出づるに及んで一世を風靡するやうになり、鄒衍の五行説は間もなく渤海灣海岸の方士に影響して神仙傳説を生んだやうである。

五 田駢と慎到

老子の弟子に環淵といふ人が居て、この人が楚から齊に遊んで道家思想を稷下に輸入したらしいが、今其思想内容を窺ふべき資料がない。然し吾々は彼の影響を受けて起つた田駢と慎到の二人を指摘し得ることを幸としなければならぬ。

田駢は齊人で、稷下に學び、晩年孟嘗君に事へて薛に住したらしく、其著作に田子二十五篇があつたといふが今は傳はらぬ。慎到は趙人で稷下に遊學し晩年は楚に赴いた様であるが詳しいことは分明せぬ。彼に亦慎子四十五篇があつたといふが、今は宋の滕輔が注したといふ殘缺本を傳へるのみで其完本が見られない、従つて此等によつて彼等の思想を闡明することは頗る困難であるが、幸に莊子の天下篇に彼等の主張を一括して紹介してゐるから、其大略を知ることができる。

さて莊子の天下篇には田駢慎到が彭蒙に學んだことをのべ、三子の學説に概評を加へて次の様にいつて居る。

公にして黨せず、易やすらかにして私なく、決(缺)然として主なく、物に於て兩くらべず、慮を

顧みず、知に謀らず、物に於て擇ぶなく、之とともに往く、古の道術こゝにあるもの、彭蒙田駢慎到其風を聞いて悦び、萬物を齊くするを以て道となす、曰く「天は能く覆ふも載すること能はず、地はよく載するも覆ふこと能はず、大道はよく包ぬるも辯ずること能はず」と。萬物皆可なるところあり不可なるところあるを知る、故に曰く「選べば則ち徧ならず、教(校)れば則ち至らず、道は則ち遺すなし」と。

之によると彭蒙田駢慎到の三人は己の知をすて萬物を平等視することを道とするものである、勿論天地萬物は各々長所と短所があつて、人間の知慮に本づいて判断を下すとそこに優劣が生ずるが、それは人間から見た優劣で物其れ自身の優劣でない、萬物はそれ自身からいへば各々絶對であつて、其絶對なことに於ては皆平等である、そこで人は宜しく己の知慮をすてて萬物の平等な點を觀察しなければならぬといふのが三子の主張である。さうして人間の知慮をすててすることは棄知であり、萬物を平等と觀ずることは齊物であるから、三子の主張はたゞ齊物棄知の四字に要約することができる。さうして所謂棄知とは人間が是非の判断をすててることを意味するのであつて、人間の是非判断を棄てよといふ主張は既に列子の貴虚説にあらはれて居る思想であるから、三子は恐らく列子の貴虚説に出發して

發展せしめたものであらう。

三子はともに齊物棄知を主張したといはれて居るが、その間又自ら輕重の差があつて、必ずしも同一の思想といふことができない様である。

呂氏春秋の不二篇に「陳駢齊を貴ぶ」といつてゐるがここに所謂陳駢は田駢のことで、特に田駢だけが齊を貴ぶ人としてあげられて居るのは、貴齊説の代表者が田駢であることを暗示するものである。さうして呂氏春秋の注に、「陳駢は死生を齊しくし古今を等しくした」といつて居るのによつて推測すると、現に莊子の齊物論篇に説かれて居る思想と似た考へで、死生とか古今とかいふものは元來は連続した一つのもので、人がその連鎖の一局部に執着して前後を區別して悲喜を加へるのは間違つて居るといふやうな主張であつたらう。

次に天下篇は慎到の説を紹介して、慎到は知をすて己を去り、たゞ萬物の自然にまかせて干渉を加へないところに道理が存するものと見て先づ第一に人間の知慮を排斥し、次に天下の人が賢者を尙ぶことをあざ笑ひ、たゞ法に従つて刑を行ふことを主張したといつてゐる。さうして荀子解蔽篇の楊倞の注にも「慎子は黄老に本づき刑名に歸し、多く不尙賢

不使能の道を明かす、故にその説に曰く、賢多くとも以て君を多くすべからず、賢無しと雖も以て君を無くする能はずと。其意たゞ法を得れば賢なしと雖も亦治をなすべく、法を知らざれば賢を待つて後興るべしといふのみ」といつて居るから、彼と此とを比較して考量すると慎到は棄知説に重きをおいて、墨家の尙賢説に反対し、たゞ法によつて治を致すべしと主張したものであるらしい。従つて田駢と慎到とはともに列子の貴虚説に立脚して人間の知をすてるべきだと主張して居るが、田駢はそれから論理的に一步をすゝめて人間の知的批判をすてるのと萬物は皆絶対平等に成るといふ點に着眼して齊物説を唱へ、慎到は棄知説に根據して聖人を誇つたが、さりとて天下は自然に放任すれば收拾せられなくなるから、そこで天下を收拾するには法を制定してこれによつて治むべきで、千百年に一、二人しか出ない聖人に頼るべきでないと主張したものらしい。従つて兩者はともに列子の貴虚説から出發して居るが、前者は論理的に之を發展せしめて齊物哲學に到達し、後者は實際的に之を適用して尙法主義に轉換した。さうして前者の哲學は莊周の先驅をなし、後者の主張は韓非の淵源をなしてゐる。従つて慎到は道家が轉じて法家に成る轉換期に立つ人である。

六 管子の書

吾々は前節に於て稷下の道家が法家に轉回しつつあつたことをのべたから、ここに其實例の一として管子中の道家言を擧げよう。

管子八十六篇は古來管仲の書として傳へられて居るが、その中最も古いと考へられる經言篇の中にも戰國時代でなければいひ得ない記事が含まれて居て、早くとも宣王以前に溯り得る書物でない。恐らくこの書は稷下の學問が一時を風靡した後に齊人が管仲に託して重みをつけたもので矢張り稷下學士の餘韻と見るべきである。其内容は頗る雜駁で新古の資料が混淆して居り、思想の矛盾も少くないが、大體は道家と法家の思想が主要な部分を占めて居る。さうして其中最も道家的な部分は心術上下篇と白心篇と内業篇とであるが内業篇は略、心術下篇の内容と似て居る。此等諸篇の中には有韻の文が多く、中には老子道德經に髣髴たる文章もあるから恐らく稷下の道家が傳誦して居た語が残つたのであらう。さて此等四篇の内容を精査すると其中に既に棄知説と尙法説とがあらはれて居る。例へば心その道に處すれば九竅理に循ふ、嗜欲充盈すれば、目色を見ず、耳聲をきかず。

道は遠からずして極めがたく、人は竝處して得がたし、其欲を虚くすれば、神將に入りて舍らむ、掃除潔からざれば、神留處せず。

その宮を潔くし、其門を開き、私を去りていふことなければ、神明若^{しか}ひ存せむ、紛乎として亂るゝが如きも、之を靜にすれば自ら治まる。強きも徧立する能はず、智あるも盡く謀る能はず、故に必ず不言の言無爲の事を知つて、然して後道の紀を知る。人の殺すべきはその死を惡むを以てなり、その不利にすべきはその利を好むを以てなり、是を以て君子は好に誘はれず、惡に迫らず、恬愉無爲にして智と巧とを去る。

以上四條はいづれも心術篇の語であるが、その中初の二條は嗜欲を虚しくすべきことを説くは關尹列子の靜虚説に近く、後の二條に於て智と巧とを斥くるは田駢慎到に近い。さうして白心篇に

聖人の治や靜以て之を待ち、物至りて名自ら治まる、名正しく法備はれば聖人事なし。といふに至つてはさながら慎到の尙法説を聞く如き感じがある。さうして經言諸篇の中に於て國の四維禮義廉恥を張る爲に法令を明かにして賞罰を審にせなければならぬといふに至つては益々法家的色彩が濃厚に成つてゐる。此等の點を考察すると稷下に於て道家思想

が法家に轉回しつつあつたことが想像されるが、其轉回期に立つ代表者は慎到である。

七 太公書

稷下の道家學者が桓公の霸業を輔けた管仲に依託して管子を作つたこと上述の如くであるが、彼等は又齊の建國の祖太公望呂尙に依託して太公書を作つたらしい。漢書藝文志によると、太公書は謀八十一篇、言七十一篇、兵八十五篇、合計二百三十七篇をあげてゐるが、其下の班固の原注に「此等の書中に近世の語が存するのは、太公の術を爲める者が増加した所だ」といつてゐるから、之も恐らくは稷下學者の増益改作したものであらう。此等の書も既に亡んで傳はらないから、その詳細を知ることができないが、史記の齊世家に「周の西伯の姜里を脱して歸るや、呂尙とともに陰謀修徳して以て商政を傾く、その事兵權と奇計と多し、故に後世の兵及び陰謀をいふもの皆太公を崇めて本謀となす」といつてゐるのを考へ合すと、太公書の内容は兵家言と陰謀家言とが中心をなすものであつたらう。現在兵家の書として著名なものに孫子十三篇と司馬法と六韜とがあるが、この中孫子十三篇は吳王闔閭に仕へた孫武の著作とされてゐるが、その内容を精査すると齊孫子即ち孫臏

の書らしく、司馬法は齊の威王がその大夫をして古い司馬の兵法を追論せしめて穰苴の兵法を付け加へたものだといふから、これらは稷下盛時よりはやゝ前の兵法で道家思想の影響がうすいが、六韜には甚しく道家思想の影響がある。六韜とは文武虎豹龍犬の六韜に分たれて、梁録隋志以後初めて著録に上つた本であるが、それが太公六韜とよばれてゐる點から推測すると、恐らく太公兵八十五篇の遺編を後人が改作したものでその中には太公兵書の言が残つて居るであらう。さうしてその中に道家の影響の顯著なものがあり、又戦國以後の語があるのは、それが稷下學士の手になつて更に六朝人の改修が加はつてゐるためであらう。

又史記の蘇秦傳や戰國策によると、蘇秦が諸國を遊説しまはつて志を得ずして歸つたとき、一室に閉居して太公陰符之謀を讀み、これを簡練して揣摩を作つたとあるが、所謂陰符之謀は恐らく太公の謀八十一篇にあたるものであらう。梁の阮孝緒の七錄には太公陰謀六卷をのせてゐて群書治要にはその一部を抄録してゐるがこの書も亦亡んで其全體が分明しない。但し、蘇秦の書を省略したと思はれる鬼谷子の終りに符言篇があつて、これが即太公陰符の要點を拔萃したものと想像されるが、これによると、太公陰符の謀にも亦道家

の影響が認められる。さて鬼谷子の符言篇は主位・主明・主徳・主賞・主問・主因・主周・主參・主名の九條からなり、其内容は管子の九守とも一致するが、同時に又その一部分は六韜の大禮篇及び賞罰篇とも一致して、結局、太公の兵家言と陰謀家言とは管子にも相通するもので大抵稷下盛時の文獻であらうと考へられる、さうしてこの太公の兵から兵家言が發達し、謀から蘇秦の從横術が起つて居るのは興味ある問題で、稷下の盛時にあつて道家言が一面に於て法家に轉じたと同時に、又他面に於て兵家言に影響し、更に又從横家の崛起を促したことを物語るものである。

註 (一) 齊藤拙堂の孫子辨、及び拙著老子原始附錄孫子十三篇の作者參照。(二) 史記司馬穰苴列傳。(三) 漢書の藝文志には蘇秦の書三十一篇をのせてゐるが、今は傳らぬ、今存する所の鬼谷子はこの蘇秦の書を節略したものであらう。

八 稷下の墨家

墨家の祖墨翟はかつて齊に來つて田和に見えたと傳へられて居り、其學を傳へた人には齊人もあるから墨家が齊に傳はつたのは必ずしも威・宣王の時代に初まつたことでなく更

に古い時代から存在したらうと思はれるが、威・宣王の時代に稷下に集まつた此派の學者としては宋鉞と尹文との二人をあげることができ。

宋鉞は宋人で其思想の系統は明瞭でないが、荀子が彼を墨子と合せて評してゐることによつて其墨學者なることが想像される。宋鉞は孟子には宋桴とかかれて居り、莊子や韓非子には宋榮子とかかれてゐるが、桴と榮とは鉞の同音字であるから通用されたものである。さて莊子の天下篇によると宋鉞の學説は「禁攻寢兵を以て外となし、情欲寡淺を以て内となす」と評してゐるが、所謂禁攻寢兵説は墨家の非攻説を繼承したもので、之を基礎づける爲に彼は情欲寡淺説を唱へたものらしい。所謂情欲寡淺説とは人間の情欲は本來左程大きなものでなく自己の生活が保證されれば満足するものであるが、種々の誤解が因をなして錯覺を起し、この錯覺が本となつて誇大な欲望を起すに至るのである。例へば他人が我を侮ると我は辱められたと感じて、名譽回復の欲を起し他人と鬪争する、然し侮つたのは他人で、辱めを感じたのは自分で、自分と他人は全然別のものであるから他人の侮を我身に引うけて辱を感じする必要がない、さうして之を感じなければ鬪争は起り得ない、凡て鬪争の原因は内外の區別を混同して外部の事件を我身に引受けるからである、もし内外の區

別が明確になれば人間の情欲は至つて寡淺なもので鬪争の源をなす程のものでないといふのが其主張の概要である。莊子の逍遙遊篇に宋榮子を評して、「内外の分を定め榮辱の境を辯ずる事に潛心して毀譽をかへり見なかつた」といひ、莊子の天下篇に宋鉞が「別宥を以て萬物を接(知)る始とした」といつて居るのは恐らく右の様な主張を指すのであらう。次に尹文は何處の人で如何なる學を治めたか明瞭な記録はないが、劉向別録の佚文に「尹文は宋鉞とともに稷下に遊ぶ」とあつて、莊子の天下篇に彼を宋鉞と合せて評して居る點を綜合すると彼も亦宋鉞と同じく墨家の流を汲んだ人であらうと想像せられる。現在道藏の中に魏の仲長氏が編定した尹文子二篇を存して居るが學者の間に信偽相半ばして、未だ定論を見ない、然し吾々は莊子の天下篇によつて彼が大體宋鉞と同じ思想であつたことを知る、さうして彼の著作が漢書に名家類に著録されて居る點に注意すると、彼は特に「別宥」即ち概念の分析名實の關係に力を入れた人で後に起る公孫龍子等の先導と成つた人であらう。

稷下の墨家言に關係して猶一言しなければならぬのは晏子春秋である、この書は晏嬰の言行を録したものとされてゐるが、これも恐らく稷下學士が晏嬰の行事に託して自己の主

張をのべたもので其中に墨家言と思はれる部分が混じて居る。そこで柳宗元の如きは後世墨家の徒が作った本であらうといつて居るが、史記の孟子荀卿列傳によると稷下の學士淳于髡が博聞強記で晏嬰の爲人を慕つたといふから或は此等の人の手に成らないものとも限らない。それは兎も角、今の晏子春秋中には幾分墨家思想の影響のあることは事實である。

九 稷下學士の分散

威王宣王二代は齊の文化の黄金時代で、この時代には諸方の思潮が齊に流れ合つて互に刺戟したため、いづれの方面も可なり進歩をとげた。例へば儒家に於て孟子が孔子の天命説から出發して性と命とを區別して性善説を唱へたが如き、又道家に於て田駢が列子の貴虚説をうけついで萬物齊等の哲學を説いた如き、いづれも従前に未だかつて聞かなかつた精微さを示して居る、さうして物が窮れば變ずるのは自然の理であつて、儒に於て曾子派の發展は茲に一段落をつけて子游派が擡頭しはじめて居り、道家に於ても慎到の一派が分れて法家に轉回しはじめて居り、墨家に於ても其中心が兼愛説から寢兵説に移つて、寢兵の説を基礎づけるために概念の分析が注意される様に成つて、將に論理學派の勃興を暗示

して居る。此等の點に於て稷下の思想は可なり重要な意味をもつて居る。

然し宣王が薨じて其子湣王が立つに及び、王は二王の餘烈を奮つて、南の方楚の淮北を侵して宋を亡ぼし、西の方三晉を摧いて強晉を卻け、鄒魯の君泗上の諸侯皆臣禮を取るに至つたが、之がため非常に驕慢になつて、學士の諫言に耳をかさず、間もなく秦韓魏燕趙の五國が共力して齊を伐つに及んで王はのがれて莒に奔り、稷下の學士も皆四方に分散した。さうして此頃までは大國の王、例へば齊の宣王梁の惠王の如きが賓客を招いて國勢の振張に資する所あらむと期したが、此頃以後諸王の權力は公子の手に歸して、公子等が代つて游士をあつめる様に成つた。此等諸公の著名な者は齊の孟嘗君、趙の平原君、魏の信陵君及び楚の春申君の四人で、四國政治の實權は皆此四君の手に歸して居た。歴史家はこの時代を四君期と稱する。さうして此等四君は競うて人材を其下に集め食客の多いことを誇りあつた程であるから、稷下分散後學士は多く彼等の門に集まつた。即ち田駢は齊をのがれて薛に赴きて孟嘗君に養はれ、宋鉞尹文の後輩公孫龍は趙の平原君に仕へ、稷下分散後漸く齊に來た荀子も讒言にあふに及んで楚に奔つて春申君の客と成つた。かくて稷下の文化は四君門に分れ、薛にのがれた田駢は莊周に感化を與へ、趙の公孫龍は桓團等と詭辯

を戦はし論理學派の發達を促し最後に荀子は楚によつて蘭陵の文化を作つた。
以下章を改めて彼等の思想學說を考へよう。

第七章 莊周と其後學

一 莊 周

莊子名は周、字は子休、宋の蒙人で、嘗て蒙の漆園の吏となつて居たといふ。史記は彼を齊の宣王、楚の威王と同時だといつて居るが、初學記卷二十七に引かれた韓詩外傳の文によると、かつて楚の頃襄王が人を遣して彼を聘せむとしたといふ逸話があり、莊子の說劍篇に莊子が趙の惠文王をいさめた物語がのつてゐて、楚の頃襄王は西紀前二九八—二六三時代の人であり、趙の惠文王も西紀前二九八—二六六時代の人であるから、莊子もまた略、此頃の人で孟子よりはやゝ後の人であらう。

莊子の學說を考へる資料として今莊子三十三篇があつて、内篇七、外篇十五、雜篇十一と大別されて居り、その中内篇七篇は莊周の手筆で、他は後學の附加したものだといはれ

て居るが、之を精細にしらべると内篇の中にも可なり新しい文章が混じて居て、いづれが莊周の眞を得たものであるか判断に苦しむ。然し先秦の書物に莊子を品騭した語をひろひあつめて推究すると莊周學說の中心は齊物說と全性說とであつて、前者は齊物論篇に後者は養生主篇と逍遙遊篇とに説きつくされてゐるから、此等を以て莊周の思想に配するのが適當であらう。

莊周の齊物論は田駢の貴齊說を繼承したもので、田駢は生死古今を齊等と見て居たらしいが、莊周も亦同じ考へをのべて居る。田駢は齊の宣王の時代に稷下に居た學者で莊子はそれよりはやゝ後れ、かつて稷下に赴いたことはなかつたらしいが、田駢も晩年は齊を辭して薛に住したといひ、薛と宋とは土地が近いから、莊周が田駢の影響を受けたのは田駢が薛に移つてから後のことであらう。

齊物論篇によると、「天地は我と並び生じて、萬物は我と一體である」、然るに人はこの一體の理にくらく、常に萬物を差別して是非眞偽を争つてゐる、これ全く道がかくれて明かでなく、言が浮華に流れて眞理を盡さないからである、故にいふ、「道はいづくにかくれて眞偽ある、言いづくにかくれて是非ある、道いづくに往いて存せざる、言いづくに存

して不可なる、道は小成にかくれ、言は榮華にかくる」と。即ち是非眞偽の差別があらはれるのは全體を見ないで一局部に執着するからである。凡そ天地間萬物は互に相因つて存するものであるから「彼は是に出て、是も亦彼に因る」といふことができる、又單に空間的に相依存するだけでなく時間的にも相因つてゐる、従つてここに死するといふことは彼所に生れるといふことであつて「方生方死、方死方生」といはなければならぬ。凡ての現象はかくの如く空間的にも時間的にも相因つて存在するものであるから、萬物は一體系をなして存在するもので孤立して存在しない筈である。従つて彼と此とを切離して是非然否の批判を加へることは間違つて居る。凡ての現象は一方に可なる所があれば他の一方に必ず不可なる所がある、然しこの可否の評価は一方に偏するから起るもので道全體から見渡せば可もなく不可もなく萬物が一體である筈である。例へば現象は轉れる環の如きもので、環の左に立つて右を見れば左がよくて右が悪く見える、上に立つて下を見れば上が優つて下が劣つて見える、然しこれ等は一方に偏した見解で公平な判断でない、公平な判断を下さうとすれば環の中央に立つて見渡さなければならぬ、一度環の中央に立つときは彼此の相對は自ら消えて凡ての現象が無窮に運轉して居ることに氣付くであらう。此の彼此の對

立が滅した境地を「道樞」と呼ぶのである。

凡ての物は道から出たものであるが、いづれも道の一局部で全體でない、そこで甲と乙とが對立すると優劣の比較が起る、然し萬物は皆道から出て然かあるべき理由を以てゐる、この點から見ると凡てのものは皆絶對である、平等である、之を「天鈞」といふ。「天鈞」とはまた「天均」ともかかれ「自然の平等」といふ意である、萬物各自の絶對性をいふのである。そこで莊子は人間が此世に處するにあつては宜しく「是非の情を和けて天鈞に休ませなければならぬ」といつて居る、所謂是非の情を和けて天鈞に休ませるとは人間の知識をすてて自然の平等性に因循するといふ意味である。

莊周の哲學が田駢に胚胎して居ることは上に述べた通りであるがその處世論は楊朱から出てゐる様に思はれる。楊朱の主張は一言で盡せば「全性保眞」の四字に歸すること前にのべた通りであるが莊子も亦養生主篇に於て

善を爲すも名に近づくなく、惡をなすも刑に近づくなく、督によりて以て經となせば、以て身(眞)を保つべく、以て生(性)を全くすべく、以て親(身)を養ふべく、以て年を窮むべし。

といつて全性保眞説を強調して居る。即ちこれによると莊子は名のために善をつとめず、さりとして刑にふれる様な悪をもなさず、人間身内の欲求に従つて行動すれば其本眞を保ち其本性を全くして身を養ひ天年を全くし得べしと説いたもので楊朱の考へと全く同じである。又楊朱は全性保眞を計るために壽と名と位と貨との四つをすてなければならぬと説いて居るが、莊周も亦逍遙遊篇に於て名と功と己とを去らなければならぬことを力説して居る。さうしてこの所謂名と功とは楊朱の名と位と貨とに相當するらしいが、己の一字だけは楊朱の未だ言ひ出さなかつたところである。楊朱は孟子の非難した如く爲我主義の人で己を尤も重く視たのであるから、敢て己を去れとは諭へなかつたが、莊子は遂に己をも去れと教へた、莊周が己を去れと説いたのは己自身を標準とする是非利害の判断をすて、萬物齊同の理に従つて悠々自適すべきだと諭したもので、彼が己を去れと説くに至つたのは田駢の貴齊説を取り入れた結果である。そこで莊周に至つて田駢の哲學と楊朱の處世論とが巧みに結びつけられて一家の學と成つたのである。さうして人間の眞性は楊朱に於ては色食の欲だと解釋されて居たが、莊周に従ふと是非の判断彼我の相對をはなれたところに現れる自然の眞性といふことに成る。

二 莊周後學の天均説

莊子の外雜篇が莊周の後學によつてかきつがれたものであることは上述の如くで、その成立の年代が部分によつて違ふから、自然其中にかかれた思想も一樣でない。従つてこれ等の部分を細かく調べることは限られた紙數の上に於ては出来ない仕事であるが、今はただ莊周の齊物説の中心をなす「天鈞」に關する考への進化と、全性説の性に對する考への進化について一言する。

齊物論篇に所謂「天鈞」とは自然均平の理を意味するのであるが寓言篇は

萬物皆種也、不同形を以て相禪づる、始卒環のごとく其倫を得るなし、是れを天均と

いふ、天均とは天倪也。

といつて、天地間萬物が同一種子から出でて色々な形に變化し環の如くめぐつてゐるものと考へて之を天均と呼び、又天倪とも呼んでゐる。いふ所の天倪とは天研の假借で研の字は礪の字と同義であるから、天地萬物の變化して回旋するのを礪石の回旋するに喩へたものであらう。従つて天均も亦自然の陶鈞の意味となつて均平齊等の意味でなくなつて居

る。さうして至樂篇は更に萬物の變化する状態を説明して

種に幾あり、水を得れば則ち鼈となり、水土の際を得れば則ち竜蟄の衣となり、陵屯を得れば則ち陵鳥となり……青寧程を生じ、程馬を生じ、馬人を生じ、人また反りて機に入る、萬物皆機より出で皆機に入る。

といつてゐる。さうしてこの文に於ける、「萬物皆機より出で皆機に入る」といつた機(機)の字は上の「種に幾あり」の幾と同じ字で、これを寓言篇の「萬物皆種也」といつた語と比較對照して考へるとき、寓言や至樂の作者は天地間萬物の變化を生物學的に同一種子から出て、轉々變化するものだ^(一)と考へたことが想像されるが、これは莊周齊物論の考へとは大分轉化した考へである。さうして現に齊物論篇の終に

昔は莊周夢に胡蝶と成る、栩栩然として胡蝶なり、自ら其志に適^{かな}ふを快^{よろこ}びて周たるを知らざるなり。俄然として覺れば則ち遽々然として周なり。知らず周が夢に胡蝶となるか、胡蝶が夢に周となるか。周と胡蝶とは必ず分あらむ、これ之を物化といふ。とある物化の思想も寓言や至樂の思想と相待つて始めて理解されるもので、莊周本來の思想ではあるまい。蓋し齊物論篇の後半は外篇の文を移し入れたもので、上半分とはやゝ後

れた思想をのべてゐる。そこで上半には天鈞を自然均平の意に用ゐてゐるが後半には天倪といふ字を使つて天鈞に代へてゐる、天倪は即ち天研で宇宙を陶鈞或は礪旋にたとへた語である。

三 莊周後學の復性説

莊周の處世道德が全性の二字に歸することは上に述べた通りであるが、莊周後學の間には全性から轉じて復性を説くものがある。

泰初に無々あり、無名あり、一の起る所。一ありて未だ形あらず、物得て以て生ず、

これを徳といふ。留(流)動して物を生じ、物成りて理を生ず、これを形といふ。形體神を保ち各儀則ある、これを性といふ。性修りて徳に反る、徳の至は初に同ず。(天地)

右の一節は人性の本源が泰初無々にあることを説明して性を修めることは乃ち泰初に復歸することだと説いたもので、この泰初に復歸することを復初といひ、其性を修めることを反性又は復情といふ。然らば反性或は復初は如何にしてなし得るか、繕性篇には反性の道は恬を養ふにあると説き、刻意篇には知巧を去つて虚無恬憺天徳に合するにあると説いて

居るが、これ等は莊周當時未だ明言されなかつた思想で、莊周後學の發展せしめたところである。

註 (一) 拙著老子と莊子「莊周の年代」の條參照。(二) 拙著老子原始附録「莊子攷」參照。
(三) 拙著老子原始附録「莊子攷」參照。

第八章 論理學の發達

吾人は稷下の墨者宋鉞尹文に於て既に論理考究の曙光を認めた、然しこれは稷下の墨者だけに限られたことではなくて、莊子の天下篇に「相里勤の弟子五侯の徒、南方の墨者苦獲・己齒・鄧陵子の屬、俱に墨經を誦して倍譎同じからず、相たかひに別墨と謂ひ堅白同異の辯を以て相訾り、綺偶不侔の辭を以て相應ず」といつて居るから、南方の墨者も亦此種の問題に關心する様に成つて居たものと考へられる。さうして此種辯論の代表者といはれるものは惠施と公孫龍を推さなければならぬ。

惠施は宋人で梁の惠王に事へ惠王薨するの後襄王に事へて相たること九年、張儀のため

に逐はれて楚に奔り、楚の懷王に送られて宋にかへり、後に宋に死んだらしいが詳しいことは判らぬ、大體梁の襄王時代(西紀前三一八―二八四)の人であらう。惠子は非常に博學な人で其藏書五車に充ち、詭辯を好んだといひ、莊子天下篇に其辯十條をのせてゐる。

- 一、至大無_レ外、謂_二之大一_一、至小無_レ内、謂_二之小一_一、
- 二、無厚不_レ可_レ積也、其大千里、
- 三、天與_レ地卑、山與_レ澤平、
- 四、日方中方睨、物方生方死、
- 五、大同而與_レ小同異、此之謂_二小同異_一、萬物畢同畢異、此之謂_二大同異_一、
- 六、南方無_レ窮而有_レ窮、
- 七、今日適_レ越而昔來、
- 八、連環可_レ解也、
- 九、我知_二天下之中央_一、燕之北越之南是也、
- 一〇、汜愛萬物、天地一體也、

右十條の最後に「汜愛萬物」とあるのと、韓非子七術篇に惠施が偃兵を説いて居るのによ

つて考へると惠施も亦墨者の一人であることが判る。又第四條は田駢や莊周が古今死生を齊等と見た考へと同じであつて、畢竟時間觀念が無限に連続して今昔の區別なきことを示すものである。既に今昔の區別がないとすれば第七條の如く「今日越に適くは昔來たのだ」といふことができる。次に第六條は空間觀念の無限であることを説くもので空間を無限と見るから、第九條の如く「天下の中央は燕の北越の南」といふこともできるのである。既に時間が無限に連続し空間が無限に擴がつて居るとすれば、天地間萬物はいづれも時間と空間との或る位置におかれて居るもので時間的にも空間的にも無限に連絡されて居るものであるから天地萬物は皆一體だといふことができる、天地萬物が凡て一體であるからして、凡てを平等に愛すること即ち汎愛萬物といふことが主張し得られるのである。即ち惠施は時空の無限なる事によつて萬物の一體なることを認め、これによつて墨家の兼愛説が理に協つた教であることを示したものであるらしい。

惠施が上に列した様な辯を示すと當時の辯者桓團(韓檀)公孫龍の徒が又辯を以て之に應じた。所謂桓團は如何なる人であつたか更に判らぬが公孫龍は趙人で平原君に事へたらしく、常に偃兵を主張したといふからこれも亦墨家の一人であるに相違ない、恐らく尹文

の徒であらう。莊子天下篇には彼等の詭辯二十一條をのせ、列子の仲尼篇には公孫龍の詭辯七條をのせてゐる、試みに其數條を摘録すると次の様なものがある。

- 一、卵有_レ毛、
- 二、丁子有_レ尾、
- 三、狗非_レ犬、
- 四、孤犢未_ニ嘗有_レ母、
- 五、有_レ影不_レ移。飛鳥之影、未_ニ嘗動_一也、
- 六、輪不_レ蹶_レ地、
- 七、鏃矢之疾、而有_ニ不_レ行不_レ止之時_一、
- 八、一尺之捶、日取_ニ其半_一、萬世不_レ盡、
- 九、白馬非_レ馬、堅石非_レ石、
- 一〇、目不_レ見、
- 一一、火不_レ熱、

この中一から四までは變化に對して懷疑的であり、五と六とは運動を疑ひ、七と八とは時

間と空間を疑ひ、九は形名の關係を疑ひ、一〇と一一とは人間の知識を疑つて居てすべて懷疑的に見える、これに對して墨經は之を解決しようとしてゐる面影が見える。

所謂墨經とは經上、經下、經說上、經說下、大取、小取の六篇で、最後の二篇がその概論で大取には墨家の宗旨を説き小取に於て特に辯證法をのべて居る。さうして經上下篇には名家の間に問題と成つた名辭の定義がのせられて居り、經說上下は其説明である。此等六篇が何時出來たか明瞭でないが、その中に惠施や公孫龍の議論に上つた問題が取扱はれて居るから恐らく其後にあつめられたものであらう。

さて經篇の内容を一瞥すると其中に政治道德に關する名辭が定義されて居る外數學物理學に關係する様な定義もあつて、頗る雜駁なものであるが、殊に知識論に關係する箇條が存在するのは注目に價する。

(經)

- 一、知材也
- 二、知接也
- 三、恕明也

(經說)

知材、知也者、所以知也、而必知、若明。
 知、知也者、以其知過物而能貌之、若見。
 恕、恕也者、以其知論物而其知之也著、若明。

右三種の知の中、第一の知は認識能力で、第二の知は知覺作用、第三の恕は知覺作用と認識能力とが結合して生ずる知覺表象である。墨經によると人間の知識は此三種の要素をまつて生ずるものであるから、「目不見」といふ様なことも確かにさう考へ得る筈である。さて吾々が客觀を認識するには先づ第一に知覺作用が働く、知覺作用の機官は耳目口鼻體の五官であつて墨經はこれを五路と呼んでゐる。吾人の知覺は大抵この五路を通じて知覺されるのであるが、又五路を通じない知覺がある、それは時間の知覺である。

知而不以五路、說在久。(經下)

智以目見、目以火見、而火不見、惟以五路智、久不當以目見、若以火見、
 火。(經說下)

に於て久の字は經上に「久、彌異時也」とあつて經說上に「久、古今且暮」とあるのを比較すると久は時間觀念を意味することが明かである、従つて時間の知覺は五路を通じない特別な知覺だとされて居ることが判る。又經及び經說には久の字と並べて宇の字が説明されてゐる。

(經上)

(經說上)

久、彌_二異時_一也

久、古今旦暮

宇、彌_二異所_一也

宇、東西南北

ここに久に對用された宇の字は空間觀念を意味するのであらう。現在墨經には久即ち時間觀念だけを五路によらない知覺としてゐて、宇即ち空間觀念について説明した文句がないが、之は恐らく現在の墨經が脱佚したので原本には必ず宇も亦五路によらざる特別の知覺だと説明して居たに相違ない。かくて墨經は時間と空間の觀念が感覺機官を通じなくとも人間の知覺として存在し得ることを證明した。さうして凡ての經驗は時空の觀念を離れて成立し得ないものであつて、二つのものが同じ空間で時を異にして經驗された時、之を變化といふ、「卵有_レ毛」とか「狗非_レ犬」とかいふのは此變化の觀念を無視した詭辯である。又同じものが時を異にするにつれて空間をかへて經驗されるとき之を運動といふ、「有_レ影不_レ移」とか「飛鳥之影、未_レ嘗動_二也_一」などいふのは運動の觀念を無視した詭辯である。さうして同じ時間に同じ空間に經驗されたとき之を同じと見る、従つて「白馬非_レ馬」、「堅石非_レ石」などいふのは時間と空間との觀念を無視した詭辯である、そこで墨經には

不_二堅白_一、説在……無_二久與宇_一。(經下)

於_レ石一也、堅白_二一也、而在石。(經説下)

といつて居る。

かくの如くに墨經は公孫龍等の詭辯を整理して居るから、その成立は彼等の後にあるに相違ない。蓋し墨家の末派が論議を戦はす必要から次第に名辭の考察に注意を拂ふ様になり、それが脱線したのが惠施公孫龍等の詭辯で、此種詭辯は墨經の中に既に大體整理されて居るが、更に下つて荀子の正名篇に至つて最も簡明に論理學が組織されて居る。

第九章 荀子と其門下

一 荀子

四君期最後の學者は荀子である、荀子名は況、趙人、王建(西紀前二六四—二二一)の初年に歳五十で齊に游んだ。此時稷下の學者は皆襄王の代(西紀前二八三—二六三)に死んで、荀子は列大夫の後を襲うて三たび祭酒となり、齊の老師と仰がれたが、後讒言にあつて齊を去り楚に赴いて春申君に投じ、春申君は彼を擧げて蘭陵の令とした。春申君が殺

されるに及んで(西紀前二三八)荀子もまた廢せられたが、遂に蘭陵に居住してその晩年を送つた。彼の著述について史記は、

荀卿、濁世の政亡國亂君相屬つらきて大道を遂げずして巫祝を營み禱祥を信じ、小儒小拘し、莊周等の如き又滑稽俗を亂るを嫉む。是に於いて儒墨道德の行事興攘を推し、序列して數萬言を著はす。

といつてゐるが、其中「巫祝を營み禱祥を信じ小儒小拘す」といつたのは、恐らく鄒衍の五行説が流行するに及んで齊の思想界が甚しく迷信的になつたことをいつたものであるらしく、之によると當時の社會は迷信が盛んになつて、加ふるに莊周の天馬空をゆくが如き議論さへ流行して、質實さが缺けてゐたので、荀子は之を嘆いて、儒墨道德等凡ての學説を品騰して、一家を立てたものと解せられる。さうして彼は彼以前の諸子を論評していふ、

墨子は用に蔽して文を知らず、用によりて之をいへば道は利に盡く。宋子は欲に蔽して得(徳)を知らず、欲によりて之をいへば道は謙につく。慎子は法に蔽して賢を知らず、法によつて之をいへば道は數につく。惠子は辭に蔽して實を知らず、辭によつて之をいへば道は論につく。莊子は天に蔽して人を知らず、天によつて之をいへば道

は因につく。(解蔽)

と。かくて荀子は天論篇に於て天道と人道との區別を説いて莊子を排斥した。

天行常あり、堯のために存せず、桀のために亡びず、之に應ずるに治を以てすれば則ち吉、之に應ずるに亂を以てすれば則ち凶、本を彊くして用を節すれば則ち天も貧ならしむる能はず、養備はりて動く時あれば則ち天も病ましむる能はず、道を修めて貳はざれば則ち天も禍する能はず、……故に天人の分を明かにすれば至人といふべし。

(天論)

と。是れ荀子が天道と人道とを峻別した語で、これは莊子が人道は天道に因循するにありと考へたのと全然反對の主張である。

荀子はまた正名篇を作つて名實の關係を論じた。凡て名を定めるのは名によつて實を示し同異を辯じ貴賤を明かにするため徒らに詭辯のためにするのでない。然らば異同は何によつて分別するか、それは天官の當薄と心の徴知とによるものである。天官とは耳目口鼻形體の五で、この五官によつて聲色味臭等を知覺するのを天官の當薄といふ。かくて天官が當薄を行ふと、次に心が之を徴知する、この天官の當薄と心の徴知とによつて異同を

認識する、而して異同の概念は名によつてこれを表現する。名に單名と兼名とがあつて、一つの概念を示すときには單名が用ゐられ、二つの概念が同時に同處で徴知せられると兼名を用ゐる、單名とは馬といふが如く、兼名とは白馬といふが如きである。又名に共名と別名とがある、例へば人は動物に對すれば別名で、動物は人に對すれば共名である、別名の極は個々の名で、共名の極は物である、之を大共名といふ。又物同狀にして異處なれば共名を興へるが實は別である、例へば同じく犬といつても甲の犬と乙の犬とは別であるが如きである。之に反して同じ處で經驗されるものは狀は異つても物は同じである、この場合狀の異なるは化によつたのである、例へば蠶と蛾との如きである。以上が荀子の正名篇に説かれて居る要點である、荀子は斯の如き見解から惠施一派の詭辯を批判して居る。

荀子は更に正論篇に於て墨子の功利主義や宋鉞の寡欲説を批判し排撃して儒效篇に於て周公孔子の道を賞揚して居る。彼は彼以前の諸子を品隲して儒を以て自任して居る。然し彼の儒は子思孟軻の儒とは同じでない。故に非十二子篇に於て

略ぼ先王を法として統類を知らず、然り而して材劇(多)く志大にして聞見雜博、往舊を案じて説をなし、之を五行といひ、……其辭を案飾して之を祇敬して曰く此れ眞

に先君子の言也と、世俗の溝壑督儒嚙々然として其非なる所を知らず、遂に受けて之を傳へて以爲らく仲尼子游これが爲に後世に重んぜらると、是れ則ち子思孟軻の罪也。(非十二子)

といつて子思孟子を排斥し、更に

若し夫れ方略を總べ言行を齊へ、統類を一にして天下の英傑をあつめ、之に告ぐるに太古を以てし之を教ふるに至順を以てし、奥窔の間、簞席の上歛然として聖王の文章具はり勃然として平世の俗起る、……仲尼子弓是れなり。(同上)

といつて仲尼子弓を激賞して居る。之によつて考へると荀子の學は子思孟子とは別の系統で、仲尼子弓を崇んでゐることが判る。然らば子弓とは抑も如何なる人であらうか、古來の學者はこれにつき色々な説明を試みて居るが我が意を得ない。私は上の「仲尼子游これが爲に後世に重んぜらる」とある句に照し合せて、この子弓は子游の誤りであらうと想像する。蓋し子游は漢石經論語に子旻に作られて居るから弓の字は旻の字の右旁を失つて誤つたものであらう。子游は孔子の門人で曾子と對立し特に禮學に長じた學者であるから、荀子は子游の禮學を對揚して、曾子派の後をついだ思孟に反抗したものであらう。

孔子は仁道を行ふために主觀的には忠恕により客觀的には禮を踐み行へと諭へて居るが、孔子の門人は二派に分れ、曾子派が特に主觀的方面に注意して忠恕に重きをおいて居るのに對し、子游派は客觀的方面を重視して禮を強調した。さうして荀子は子游派に左袒して曾子派の子思孟子に對抗したのであるから、荀子の學は一言以て之を蔽へば禮至上主義といふことができる。そこで彼は「將に先王を^た原ねて仁義に本づかむとすれば則ち禮こそ經緯蹊徑なれ」といひ、又「禮は法の大分群類の綱紀なり」(勸學篇)といひ、又「禮とは身を正す所以なり、禮なくんば何を以てか身を正さむ」(脩身篇)などといつて、禮を尊重してゐる。然らば彼のいふ所の禮は如何なるものであらうか。彼は禮論篇の首に於て次の様にいつてゐる。「一體人間は生れると同時に欲をもつて居る、欲があるから常に何物かを求める、さうして求める所に際限がなければ争が起つて亂れる、先王は其亂を惡むが故に禮義を制し、人の欲を養ひて求める所に應ぜしめ、欲をして物を窮めしめず、物をして欲を屈せしめない様に計つた、これが禮の起る所以である」と。これによると禮は人の欲を制し供給を適當に分配するために先王が制定した規則である。然し欲を制するとは單に之を抑壓するのではなく又之を養ふことにもなる、乃で禮の目的は個人的には己の欲を養ひ、

社會的には貴賤上下を明かにして其分限に應じて稱(適度な度合)を得せしめて秩序を維持することにある。斯の如く荀子は禮の稱を説いてゐるが、これは子游後學の手に成つた禮運等の篇と似て居る。

荀子が禮の稱を説いて子游派の主張をうけついでゐることは上の如くであるが、子游の後學は猶禮の稱とならべて禮の順、禮の體をも説いて、禮は人情に本づいて制定された法則であるとして、人間に道德性の存在することを認めてゐるが、荀子は百尺竿頭更に一步をすゝめて、人間の本性は欲そのものであつて、欲は争奪殘賊の起る源であるから、人間の性は惡であると斷定し、人間の性が惡であるからして先王は之を制するために禮を定めたのだと主張して居る。曰く「人は生れて利を好みこれに順へば争奪生じて辭讓が亡びる、又生れて惡を疾みこれに従へば殘賊生じて忠信が亡びる、又生れて耳目の欲があつて、之に従へば淫亂生じて禮義文理が亡びる、故に人の性に従ひ情に順ふときは必ず争奪分を犯し理を亂して暴に歸する。師法の化、禮義の道ありて始めて辭讓に出で文理に合し治に歸する、これによつて之を見れば人の性が惡であることは明瞭である。古の聖人は人の性惡なるが故に禮義を起し法度を制して以て人の性情を矯飾して之を正し、人の性情を擾化し

て之を導いたのである」(性惡篇)と。かくて荀子は子游後學の主張をうけついで更に一步をすゝめて性惡説を立てて、曾子派の説を繼承した孟子の性善説に反對した。

そこで彼は孟子の性善説を非難していふ。「孟子は人間が學問をするのはその性が善なるがためだといつて居るが、之は性を解せず又性偽の分を知らない話である。凡そ性とは天の就せるものである、學ぶべからず事すべからざるものである、學ばず事さずして人に存するもの之を性といふ、學んで能くし事して成るものは偽である、飢ゑて飽を欲するは性情であるが、飢ゑて而も長者に食をゆづるは偽である」(性惡篇)と。これ等の言によつて荀子が孟子に反對して居ることがよく判る。然し荀子の言を以て孟子の言に對照すると二子は性と欲及び善惡の概念を異にして居て、其爭論は結局水懸論にしか成つて居ない。即ち孟子によると性は天から賦與された心の作用で主として知り慮る作用を意味し、欲は外物の刺戟が五官に働いて生ずる盲目的な作用を意味して居るが、荀子によると欲が性の主要部分で、之は人間生れると同時にもつてゐる自然的な心の作用であるが、知慮の加はつた心の作用は人間が反省して考へた結果で人爲的のものである。故に荀子と孟子とは全然性の概念を異にしてゐる。次に孟子は善惡の標準を主觀において「欲すべき之を善とい

荀子學問

ふ」と説明して居るが、荀子は之を客觀的に説明して善とは正理平治、惡とは偏險悖亂であると解して居る、これ荀子と孟子とは善惡の概念も同じでないことを示すものである。かくの如く孟子と荀子とは性の概念、善惡の意味を異にして居るから、其議論の合はないのも當然である。

孟子が人間の道德を天から賦與された道德性に本づくものとしてゐるのに對し、荀子は天道と人道とを峻別して、前者は人力をからずに行はれる自然の法則であるが、後者人間の努力によつて天性の欲を抑へて行くことによつて初めて行はれる法則だと考へてゐる。従つて道德は天性に本づく行でなく、性を矯飾する人爲的のもの即ち偽である。人間道德が性に本づかずして偽に成り立つものとすれば、人はこの偽を達成するため何によるべきであるかといふと、それは學によるより外はない。荀子の開卷第一に勸學篇があつて學問をすゝめてゐるのはこれがためである。そこで荀子は「木繩を受くれば即ち直く、金礪につけば則ち利し、君子博く學びて日に己を參省すれば則ち智明かにして行過なし」といひ、又「學は以て己むべからず」と稱して學問をすゝめてゐる。然らば荀子の所謂學とは何を學ぶことであらうか。彼は「學惡くにか始まり、惡くにか終る、曰く其數は則ち誦經

に始まり讀禮に終る」といひ、その下にまた「禮の敬文や、樂の中和や、詩書の博や、春秋の微や、天地の間にあるもの畢く」といつて、學問の對象が禮樂詩書春秋の五經であることを語つてゐる。しかし彼は又「禮樂は法あれども説明がなく、詩書は故くして事情に切實でなく、春秋はその辭が簡約で速づきがたいから、これに通達してゐる君子を師として學ばなければならぬ」(勸學篇)といつて師法の重んずべきを説いてゐる。さうして又、「人師法なければ則ち性を隆ぶ、師法あれば即ち積を隆ぶ、師法なるものは積に得る所にして性に受くる所にあらず、……行性情を忍び然して後能く修まる」(儒效篇)といつて、師に従つて五經特に禮を學んで情欲を抑へることによつて道德が修まるものと説いてゐる。前にも述べた如く、論語にあらはれた儒家の經典はたゞ詩と書との二つであり、孟子に至つて春秋が加はつて三つと成つて居るが、荀子は更に禮樂の二つを加へて禮樂詩書春秋の五つとしてゐる。この五經の完備したること、之を學ぶに師法の重んずべきを力説したことは、後に漢代に入つて經學が盛んに成り師法を尊重する濫觴をなすもので、特に注意すべき點である。現今の荀子の中には稀に易を稱引してゐるところもあるが、これらは恐らく後學の附益にかかる部分で、荀卿は未だ易を経書の中に數へてゐないらしい。易が儒

家の經典となるのは恐らく秦漢の際にあるであらう。

二 浮 邱 伯

劉向の荀子敍録によると、荀子がその晩年を送つた蘭陵には、その遺化がのこつて多くの學者が輩出し、これら後學が喜んで卿の字あざなを字につけたのはその敬慕の情をあらはしたものだといひ、また荀子に親炙した有名な人に浮邱伯と韓非と李斯の三人があるといつてゐる。

浮邱伯の事蹟は明瞭でないが、漢書の儒林傳に「魯の申公といふ人が少い時代に、楚の元王交とともに齊人浮邱伯に事へて詩を學んだが、漢が興つて、高祖が魯に過ぎつたとき、申公もその師に従つて帝に見えた」と記し、同書の楚元王傳にも「元王交は高祖の弟でかつて魯の穆生・白生・申公とともに詩を浮邱伯に受け、秦が焚書を斷行するに及んで各別れ去つたが、その後交が楚王に封ぜられるに及んで穆生・白生・申公を招いて申大夫となし、高後の時に及んでその子郢客と申生とを長安に使用して浮邱伯に師事せしめた」とかいつてゐるから、浮邱伯は齊人で初め荀子に學び、後魯にあつたが晩年には長安に居て學

問を楽しんだ人であつたらう。監鐵論毀學篇に「李斯包丘子とともに荀卿に事へて、包丘子は甕牖蒿廬を免れず」といひ、陸賈新語資質篇に「鮑丘の德行は李斯趙高より高からざるにあらざるも、然も蒿廬の下に伏隠して世に録せられざるは、利口の臣之を害する也」とあつて、包丘或は鮑丘は浮邱と同音相通じて同人であるとされてゐるから、浮邱伯は荀子門下中學德兼備の學者であつたらしいが、秦の儒學を壓迫するに及んで名利をさけて隱遁生活をつづけながらも、節を守つて私かに經典の學を傳へてゐたものらしい。さうして彼の門人申公は特に詩を以てあらはれてゐるが、再傳の弟子瑕丘の江公は申公から詩と春秋とを學んだといはれ、江公の弟子韋賢は江公から禮を傳へたといはれ、また申公の弟子孔安國は尙書の學を以て著れた人であるから、浮邱伯も恐らく荀子の學問をうけついで禮樂詩書春秋の五經に兼通した人であつたらう。たゞ久しい間隱遁生活をつづけたため、赫たる事蹟を残してはゐないが、その門下から多くの學者を出して、漢代經學の興隆に寄與した點は忘れてならない功績といふべきである。

三 韓 非

韓非は韓の諸公子で、深く韓の衰へて行くのをなげき度々書を奉りて韓王を諫めたが用ゐられず、乃ち楚に赴いて荀卿に學び、後また韓にかへり韓王のために秦に使用して始皇のために殺された。彼が殺害にあつたのは始皇の十四年(西紀前二三三)であるがその生年は詳かでない。史記によると韓非は生來口吃で著書を好み孤憤・五蠹・内外儲・說林・說難等十餘萬言を著したとあつて、現に韓非二十卷五十五篇が存して居る。此等五十五篇の中最初の初見秦と存韓との二篇は戰國策によると張儀の文で韓非の作でないらしい、従つて此外にも猶他人の作が混じて居ないとも限らぬが大體韓非に關係ある文獻であらう。さて五十五篇の中上記二篇を除いて残りの五十三篇を通觀すると大體篇以上の二十七篇と、内外儲說以下の二十六篇とはやゝ趣きが違つて見える。即ち前二十七篇には道術を唱へて道家思想の影響が多く、中には解老喻老の如く老子を解釋した文もあれば、又主道揚權の如く管子の心術内業に酷似した文もあり、有度篇の如きは管子の明法篇と大同小異である。従つて此等の篇を含む上の二十七篇は稷下の法家慎到の影響が多い様に思はれるが、後の二十六篇には法術を力説し、荀子の性惡說に本づいて申商學を折中したものゝ如く感ぜられる。さうして韓非の特徴はこの後の部分にある。

荀子は人性を欲と見て、欲を制するために禮が必要だと説いたことは上に述べた如くであるが、韓非もまた人情は徹頭徹尾利己的なものであるから之を自然に放任すれば必ず亂に至るものと見て、之を治めるために法術が必要だといつて居る。所謂法術とは申不害の術と商鞅の法とを折中したもので、彼は申商二子を評して次の如くいつて居る。

申不害は術を言ひて公孫鞅は法を爲す。術とは任に因つて官を授け、名に循つて實を責め、殺生の柄を操りて群臣の能を課するものなり、此れ人主の執る所なり。法とは憲令官府に著し刑罰民心に必し、賞は慎法に存し、罰は姦令に加はらしむる者也、此れ臣の師とする所なり。君術なければ則ち上に弊し、臣法なければ則ち下に亂る、此れ一も無かるべからず、皆帝王の具なり。(定法)

此れによつて韓非の法術が申商を折中したものであることが判る。蓋し術とは人主が臣下を御する權柄で、法とは民を治める憲令である、術は人主の心に秘めて他に示すべきものでないが、法は賞罰を明かにして民に示さなければならぬ。しかし法は時の移るに従つて變化すべきもので固定したものでない、そこで彼は「夫れ古今俗を異にし、新故備を異にす、如し寛緩の政を以て急世の民を治めむと欲すれば猶轡策なくして驛馬を御するが如

し」(五蠹)といつて、儒者の所謂先王の法を排し新聖の法を立てなければならぬことを力説して居る。さうして新聖の法を定めるためには先王の舊典などに拘つてはならないから「明王の國は書簡の文なく、法を以て教となす、先王の語なく吏を以て師となす」(五蠹)といつて、先王と舊典とを排斥して居る。さうして韓非のこの理想は彼の同門李斯によつて實行された。

四 李 斯

李斯は楚の上蔡の人、年少の時一度郡の小吏となつたが、後發奮して韓非とともに荀卿の門に遊び帝王の術を學び、學成るの後秦に入り呂不韋の舍人と成り、次で秦の客卿となり廷尉となり、始皇が天下を一統するに及んでその丞相となつた。始皇の政事は主として彼の畫策した所である。さうして彼の計畫は同門の韓非に啓發されたものが多かつたらしい。史記によると始皇の三十四年に齊人淳于越が郡縣制度に反對して從來通り封建の制度をのこさうと建言したとき李斯は之を反駁して

五帝相復せず三代相襲はずして各々以て治まれるは、其相反けるに非ずして時變異す

ればなり。……異時諸侯並び争つて厚く游學を招く、今天下已に定まりて法令一に出づ、百姓家に當つて則ち農工を力め、士は則ち法令を學習して禁を避くべし。今の諸生、今を師とせずして古を學びて以て當世を非り黔首を惑亂す……此の如きを禁ぜざれば則ち主勢上に降りて、黨與下に成らむ。臣請ふ、史官秦紀にあらざるものは皆之を焼かしめむ。博士官の職する所に非ずして、敢て詩書百家の語を藏するものあらば、悉く守尉に詣りて之を雜焼せしめむ。敢て詩書を偶語するものあらば棄市せむ。古を以て今を非とするものは族せむ。……もし法令を學ぶあらむと欲するものは、吏を以て師となさしめむ。

といつて居るのは、上に述べた韓非の説と同一轍である。さうして李斯の此奏言が裁可せられて燔書坑儒の慘劇が行はれ、すべての文獻は燒却されて思想の自由が束縛せられた。之を要するに荀子は人性を欲と見て、學問によつて禮を治め、禮によつて欲を制すべきことを主張したもので、その學問は儒家の傳統をついで經典の攻究を主眼としてゐるが、その人性を欲と解したのは、老莊派特に楊朱の考を襲うたもので、儒家からいへば寧ろ異端思潮である。さうして儒家の傳統をついだ五經の學は浮邱伯によつて繼承せられて、漢

代經學隆昌の先河をなしたが、その人性を欲と解して禮を尊重した結果、禮は全然人爲的客觀的の法則となつて法と擇ぶ所がなくなつた。そこで韓非は荀子の門下から出て、荀子の禮を法で入れかへて、法至上主義をとへ、韓非の主張は李斯によつて實行にうつされて、遂に思想の壓迫文化の破壊が敢行せられるに至つたものである。

第十章 秦代の思想界

一 呂氏春秋

西紀前二四六李斯は荀卿の門を辭して西の方秦に赴いて呂不韋の舍人となつた。呂不韋は陽翟の商人から身を起して秦の莊襄王と始皇帝の二代に相となつて文信侯に封ぜられ、廣く天下の士を招いて之を門下に集めた。蓋し天下の遊士を招集する風習は齊の威王宣王がその初めで、當時齊の稷下は文化の中心となつてゐたが、その後齊が衰へるに及んで稷下學士は分散して、齊の孟嘗君、魏の信陵君、趙の平原君及び楚の春申君の四君に歸したが、四君の凋落するに及んで呂不韋の門が榮えその食客三千の多きに及んだといはれて居

る。そこで呂不韋はこれらの學士に命じ各、聞くとを論著せしめ、これを編輯して八覽・六論・十二紀となし、總稱して呂氏春秋と名けたといはれてゐる。さうして十二紀の終にある序意篇によると十二紀の完成したのは始皇の八年で、その他の部分はやゝ後れて編纂されたものらしい。

さて十二紀は孟春紀から季冬紀まで十二紀に大別して、各紀の中に五篇づつの文を収めてゐるが、各紀最初の篇はいづれもその季節の行事をかいたもので、禮記の月令と大同小異であるが、その下に列ねられた四篇づつの文章は政治道德に關する記事論説である。さうして最後の序意篇に「維れ秦の八年甲子朔、良人十二紀を問ふ、文信侯曰く蓋し聞く、古の清世は是れ天地に法る、凡そ十二紀は治亂存亡を紀する所以なり、壽夭吉凶を知る所以なり、上これを天に揆り、下之を地に驗し、中之を人に審す」といつてゐるのによつて考へると、此等諸篇の編纂された主意は、政治道德の基礎根柢が天の時に従ふものであることを示すにあるらしい。さうして孟春紀下の本生篇には「始めてこれを生ずるものは天地、これを養成するものは人也、天子の官を立つるは生を全くせしむる所以なり」といつて政治の目的は天地生成の徳を助くるにあると説き、仲春紀に入つて「生を貴ぶためには、

耳目口鼻の四官をして心の命に従はしめなければならぬが、それには先づ情欲を節して適當な師教に染まねばならぬ」と論じ、次に季春紀に於て人間は先づ己を修めて後に人を論ずべきだと説き、孟夏期に入つて勸學尊師の篇を設けて忠孝の道を説き、仲夏季夏の二紀には音樂を、秋の三紀には兵を、さうして孟冬紀には葬を論じてゐるが、大體の結構と主意から考へると儒家を經とし諸家を折中して一家をなしたものであるといひ得る。さうして天地の道を生成にあると見て、之に揆り之を驗して人道を説かむとするところは、儒家の中でも荀子よりは寧ろ子思孟子の系統に近いやうに思はれる。

次に八覽は有始覽・孝行覽等の八大綱を立てて、各覽の下に八づつの篇をあつめて、凡て六十四篇から成つて居て、その内容は頗る雜駁ではあるが、その審分覽不二篇に於て老耽は柔を貴び、孔子は仁を貴び、墨子は廉(兼)を貴び、關尹は清(靜)を貴び、子列子は虚を貴び、孫臏は勢を貴び、王廩は先を貴び、陽生(楊朱)は己を貴び、田駢は齊を貴び、兒良は後を貴ぶ。夫れよく萬不同を齊くし、愚智巧拙皆力を盡くし、能を竭くして一穴に出づるが如くならしむるものは、それ唯聖人か。

といつて諸子を品騰して重きを聖人に歸して居るところを見ると、八覽の主意も亦儒家に

傾いてゐることが判る。さうしてその孝行覽に於ては、天下國家を治める本は孝行にあることを力説し、その下に曾子の語や孝經を引いてゐるのは、その主意が那邊にあるかを暗示するものであらう。要するに八覽も亦儒家殊に曾子子思派の主張に本づいて諸子を折中したものといつてよい。

次に六論は開春・慎行・貴直・不苟・似順・士容の六論に大別し、各論の下に六篇づつの文をあつめて、凡て三十六篇から成つて居るが、その思想内容は上の十二紀八覽と大差がない。

之を要するに呂氏春秋全體は諸家を折中して一家としたもので、その中には道家も墨家も法家も取り入れられてゐるが、儒を非難し賢聖を無視するやうな極端な言辭はなく、大體儒家特に曾子子思派の思潮が根幹をなしてゐる。さうしてその中には、所々に詩と書と易とが引用せられて立論の根據とされてゐる。そこで吾々は、この書によつて次の二つのことを想像することができる。

一、秦初の思想界には、種々雑多の思潮が流れてゐたが、その中特に有勢の地位を保つたのは猶儒家思潮であつて、儒家が排斥せられたのは李斯の政策が始皇に採用されて

からのことである。

二、呂不韋の頃に至るまでにいつしか易が儒家の經典として取扱はれるやうに成つたらしいが、それは孟子にも荀子にも見られない現象で恐らく孟荀以外の他の學派から起つてゐるらしい。

そこで私は節を改め、易に關して一瞥を試みる。

二 易の儒教化

易は本來卜筮の書で、儒の經典ではなかつたらしい。尤も傳説になると、孔子は晩年易を愛讀されて、象傳上下・象傳上下・繫辭傳上下・文言・序卦・說卦・雜卦の十翼を作つて、これを商瞿子木に傳へ、子木から橋庇子庸・馯臂子弓・周醜子家・孫虞子乘をへて漢初の易學者田何に及んだといはれてゐるが、十翼が孔子の作であり得ないことは、既に宋の歐陽修が論じた如くで、孔子は勿論孔門の諸弟子も易に關して何事をも語つてゐない、更に下つて孟子に至つても易に關して言及して居らず、荀子の書中僅かに二箇所易を引用してゐるが、之とても後人の附加と解せられる部分であるから、易は孔子から孟荀に至る

まで未だ儒の經典とは見做されて居なかつたらしい。現存する儒家の文獻で易を稱引してゐるのは、恐らく子思子の殘卷と考へられる禮記中の表記・坊記・緇衣が最初であらう。

現在禮記の中に存する中庸・表記・坊記・緇衣の四篇が子思子二十三篇の殘卷であることは既に第三章第二節に於てのべたところであるが、此等四篇を熟讀すると、その中に自ら時代の違つた文章が合糅されてゐることを感ぜさせられる。その中最も古い部分は一)中庸篇の上半分(詳しくいへば朱子の中庸章句本で第十六章を除いて第二章から第十九章に至る十七章)、此等の部分は文章も簡潔で論語に似て居り、内容も古朴であるから恐らく子思の手筆か少くとも子思の門弟子の編纂に成つたものであらう。(二)は表記・坊記・緇衣の三篇で、中庸の上半分と比較すると文章も新しく、中には論語の文章を敷衍したらしき見える章節もあるが、又王覇を對説するところは孟子の影響らしく、屢々賞罰の語が見えるのは法家の影響と感ぜられる上に、詩書以外に易を稱引し、又春秋や禮を評論したところさへあつて、早くとも荀子以前に溯り得ない様に見える。元來孟子は子思の門人に學んだ人で、子思と孟子とは同學派の人である筈だが、韓非の顯學篇には子思の儒と孟氏の儒とを區別して居て、これら三篇中に孟子が絶えて言及しなかつた易を稱引してゐること

を合せて考へると、これらの篇は恐らく、韓非の時代を距る遠からざる頃の子思の儒を標榜する學者によつて續成されたものであらう。(三)は中庸の後半、詳しくいへば朱子章句本の第一章と第二十章以下とを指すもので、これらの部分は文章ものびて居り、内容も哲學的に進歩して居て、餘程新らしく感ぜさせられる。漢書の藝文志によると禮類の中に「中庸說二篇」をあげて居て、所謂中庸說は子思の中庸を敷衍説明した書と思はれるが、現在中庸の後半は恐らくこの中庸說が、中庸の本文の後に附加されたものであらう。さて中庸後半の文章を詳しく吟味すると、その中に

子曰く、愚にして自ら用ゐむことを好み、賤くして自ら專にせむことを好み、今の世に生れて古の道に反らむとす、此の如きひとは裁其身に及ばむ。天子にあらざれば禮を議せず、度を制せず、文を考へず。

とある一節は、上に引用した李斯の奏議に「今の諸生、今を師とせずして古を學びて以て當世を非り黔首を惑亂す、此の如きを禁ぜざれば則ち主勢上に降りて、黨與下に成らむ。臣請ふ古を以て今を非とするものは族せむ」といつたのと同じ表現で、何となく秦の始皇時代の文章のやうに感ぜさせられる。さうしてその下に又、

今天下車軌を同じくし、書文を同じくし、行倫を同じくす。

とあるが、許慎の説文序によると「戦國七雄が覇を争つた時代は國々が田疇畝を異にし、車塗軌を異にし、言語聲を異にし、文字形を異にしてゐたので始皇が天下を統一した後、李斯が上奏して之を同じくした」とあつて、始皇の統一以前には各國が車軌文字を異にしてゐたらしく、「今天下軌を同じくす云々」の一節は、始皇時代の口吻らしく見える。さうして中庸後半の終に

聲名洋溢乎中國、施及蠻貊、舟車所至、人力所通、天之所覆、地之所載、日月所照、霜露所隊、凡有血氣者、莫不尊親。

とある一節は、始皇が天下統一後、四方を巡狩して建てた頌徳碑の一、琅邪臺の碑に「日月所照、舟輿所載、皆終其命、莫不得意」とあるのを敷衍したものらしく見える。此等を綜合して考へると中庸後半は秦の始皇が天下を統一した後の文章であることが首肯せられるであらう。

そこで子思子二十三篇の殘卷即ち中庸表記坊記緇衣の四篇を分析して考へると、その中(一)中庸の上半は子思に近い文章だが、(二)の表記坊記緇衣の三篇は恐らく戦國末秦初の子思

學派の人の手に成つたもの、(三)の中庸後半は秦に入つてからの子思學派の人が中庸を解説した文章で、これらによつて子思學派が如何に變遷したかを見ることが出来る。さうして(二)の中に易が稱引せられ、(三)の中に「國家將に興らむとするときは必ず禎祥あり、國家將に亡びんとするときは必ず妖孽あつて、著龜に見はる」と説いてゐるのは、これ亦易を尊重してゐる證據であるから、易が儒家の經典として取扱はれるやうに成つたのは、子思學派の徒から初まつたことで、恐らく戦國末から始まつて、呂不韋の時代に流行し、次で始皇の時李斯の上奏によつて詩書が焼却された際にも、易だけは卜筮の書といふ名目で厄を免れたので、遂に易によつて儒の精神を鼓吹しようとするに至つたものであらう。さうして孔子の作と稱せられる易の十翼なるものも亦この頃に至つて出來上つたものだと考へられる。

さて易の十翼の中で最も古く見える部分は象傳と象傳とであるが、これらの部分では、すべて「中」を標準として處世道徳を説明してゐる。これは中庸上半に「其兩端を執つて其中を用ふ」といひ、「中立して倚らず」^{かたよ}などいつたのと同じ思潮であるから、象象傳も恐らく子思學派の間から生れたものに相違ない。又十翼の中で尤も發達した思想を示してゐ

るのは繫辭傳と文言傳とであるが、これらの部分に説かれてゐる内容は中庸の後半に酷似して居る。清朝の儒者魏源は兩者を比較して庸易通義をかいてゐるが、よく其類同を觀破したものといつてよい。さうして我が東條一堂は繫辭問答に於て、繫辭傳成立の年代に言及して、此中に絶えて詩書を徵引せず、専ら易によつて立論してゐるのは、恐らく詩書が排斥された秦代の述作たることを示すものであらうといつて居るが、之も亦千古の祕密を開いた卓見で、此點から考へても繫辭傳は中庸後半と同じ時代の作と見られる。従つて繫辭傳と文言傳とは中庸後半と同時代同じ學派の述作で、いづれも始皇時代の儒家思想を考へる資料と見てよいであらう。そこで此等によつて、始皇時代の思想を一瞥しよう。

さて中庸後半には道の代表として君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の道をあげてこれを五達道と稱し、この五達道を行ふ所以の徳として知仁勇の三達徳をあげ、更に之を要約して誠の一字に歸して居る。所謂五達道は孟子の五倫をうけついでもの、三達徳は孔子の知仁を並べあげたのをうけて更に勇の一を加へたものであるが、この三達徳を誠の一字に歸したところが中庸後半の特徴である。尤も誠の字は既に孟子にも見えてゐて、論語の忠の字

と同じ意味であることは前にのべた通りであるが、中庸後半の作者は誠を以て單に人道の行はれる基礎と考へるに止らずして、更に一步をすゝめて宇宙原理と解してゐる。

誠は天の道なり、誠ならむとするは人の道なり、……誠は物の終始、誠ならざれば物なし、……誠は自ら己を成すのみならず物を成す所以なり、己を成すは仁なり、物を成すは知なり、性の徳なり。

とある一節は明かに誠を以て宇宙間すべてを通貫する原理と考へたもので、從來の儒家から一步をすゝめたものといひ得る。誠は宇宙を通貫する原理であるから、誠ならむとつとむることによつて「天地の化育を賛けること」も出來、又「禍福の將に至らむとするとき之を先知する」こともできるのである。さうして誠によつて「禍福を先知する」ことは易即ち卜筮の根本信念である。そこで文言には

庸言これ信じ、庸行これ謹み、邪を閑とがいで其誠を存す。

君子は徳を進め業を脩む。忠信は徳を進むる所以なり。辭を脩めて其誠を立つるは業に居る所以なり。

といひ、繫辭傳には

夫れ易は聖人の徳を崇たかくして業を廣くする所以なり、崇きは天に效ひ、卑きは地に法る、天地位を設けて易其中に行はる、性を成して存すべきを存する、道義の門なり。一陰一陽する之を道といふ、之を繼ぐものは善なり、之を成すものは性なり、仁者は之を見て仁といひ、知者は之を見て知といふ。

といつてゐるが、これらは皆易と中庸後半とが同じ思想であることを物語るものである。さうして繫辭傳にはまた、「生々之を易といふ」といひ、「易は無思なり、无爲なり、寂然不動、感じて遂に天下の故に通ず」といつてゐるが、所謂「无思无爲にし天下の故に通ずるもの」は中庸の「勉めずして中り、思はずして得、從容道に中る誠」であらうし、所謂「生々」は中庸の「天地の化育」であらうから、易傳と中庸の後半とはともに生々化育を以て宇宙の道と考へ、無思無爲たゞ誠を存することによつて、生々化育を參贊することを人の道だと信じたものであらう。一言以てこれを評すれば易と中庸後半は生の哲學といふべきもので、宇宙全體を活物と見て、その生々作用を悟ることが知であり、之に隨順して生々作用を贊けることが仁である。そこで繫辭傳はまた「天地の大徳を生といふ」ともいつて居る。

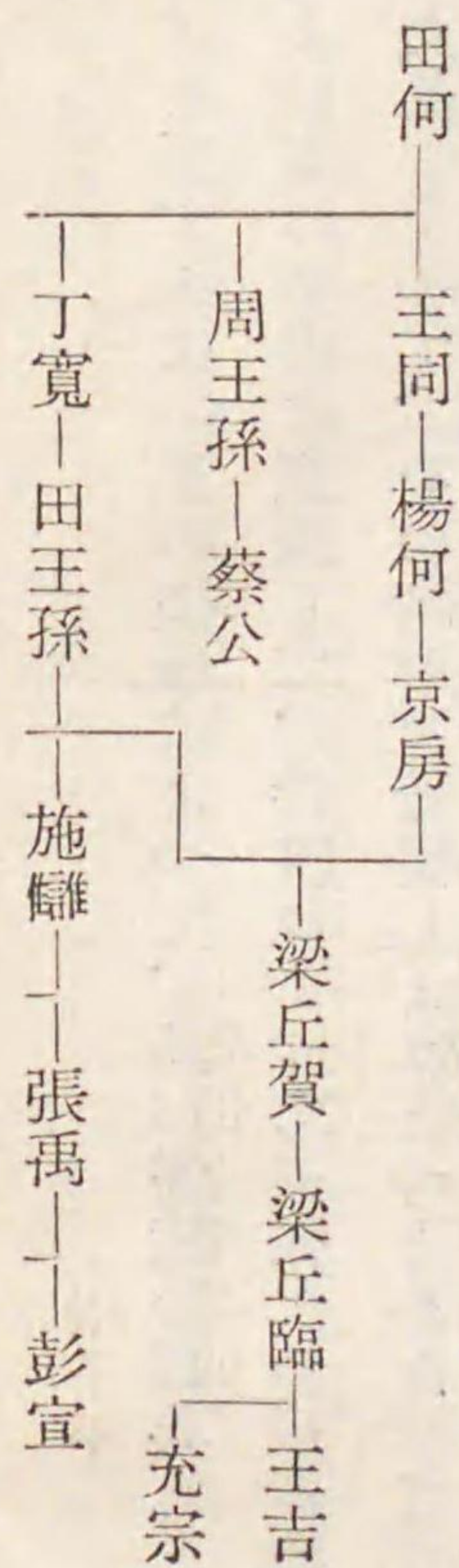
之を要するに子思の後學によつて、易が儒家の經典として取扱はれつつあつた際、たま始皇の焚書に遭遇して、詩書によつて主張をのべる途を失つた儒家は、幸に焼却を免れた易によつて、その精神を發揚しようとしてつとめた。さうしてその結果、從來未だ闡明されなかつた生の哲學を唱へ出して儒家の思想體系に一新生面を開拓し、それと同時に從來明瞭な體系をもたなかつた五經の學問に、更に易の一經を増して、六經を通貫する思想體系を作らうとする機運を醸製して、次に起る經學時代の準備と成つたことは注意すべきである。

上世期(下) 經學時代

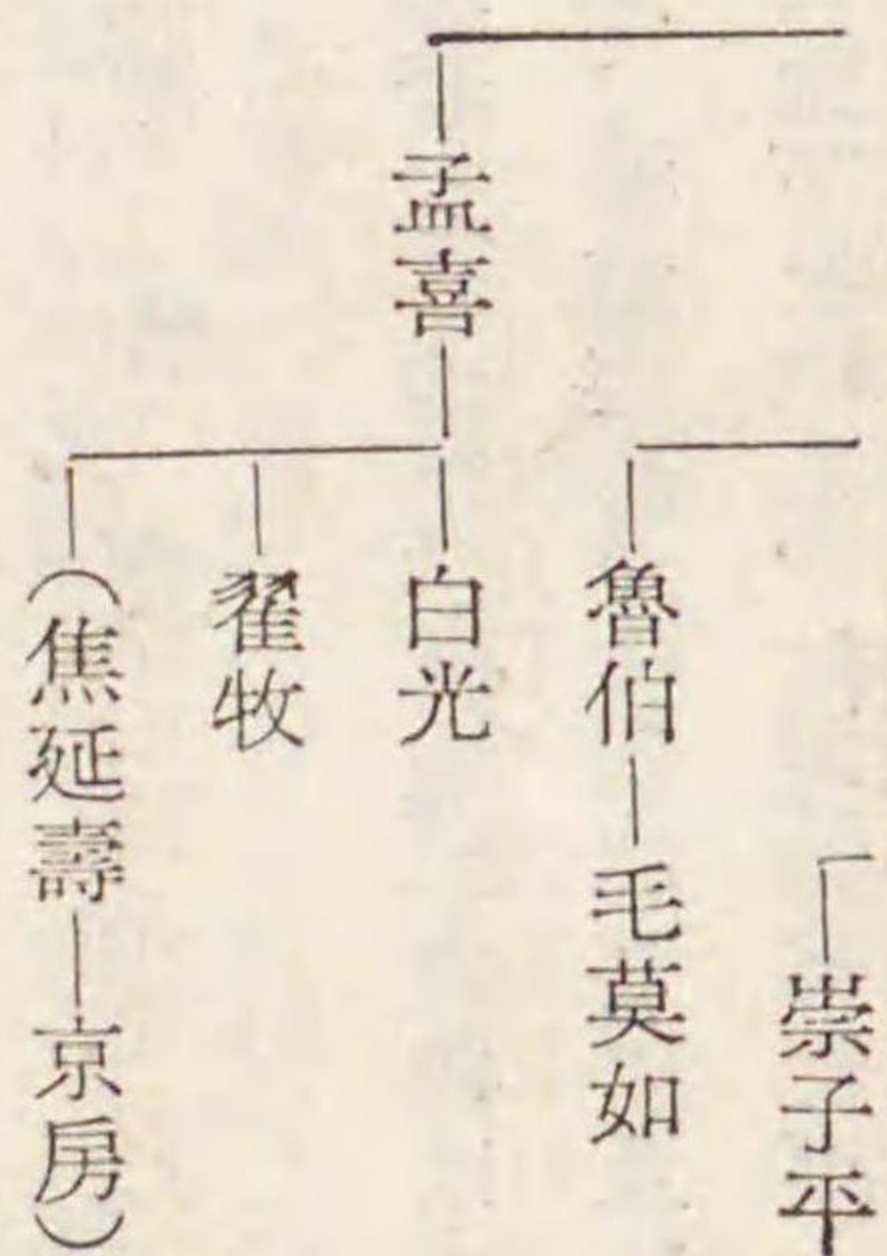
第十一章 前漢の經學

一 易 學

秦の始皇の燔書坑儒にあつて、儒家の經典は燒棄せられ、學者はのがれて所在をくらましたので、儒學の傳統は全く闇に沈んだが、獨り易は卜筮の書と見做された結果その厄を免れて傳統が絶えなかつた。そこで漢が興ると先づあらはれたのは易の學者であつた。試みに史記及び漢書の儒林傳によつて易學の傳系を表示すると次の如くである。



「服生



「崇子平

以上は極めて大略を表示したものであるが、これによつて易の傳系が如何に明白顯著であつたかが判る。さうして漢書の藝文志によると王氏易傳二篇、楊氏易傳二篇、周氏易傳二篇、丁氏易傳二篇、服氏易傳二篇をあぐる外、右傳系に見えない蔡公易傳二篇、韓氏易傳二篇等も列ねてゐるから漢初易學が如何に盛んであつたかを想像することができる。さうしてこれらの易家は皆師法を重んじてみだりに私説を加へなかつたらしいが、唯孟喜の易と京房の易とは特色があつたらしい。孟喜は東海蘭陵の人で、其父孟卿は禮と春秋との學者であつたが、喜はかつて田王孫に従つて易を學び、後に陰陽災變の書を得て之をその師に附會し、詐つて、其師田生が死せむとする時喜の膝を枕にして之を傳へたと宣傳したが、同門の梁丘賀はこれを排して、田生は施讎の手で看護せられて死んだが、當時孟喜は

東海に歸つて居たから、左様のことがあり得ないと駁したといはれ、その後易の博士に缺員が生じたので喜を薦める人があつたが、時の天子は喜は師法を改めたからとて採用されなかつたと傳へられて居る。次に京房は焦延壽の弟子で延壽はかつて孟喜に従つて易を學んだと稱したらしいが、同門の翟牧と白生とは之を認めなかつたといはれて居る。さうして後に劉向が祕中の書を校訂した時諸家の易説を比較研究して見ると、いづれも皆田何・楊何・丁寛を祖として大義は同じであるが唯京房易だけが異黨で、災異を説いてゐる、之は恐らく焦延壽が隱士の易を得て之を孟喜に託したものをうけついでものだらうといつて居る。これらによつて考へると孟喜京房によつて初めて異説が生じたらしいがそれ以前は皆同じ考へをうけついで居たらしく、易の傳統は頗る明確なものであつた。

二 魯 學 派

易學の傳統はしかく彰著であつたが其他の經典は未だ闇にかくれて、一般儒學の興隆を見ることのできなかつた。秦が亡んで漢が興るに及び、陸賈は詩書を以て高祖に説き、高祖が「廼公馬上にあつて天下を取る、何ぞ詩書を事とせむや」といつたのに對して、「天

下は馬上に於て取つたとしても之を馬上に治めることはできまい」と説破して新語十二篇を著した。これはこれまで秦の虐政に抑壓せられてゐた儒家の爲に萬丈の氣を吐いたものといつてよい。然し當時は未だ兵馬倥傯の際にあつて儒教を興隆する程の餘裕もなく、次で孝惠呂后の代に及んでも朝廷の重臣は皆武を以て功を立てた人ばかりであつたが、次の文帝の代に及ぶと天下も落付いて文藝復興の氣運が熟し、魯人申培、燕人韓嬰が詩を以て博士に任ぜられ、茲に初めて儒學勃興の曙光があらはれた。

申培は魯人で、一般に申公と呼ばれて居る、かつて齊人浮丘伯に従つて詩を學び、漢の高祖が魯に赴いた際にはその師とともに魯の南宮に於て高祖に見えたが、その後師とともに長安に赴き、楚の元王交及び其子郢客と交はり、後郢客が夷王と成るに及び郢客はその子の戊を遣して申公に従學せしめた、然るに戊は學を好まずして申公を侮つたので申公は恥ぢて魯に歸り専ら學徒の教育に従事し、弟子千餘人を越え、その中には蘭陵の王臧、代の趙綰、臨淮太守孔安國等將來著名の人と成つた人があつた。さうして申公の師浮丘伯はかつて李斯とともに荀卿に學んだ人だといはれて居るから、申公一派の學は荀子に淵源して居ることが知られる。試みに史記及び漢書の儒林傳によつてその學派を表記すると次の

と同里の人である點から考へると彼等も亦申公系統の人であらうと思はれる。さうして蕭奮の門人に孟卿があり孟卿の門に后倉があり后倉の下に戴徳戴聖の二人を出してゐるが、孟卿が蘭陵の人で卿の字をつけてゐるのは荀子に私淑したらしく見られ、又孟卿再傳の弟子戴徳の大戴禮記中にある勸學・禮三本・哀公問五義三篇と戴聖の禮記中にある三年問・郷飲酒義の文とが荀子に一致するなど思ひ合はずと禮學の淵源も亦荀子にあることが想像せられる。之を要するに孝文の頃から著名に成りかけた經學は大抵荀子の流を汲んだもので魯人によつて繼承せられて居るから、これを魯學派と呼ぶ。

かくて孝文の頃から儒學が勃興し初めて居るが當時は未だ儒家の草昧の時代で、申商の學を講ずるもの黄老の説を奉ずるものが多く、儒家の勢力は未ださして大きくはなかつた。そこで當時の儒者として有名な賈誼の如きも、其遺文中には可なり多く道家の説を混へて居る、さうして皇后竇氏は殊に熱心な黄老信奉者であつて、次の景帝一代を通じて勢力をもつてゐたため、儒教は充分に驥足をのべることができなかつたが、武帝が即位して名儒董仲舒があらはれるに及んで遂に諸子百家を壓倒してここに儒教は國家の正教として認められる様に成つた。

三 齊 學 派

武帝は即位の初(西紀前一四〇)に賢良文學の士數百人を擧げたが、その中に董仲舒が居た。董仲舒は廣川即ち今の直隸棗強縣の人で夙に公羊春秋の學を治め景帝の時博士と成つて學者の尊敬する所と成つて居たが、此時武帝の策問に對へて有名な賢良對策を作つた。對策の全文は可なり長いがその要旨は次の一節につきてゐる。曰く

天の令之を命といふ、命は聖人にあらざれば行はれず。質樸之を性といふ、性は教化にあらざれば成らず。人欲之を情といふ、情は度制にあらざれば節せず。この故に王者は上天意を承くることを謹んで以て命に順ひ、下教を明かにし民を化して以て性を成し、法度の宜を正し上下の序を別ちて以て欲を防ぐ、此の三者を脩めて大本學がる。

(漢書本傳)

と、これによると董仲舒の武帝に對へたところは第一天の令に順つて政を施すべきこと、第二教化を明かにして民性を導くべきこと、第三法度を制して民の欲を節せしめることの三項に出ない。彼は第一項について更に

臣謹んで案ずるに春秋の中前世已行の事を視て以て天人相與の際を觀るに甚だ畏るべきなり、國家將に失道の敗あらむとすれば天乃ち先づ災害を出して以て之を謹告し、自省するを知らざれば又怪異を出して以て之を警懼す、尙ほ變ずることを知らざれば傷敗乃ち至る、此を以て天心の人君を仁愛して其亂を止めむと欲するを見るなり。（漢書本傳）

と論じてゐるが、これによると、仲舒は王者の政治が天意に叶ふか否かは災異によつて知り得るもので天と人とは密接な關係があるものと信じたことが明瞭である。第二項に關しては

臣謹んで案ずるに春秋は一元の意をいふ、一とは萬物の従りて始まる所なり、元とは辭のいはゆる本なり、一を謂つて元となすものは、大始を視て本を正さむと欲するなり。春秋は深く其本を探りてあらた反むる貴者より始む、故に人君たるものは心を正して以て朝廷を正し、朝廷を正して以て百官を正し、百官を正して以て萬民を正す、萬民を正して以て四方を正す、四方を正しくして遠近敢て正に一ならざるなし。……今陛下貴天子となり富四海を有して……天地未だ應ぜず美祥至るなきものは何ぞや。凡そ教

化立たずして萬民正しからざればなり。……古の王者は此に明かなり、是故に南面して天下を治むるや教化を以て大務となさざるなし、大學を立てて以て國を教へ、庠序を設けて以て道を化し、民を漸うるはすに仁を以てし民を摩つとむるに誼（義）を以てし、民を節するに禮を以てす、故に其刑罪甚だ軽くして禁犯されざるものは教化行はれて習俗美しければなり。……故に士を養ふの大なるものは大學より大なるはなし、大學は賢士の關する所なり、教化の原なり。（漢書本傳）

といつて居るが、之によると彼は民性を化するためには先づ大學を起さなければならぬと考へたものらしい。第三に法度を正すことに關しては

春秋大一統は天地の常經古今の通誼なり、今師は道を異にし、人は論を異にし、百家方を殊にして指意同じからず、是を以て上一統を持するなく法制數、變じて下守る所を知らず、臣愚以爲く、諸六藝の科にあらざり孔子の術にあらざるものは皆その道を絶ちて竝進する勿らしめむ。邪僻の説滅息して然して後統紀一にすべくして法度明かにすべく民從ふ所を知らむ。（漢書本傳）

と論じて居るが、これによると彼は法度を正すために異端の説を黜けて儒家の道を明かに

し六藝の研究を奨励すべきだと考へたらしい。さうして仲舒のこの言は武帝の嘉納する所となり建元五年(西紀前一三六)を以て五經博士が置かれ、翌建元六年(西紀前一三五)には黄老の崇拜者であつた竇太后も崩御せられて、王安侯田份が丞相と成るに及び、黄老刑名百家の言を黜けて文學の儒者數百人を招致して居るから、仲舒の意見が普く實行されて居ることが判る。さうして漢書の作者が武帝を贊して「孝武初めて立ち卓然百家を罷め黜けて六經を表章し、遂に海内に疇咨して其俊茂を擧げ、之と與に功を立てて大學を興し郊祀を修め……號令文章煥焉として述ぶべし」といつて居るのによつて考へると此時大學も設立されたことが知られる。蓋し此時大學の課業は五經であつて五經博士が之を掌り、大學教化の制度は禮記の學記に、大學教化の目的は禮記の大學篇に記されたものがそれであらう。

學記篇と大學篇とは禮記の中にあつて各、獨立した篇であるが清儒陳澧は兩者の内容を比較して不離の關係にあることを指摘した、平心二篇を對照して見ると陳氏の言が當つて居る様に思はれる。學記篇の製作年代は明かではなく學者の間に種々議論があるが、私は清の陸奎勳が武帝時代のものと見た説に左袒する。大學篇についても之を古く見る人は孔氏

の遺書だといひ或は曾子のかいたものだと言つて、私は清儒愈正燮が漢時の作と見た考へをよいと思ふ。蓋し學記篇は武帝の時立てられた大學の制度を記し、大學篇はその教育精神を述べたものである。さて學記篇には

一年離經辯志を視、三年敬業樂群を視、五年博習親師を視、七年學を論じ友を取る、これを小成といふ。九年類を知り通達し強立反らず、これを大成といふ。夫れ然して後民を化し俗を易へ、近きもの説服し遠きもの之に懐く、此れ大學の道也。

といつて大學の課程を説明してゐるが大學篇は大學教育の目的を論じて大學の道は明德を明かにするにあり、民を親しくするにあり、至善に止まるにあり。といひ、更に順序楷梯を詳論して

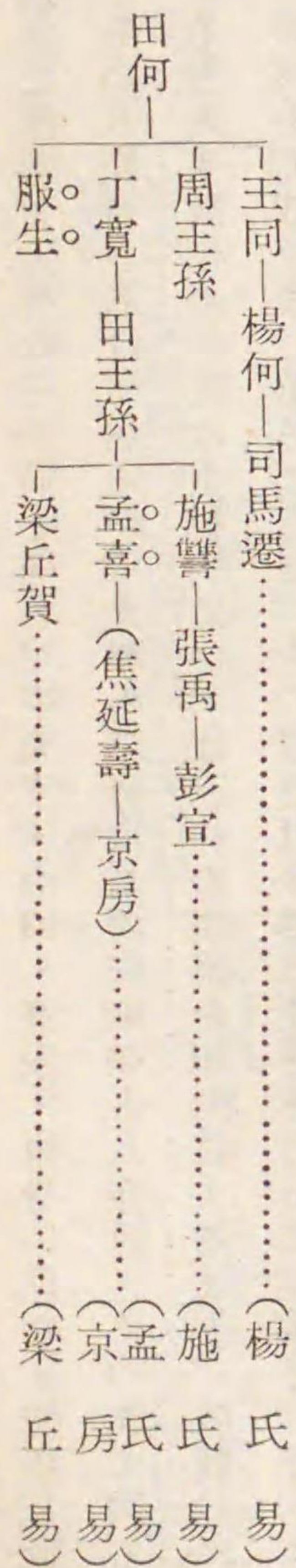
古の明德を天下に明かにせむとするものは先づその國を治む、其國を治めむと欲するものは先づ其家を齊ふ、其家を齊へむと欲するものは先づ其身を脩む、其身を脩めむと欲するものは先づ其心を正しくす、其心を正しくせむと欲するものは先づ其意を誠にす、其意を誠にせむと欲するものは先づ其知を致す、知を致すは物を格すにあり。といひ、その下多く詩書の語を稱引して上文の義を説明してゐる。後世の學者は明明徳、

親民・止至善を大學の三綱領と稱し、平天下・治國・齊家・脩身・正心・誠意・致知・格物をその八條目と名けて居るが、大學の精神はこの三綱領と八條目とにつきて居る。これによると大學教化の目的は主觀的にいへば己れの明德を明かにすること、客觀的にいへば天下の民を相親しませしめることで、その實踐は至善に止まることに歸する、而してこの目的を達成するには先づ知を致し物を正して次に誠意正心乃至平天下にまで進まなければならぬ。さうしてこの八條目の中初の四條目は孟子離婁篇に既に述べられて居るところで誠意は特に中庸後半の力説する所であるが、脩身と誠意との間に正心の一條を加へたのは恐らく上に引いた董仲舒の語に本づいたものであらう。大學篇は又「物に本末あり、事に終始あり、先後する所を知らば則ち道に近し」といひ、又「其本亂れて末治まるものはあらず」といつて、本末終始を説いて居るが、これもまた上に引いた董仲舒の語「春秋は大始を視て本を正さむと欲する」といふのと似て居る。これ等を綜合して考へると大學篇は思孟派の思想をうけついで更に董仲舒の考へをも參酌して居るものと想像される。一體董仲舒の奉ずる公羊春秋の學は孟子の流を汲んだものであるらしい。さうして大學篇が思孟派の主張に一致し又董仲舒の考へを加味して居るのは、この篇が思孟派の流を汲んだ董仲舒

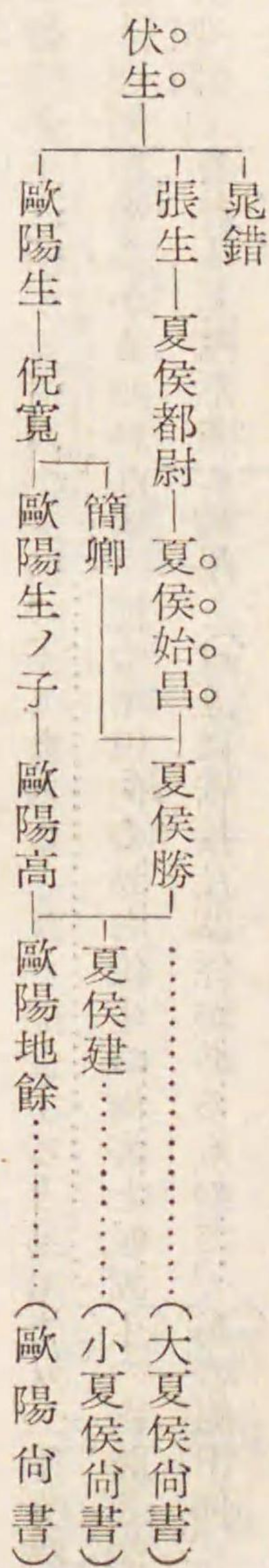
一派の學者の手に出てゐることを暗示するもので、これによつて武帝時代の大學の教育精神を窺知することができる。

武帝の時學官に立てられた五經博士は楊何の易、歐陽氏の尙書、轅固生の齊詩、后倉の禮學及び胡毋生董仲舒の公羊春秋の五經であるが、降つて宣帝の時代(西紀前七三—四九)に至ると、大夏侯尙書、小夏侯尙書、大戴禮、小戴禮、施氏易、孟氏易、梁丘易及び穀梁春秋のために博士官が増置せられ、次で元帝の代(西紀前四八—三三)には京氏易博士が増置せられて、都合十四博士が立てられて居るが、此中穀梁春秋を除いて残の十三家はいづれも同じ傾向をもつ學派で互に密接な關係をもつて居る。試みに此等學派の系統を表記すると次ぎの如くである。

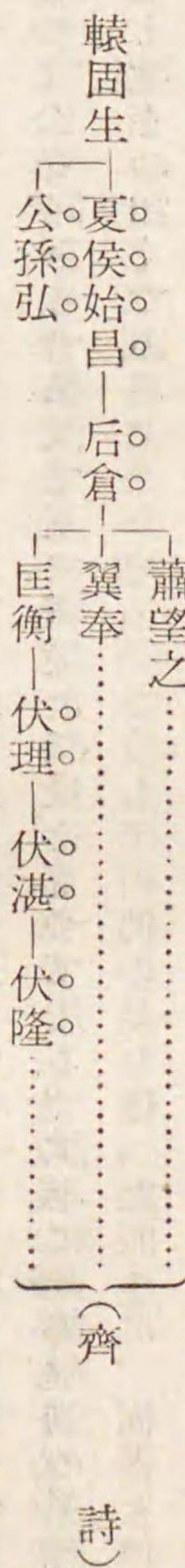
(易)



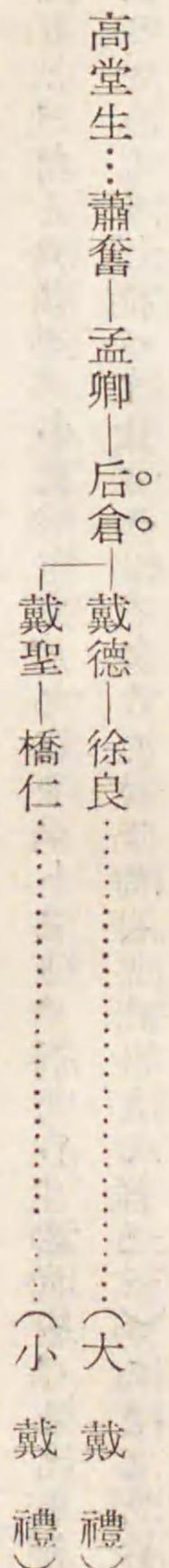
(尙書)



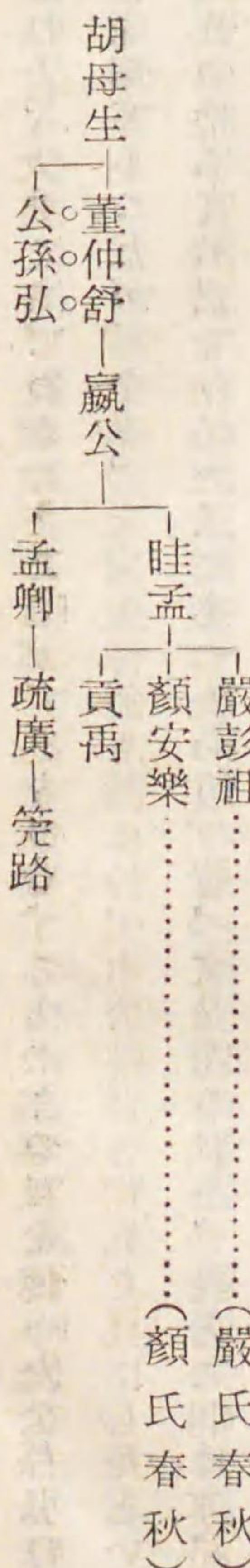
(齊詩)



(禮)



(公羊春秋)



以上はたゞ大要をあげただけであるが、之を通覽すると公羊春秋を傳へた公孫弘は同時に齊詩を兼學して居り、公羊の大家董仲舒も詩に於て申公韓嬰と意見を異にしたといはれて居るから恐らく齊詩を治めた人であつたらう、従つて公羊春秋と齊詩との間に連絡のあることが知られる。又齊詩を傳へた夏侯始昌は同時に伏生の尙書の傳授をうけて居り、伏生の子孫伏理等が齊詩の系統に列して居るのを考へると齊詩と伏生の尙書學とも密接な關係があつたらしく、従つて伏生の流を汲んだ歐陽尙書と齊詩とも離るべからざる因縁を想像することができる。次に齊詩を傳へた后倉が同時に孟卿に従つて禮を治め、孟卿は又嬴公に従つて公羊春秋を學んでゐるのを考へると、孟卿及び后倉以後の禮學も亦公羊春秋と齊詩とに關係が生じて居ることが判る。さうして田何の易を傳へた服生は、尙書を傳へた伏生と同音相通ずる姓でともに濟南の人であるから、或は姻戚の關係がないとも限らず、又田王孫の弟子と稱する孟喜が孟卿の子であることなど綜合すると易もまた公羊春秋や伏生尙書と連絡があるかも知れない。従つて田何の易と伏生の尙書と轅固生の齊詩と胡毋生董仲舒の公羊春秋と孟卿后倉の禮學とは互に密接な關係があるもので、易の祖田何、尙書の祖伏生、齊詩の祖轅固生、公羊の祖胡毋生がいづれも齊人であることを考へると、此等は

皆齊人が傳へた經學であることが判る。従つて武帝以後の經學は大體齊人の學で、武帝以前の經學が皆魯人申公に出てるのと全く別の系統であることが判る。そこで武帝以前の經學を總稱して魯學といふに對し武帝以後の經學を齊學と呼ぶことができる、さうして魯學が荀子に淵源して居るのに對し齊學の中心たる公羊春秋が孟子に出てゐることも興味ある對照である。

私は前に董仲舒の對策と禮記の大學篇とによつて武帝時代大學教育の精神が明德を明かにすること、民を親しませること、及び至善に止まることの三綱領にあることを想像したが、之は同時に齊學の主張であることをも想像することができる。然し齊學には猶一つ主要な特徴がある、それは董仲舒の語をかりていふと「天人相與の關係」を強調してゐることである。前にも述べた通り易は本來卜筮の書で、卜筮は人間の爲す所が天意に副ふか否かを謀るものであるから、それが天人相與の考へをもつて居ることは勿論であるが齊學は易のみならず他の經書にもこの關係を力説して居る、例へば伏生の尙書大傳中に最も力を入れて居るのは洪範の五行説で伏生學をついだ夏侯勝は五行災異を説いたことによつて有名と成つて居る、又董仲舒の對策に春秋によつて天人相與の際を力説し國家政治の善惡は

天が災異を示して人主に警告すると説いて居ることは上述の如くであるが、齊詩の名家翼奉も亦、其師説を引用して「天地位を設け日月を懸け星辰を布き陰陽を分ち四時を定め五行を列して以て聖人に視す、之を名けて道といふ。聖人道を見て然して後王治の象を知る、故に州土を畫して君臣を建て、律曆を立て成敗を陳ねて以て賢者に視す、之を名けて經といふ。賢者經を見て然して後人道の務を知る、則ち詩書易禮樂是れなり、易に陰陽あり、詩に五際あり、春秋に災異あり、皆終始を列して得失を推し天心を考へて以て王道の安危をいふ」(漢書翼奉傳)と論じてゐるのは五經すべてが天人相關の理を説いてゐることをのべたものである。さうして翼奉の師は禮學にも精通した后倉であつて后倉の流を汲んだ二代の禮記に明堂陰陽説が存して居るのは禮學の立場に立つて天人相關の理を説いたものであらう。之を要するに董仲舒の所謂「天人相與の際を觀る」こと、翼奉の所謂「天心を考へて王道の安危を言ふ」ことを説くのが齊學經説の一大特色である。尤も天人の關係を認めて人道は天道に隨順すべきだと考へたのは支那民族の根本信仰で必ずしも此派の特色ではないが、先秦の儒家は概して人間の本性を内省することによつて天意を忖度し得ると諭へて居るのに對して此派の學者が天災地異に鑒みて政治の天意に叶ふや否やを知ることが

できると説いたのは明かに齊學經説の特色である。さうして斯の如き考へ方は源に溯ると鄒衍の陰陽五行説から出たものであるらしい。鄒衍は孟子と略ぼ同時に齊に現れた思想家で、彼は宇宙萬物が木火土金水の五原素即ち五行から出来てゐるものと解し、凡ての現象は五行消息の理に支配されて居るものと見てゐるが、鄒衍のこの考へが儒教に影響したのが陰陽災異の思想で、これが齊學經説の一大特色である。

之を要するに董仲舒出でて以來の前漢の經學者は人間の道德は天命に隨順することであつて人の行爲が天命に背くとき天は災異を示して之を警告すると信ずると同時に、人間の本性にも昭明不昧な徳性が備はつて居つて之を發揮することが人の道だと考へたらしい。然るに其末流に至ると後の考へはいつの間にか消えてたゞ占候を重んじて將來を豫知せむとする京房の易學や天災に注意して未來を豫言せむとする讖緯説に墮落して了つた。

京房の易學は災異占驗に力を入れてゐるが、その淵源は孟喜にある。孟喜は齊學禮の名家孟卿の子で、かつて田王孫に従つて易を學んだが、私かに陰陽災異の書を得て師法を改めたといふから、茲に齊學と易とが連結されたものと思はれるが、その後焦延壽をへて京房に下るに従つて、層一層と災異説が盛に成つたらしい。そこで漢志にも孟氏京房災異六

十六篇をのせてゐるが、この京房説は更に下つて讖緯説と成つてゐる。讖とは驗の意で將來を豫言して徵驗あらしめることが此派の目的とするところで、この種豫言をのせた文獻を經に對して緯と呼んだから、之を讖緯説と稱する。さて讖緯の書は、後漢書の樊英傳註に三十五部をあげて居り、同書張衡傳註には八十一篇あつたといつて居るが、今は僅かにその佚文を存するのみで全體を見ることができない。讖緯家はこれらの書を孔子から出てゐるやうに言つてゐるが、實は前漢末哀平の頃に出たものらしいことは後漢の張衡が既にいつた通りである。さうしてその佚文によつて考へると、讖緯の説は公羊を中心とする齊學から出てゐることが判る。例へば緯書の易緯稽覽圖が京房易であることは清儒張惠言が論じた通りであり、詩緯に五際説が見えるのは翼奉學の名残である。そこで吾々はこれらによつて齊學の末路が讖緯説に墮落したことを知る。

第十二章 後漢の經學

私は上章に於て前漢の經學は最初魯人申培の流を汲んだ魯學であつたが、後に董仲舒を

祖とする齊學に轉じたことを論じた。然しこれは極めて大體の論で董仲舒以後に於ても魯學の系統が絶えた譯ではなく、現に宣帝の代には公羊を主とする齊學と同時に穀梁春秋による魯學も博士が置かれてゐる。然し魯學は天人の關係を否定した荀子の學に發源して居るに反して、齊學は天人の關係を肯定する孟子に出て居て兩派は根本思想に於て一致する筈のものでなく其區々たる經說の相違は枚擧することができない。若し經學が机上の空論であるならばかかる相違も異說として竝立し得るであらうが、それが國家社會を指導する活きた學問である以上その相違は何とかして調和されなければならぬ。さうしてかうした必要から起つたものが即ち古文學と呼ばれる一派で、所謂古文學は前漢末に擡頭して後漢に榮えて居る。

後漢の經學を古文學と稱するに對して前漢の經學を今文學と呼ぶ。今文とは漢時代の通用文字隸書の意味で、前漢の經書は秦の燔書の後學者が誦誦して居た書物を隸書にかきあらはしたテキストであるから、これによつて説かれた經學を今文學と呼ぶ。例へば尙書は秦の博士伏生が傳へた二十九篇、禮は魯の高堂生が傳へた士禮十七篇、詩は轅固生や申公が傳へた三百篇で、穀梁春秋と公羊春秋とはそれまで口傳で傳はつたものを漢に至つて初

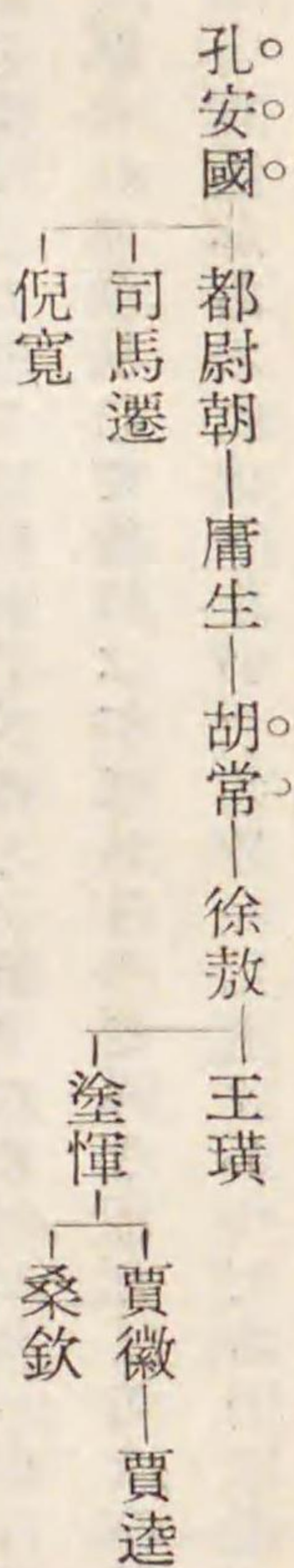
めて竹帛に上したものでいづれも隸書でかかれて居た。然るに、景帝の末年魯の恭王がその宮殿を擴張するため孔子の舊宅を壊したところ、その壁中から先秦時代の古文字でかかれた尙書・禮經・論語・孝經等の古いテキスト數百篇があらはれた。さうしてこれと同時に、河間の獻王は書籍の集蒐に力を盡して周官・尙書・禮・禮記・孟子・老子の屬を得たが、いづれも古文でかかれた舊本であつた。獻王の下にはまた毛公貫公などの學者が居て、貫公は北平侯張倉が獲た古文左氏春秋を好み、毛公は古文毛詩の學を唱へて毛詩故訓傳を作つたといはれて居る。さうしてこれら古文の經典は獻王によつて朝廷に獻せられたらしく、一部の學者間には多少研究されて居たやうだが、未だ一般の注意を引くには至らなかつた。

然るに成帝の河平三年(西紀前二六)光祿大夫劉向に詔して武帝以來朝廷の祕庫にあつめられた書籍の整理が命ぜられ、次で哀帝の世に至つて劉向が整理半ばで死んだため、其子の劉歆に命じて父業を繼がしめられた、そこで劉歆は徧く祕中の書物を見ることを得て、祕中の古文易經を施孟梁丘の今文易に對照すると、今文には往々脱字があつて却つて民間に行はれて居る費氏易の經文が古文に合することを發見した。彼は又尙書の古文經を取つ

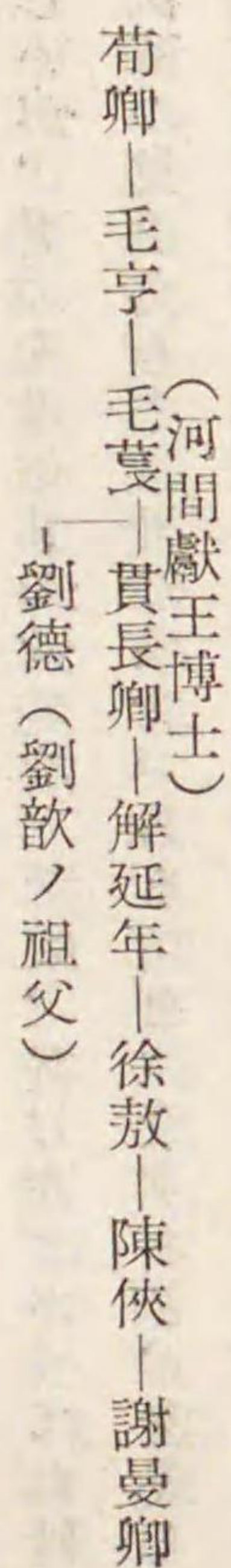
て今文經に比較したところが今文は古文より十六篇少い上に脱文脱字があつて文字の相違するものが七百餘に及んで居ることを發見した。又禮の古經は五十六卷あつて、高堂生が傳へた士禮よりも三十九篇多く、種々な點で古文の經典の尊重すべきことを悟つたが、殊に春秋左氏傳を讀んでこれを好み時の丞相尹咸、翟方進に従つて其大義を問ひ發明するところが多かつたので、遂に意を決して左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尙書を學官に立てられるやうにと提案した。然るに當時の學者は容易に之に贊同しなかつたので、彼は書を大常博士に送つて、國初以來經學の消長を論じ古今文の優劣を辯じて、假りに過つて之を立てるにしても過つて廢するよりは勝ると極言したが、時の當路者は劉歆を以て先帝の立てた所を非り舊章を改亂するものとして之を斥けた。かくて此時劉歆の意見は容れられなかつたが、後哀帝崩じて平帝立ち(西紀元年)王莽が國政を執るに及んで左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尙書の四經博士が増置せられることと成り次で王莽の世に至つて周官博士が置かれることと成つて、茲に古文學が公許された。

試みに兩漢儒林傳等によつて古文の學系を表記すると次の如くである。

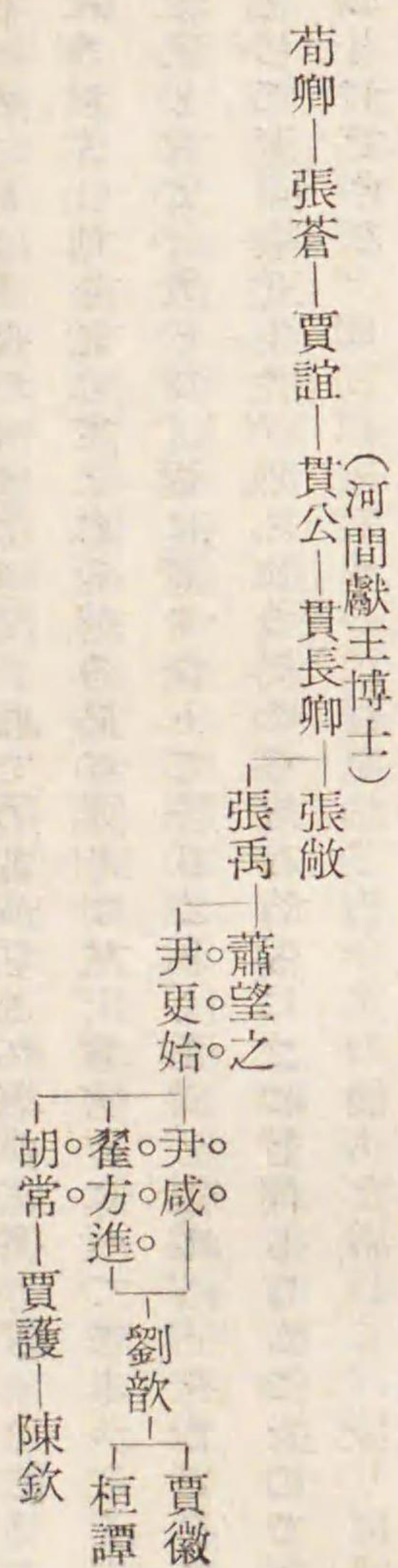
(古文尙書)



(毛詩)



(左氏春秋)



右三經の外古文易、古文禮、周官の學が劉歆によつて唱道されて居るが劉歆以前の學系が詳かでない。さて右三經傳授の系譜を通覽すると毛詩と左氏春秋とはともに河間の獻王の

博士を通じて居て殊に貫長卿は兩經に通じた學者である、さうして古文尙書は最初孔子の裔孫孔安國に起つて居て獻王に關係を持たぬ様だが、然し獻王が古文尙書、禮經及び周官を得たことは漢書の本傳に明記されて居るからこれ等の經書も獻王に關係があるに相違ない。さうして古文尙書を傳へた胡常が同時に左氏春秋を傳へて居るから漢末に至ると左氏春秋と古文尙書との間に連絡がついて居ることは疑ひを容れぬ。そこで古文經の研究は主として河間獻王の門下から起つた學であるから、これを齊魯の學に對して燕趙の學と呼ぶことができる。

次に右の表によると左氏春秋の學は荀卿に出て居て穀梁春秋と源流を同じくして居るらしいが、更に此派の學者尹更始、尹咸、翟方進はいづれも穀梁家にも名を列して居る人で劉歆の父劉向も亦穀梁の學者である點を注意すると、左氏と穀梁との間に何等かの關係を想像することができる。又毛詩も荀卿から出て居ると表記されて居るが、現に荀子の中に詩を説明して居る部分が毛詩義と一致するものが多いから、此系譜も必ずしも無稽の談とは思へぬ、さうして魯詩が荀卿から出て居ることは前述の通りであるから魯詩と毛詩とも深い關係があるに相違ない。又楚の元王はかつて申培に従つて魯詩を學んでゐるが、元王

の子休侯の曾孫劉向も亦魯詩を傳へ、劉向の子劉歆は毛詩を重んじて居るが、而も三家詩說中では魯詩が最も優れて居ることを認めて居る。この點から推しても魯詩と毛詩との關係の淺くないことが判る。想ふに毛詩と左氏春秋とは後出の古文經傳によつて魯詩義と穀梁義を改訂したものであらう。現に毛詩の總序は魯說と似て居て毛傳の中には周官の文を引いて詩を説いた部分のあるのがこの想像の誤らないことを裏書するものである。乃で私には古文の學は新出の古文經傳によつて魯學を修正したものと考へる。

然らば古文の學は抑も何を提唱して居るか、それは此派の代表者劉歆の手に成つた七略によつて概観することが出来る。劉歆の七略は夙に亡んで傳はらぬが、漢書の藝文志が大體七略によつて居るから之によつて劉歆の古學の大意を窺ふことができる。さて漢書の藝文志は經書を易・書・詩・禮・樂・春秋の六藝に區分し、各經の今古文を比較して古文の優れた點を強調し最後に六藝を總論して

樂は以て神を和らぐ、仁の表也。詩は以て言を正す、義の用也。禮は以て體を明かにす、明かなるものは著見す故に訓なき也。書は以て聽を廣くす、知の術也。春秋は以て事を斷ず、信の符也。五者は蓋し五常の道にして相須ちて備はる、而して易これが

原をなす。故に曰く、易見る可からずんば、則ち乾坤或は息むに幾しと、蓋し天地と終始をなすと言ふ也。

といつて居る。これによると劉歆は樂・詩・禮・書・春秋の五經をそれぞれ仁義禮智信の五常を教ふるものと解し、易を以て五常の源泉と考へて居るものである。蓋し六經の中易は最も哲學的の著述であつて、この中には自然界の理が説かれて居て、この自然界の理がやがて人間道德の根本基礎をなすものと見たのであらう。劉歆は斯の如く六藝を次第した後更に論語類と孝經類と小學類(即ち文字研究の書物)との三類を六藝類の後に附け加へて居るが、これは恐らく六經を以て孔子以前の典籍と解し論語孝經を以て六經の精神を傳へた書籍、小學書を以て六經の字義を訓釋した書籍と考へたが爲であらう。一體後世の經學にも六經の精神を闡明しようとする學派と文字の訓詁を重んずる學派とがあるが、劉歆は夙に經學に此兩面のあることを認めた人で、彼自身は此兩面を心得てゐたであらうが、其後の古文學は訓詁的方面にのみ流れて、經學は即ち訓詁學であるかの觀を呈した。後漢の初は前漢の後をうけて朝廷の學官に立てられた經博士は皆今文學であつたが、いつしか古文學が優勢に成つて後漢經學の特徴はこの古文學の發達した點にある。試みに後

支那思想史

漢古文學者の著名な人々の學問系統を表に示すと次の様である。

- (尙書) 孔安國……………徐敖—塗暉—桑欽—賈徽—賈逵—許慎。
- (毛詩) 貫長卿—解延年—徐敖—陳俠—謝曼卿—衛宏—徐巡。
- (左傳) 貫長卿—張敞—張吉—杜鄴—杜林—張禹……………尹咸—劉歆—賈徽—賈逵—許慎。
- (周官) 劉歆—杜子春—鄭興—鄭衆。

表中。を附した人だけが後漢に入つてからの學者で、他は其來源を示すために前漢時の學者を記したのである。此等後漢の學者はいづれも訓詁を以て聞えた人々で多くの注釋書をかいてゐる。就中許慎は訓詁學の大成者ともいふべき人で其名著說文解字は篆文と古文籀文とを比較して文字の構造から其意義を説明してゐるが、其中には廣く桑欽、杜林、衛宏、徐巡、賈逵の説を引證してゐる。許慎の後に有名な馬融が出で、融の弟子に盧植鄭玄の二大家を出してゐるが此等の學者はひろく古文の諸經に注をかいて多くの著作を残した、就中鄭玄(西紀一二七—二〇一)は山東高密の人で、最初京兆の第五元先に従つて今文學

を治め後に盧植によつて馬融に事へて古文學を治め、今古文を折中して一家をなした學者で、其著述には周易・尙書・毛詩・周禮・儀禮・禮記・論語・孝經等の注があり、又六經の要を論じたものに六藝論等があつた。彼の折中的態度は儀禮注と毛詩箋と論語注に最も明瞭にあらはれて居る、彼は儀禮を注するにあつて今文古文兩派のテキストを比較對照して經文の異同を正し、其今文經を採用したところは其下に古文の字を注し、其古文に従つたところは其下に今文の字を注して其長短を定めてゐる。彼は詩箋を作るにあつては毛詩を主として、毛義の隠略な部分は之を敷衍し、毛義の足らざる所、穩かならざる所は三家詩說特に齊詩の說を折中して居る。彼は論語を注するにあつても古文論語によつて張禹魯論を訂正してゐる。この様に彼は今古文を折中して一家をなしては居るが其主としたところが古文にあつたことは、彼と同時の今文學者何休が公羊墨守・左氏膏肓・穀梁廢疾の三書をかいて左氏穀梁の二家を排して公羊を稱揚したのに反對して發墨守・箴膏肓・起廢疾の書をかいて公羊を斥け特に左氏を重視して居るのによつても判る。彼の六經全體に對する見解は、六藝論に

易は陰陽の象、天地の變化する所、政、教、の生、ず、る、所

といひ、又

孔子六藝の題目同じからず指意殊別なるを以て道の離散して後世根を知るなきを恐る、故に孝經を作つて之を總會す。

といつて居るのによつて推測すると、彼も亦易を以て人道の根源を説いたものとみて、孝經を以て六經の精神眼目を説明したものと考へたもので略々劉歆の考へと同じである、従つてこの點に於ては劉氏に對し特に發展したとは認め得ないが、彼が今古文を比較して文字を考證し訓詁を攻究して、經學を一是に歸せしめたのは非常な功績といはなければならぬ。

第十三章 兩漢の諸子

兩漢は經學全盛の時代ではあるが、しかし周末の餘風をうけて諸子の著作も少くはない。吾人は前二章に於て兩漢經學の大勢をのべたから、ここに章を改めて諸子の代表的のものについて一言しよう。

漢代の諸子として先づ第一にあげなければならぬのは陸賈の新語であらう。陸賈は楚人で、漢の高祖の時太中大夫に拜せられた人、その著述として史記には新語十二篇をあげ、隋唐志には二卷を録してゐる。今存するところ二卷十二篇で史記隋唐の記録に一致するが、その中には脱落誤字があつて讀みがたいところが多い。さて新語は開卷第一道基篇に於て「天萬物を生じて地之を養ひ、聖人之を成す、功德參合して道術生ず」といひ、次に先聖が仰いで天文を觀伏して地理を察し、乾坤を圖畫して人道を定め、中聖が辟雍庠序の教を設けて父子の禮君臣の義を明かにし、後聖が五經を定めて六藝を明かにしたといつて、最後に「陽氣仁を以て生じ陰節義を以て降る、春秋は仁義を以て貶絶し、詩は仁義を以て存亡し、乾坤は仁を以て和合し、八卦は義を以て相承く、書は仁を以て九族を敘し、君臣は義を以て忠を制し、禮は仁を以て節を盡し、樂は義を以て升降す、仁とは道の紀、義とは聖の學、之を學べば明かに、之を失へば昏く之に背けば亡ぶ」といつて天地人三才の道を六藝に歸し六藝の精神を仁義の二字に要約してゐるが、「陽氣仁を以て生ず」と説いて仁を以て生生の意としてゐるのは易の哲學に負ふ所であらう。新語の文章には時に易傳に似たところがあるが、又二度まで繫辭傳を稱引してゐるのは陸賈が易を尊重してゐる證左であ

る。彼は又易と並べて詩書禮樂及び春秋をあげてゐるが時に又穀梁傳をさへ引用してゐるから彼の五經の學は孟子に負ふものでなく荀子をうけついだものと想像される。以上説く所では陸賈は純然たる儒者であるが、又「道は無爲より大なるはなく、行は謹敬より大なるはなし」(無爲篇)といひ、「治は道德を以て上となし、行は仁義を以て本となす」(本行篇)といふに至つては道家思想の影響を認めなければならぬ、さうして最後の思務篇には老子の語さへ引いてゐる。要するに彼は政治上には無爲の治を稱揚し、道德上には仁義を極則としたもので儒と道とを折中したものである。

陸賈に次いで考へなければならぬのは賈誼の新書である。賈誼は雒陽の人、文帝に仕へて太中大夫に至り、後梁の懷王の太傅となる。その著作として漢志には五十八篇をあげ、隋唐志には十卷をあげ、今本も十卷五十八篇の目を存してゐるが、その中二篇は目ありて文なく、且つその中には治安策の文を拆して數篇としたものもあつて、果して古形を傳へてゐるものであるか否やを詳にしない。

さて新書の六術篇に、詩・書・易・春秋・禮・樂の六を六藝と稱し、人がこの六藝によ

つて脩めるとき仁・義・禮・智・信・樂の六行となるといつた點は儒家の主張であるが、道術篇に「請ひ問ふ、道とは何の謂ぞや、曰く、道は從て物に接する所なり、其本は之を虚といひ、其末は之を術といふ」といつて更に其下虚を説明して、虚とは鏡の物をうつして美惡畢く至り、衡の無私平靜にして輕重皆懸るが如く、人主が南面して虚靜を保つことによつて令名自ら宣べ命物自ら定るが如きをいふといつてゐるのは、此れ亦道家思想の影響と見なければならぬ。彼は又術を説明して「人主仁なれば境内和ぎ、人主義にして境内理ひ、人主禮ありて境内肅し、人主公にして境内服し、人主法ありて境内軌あり」といつて居るが、之を上の虚の説明と對照して考へると、賈生は實際行爲の標準としては大略儒家の教をうけついでゐるらしいが、更に内面的にその心を論ずるときは道家説を採用したのらしい。從つて賈生は陸賈が政治的行爲には道家、道德的行爲には儒家を取つて折中したのとは、やゝ趣を異にするが、儒と道と合糅して一家の説を立ててゐることは同じである。恐らくこれは當時思想界の狀勢が然らしめたのであらう。

漢初の思想界は秦の餘風が猶殘つて居て、申商の學をなすものがあり、又從横の術をつ

ぐものがあつた、晁錯が申商刑名を學んだといひ、主父偃が長短從横の術を治めたといふのは其一例である。しかしそれよりも更に流行したのは黄老の學であつた、曹參が蓋公の言を聞いて清靜以て國家を治めむと期したこと、陳平が黄帝老子の術を修め、汲黯が好んで黄老を修め民を治めるに清靜を旨としたこと、及び竇太公が黄老の言を好んで儒書を以て司空城旦の書と罵つたなどは、いづれも此時代一般の風尙を物語るものである。そこで史記の作者司馬遷の父談も六家を評論するにあたりて、陰陽・儒・墨・名・法の五家について各長所と短所とがあることをのべてゐるが、道德即ち道家に對しては、陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮つて宜しからざるなく、指約にして操り易く、事少くして功多しと激賞してゐる。これ亦時尙の一端を見るべきである。かうした道家流行の時代にあらはれては儒家も亦これに傾くのも自然であらう。さうして儒家が道家と手をきつて獨立の地盤をかためたのは、武帝の代に董仲舒があらはれてからのことである。董仲舒の所謂「六藝の科孔子の術にあらざるものは」これを絶滅して思想の統一をはからうとする政策が武帝に嘉納せられて以來、儒教はさながら國教の如き形となつて、儒教でなければ要路につくことも出来ない様に成つた。そこでこれまで流行して居た黄老の學は中

中央に驥足をのべることができなくなり、遂に淮南王劉安の下に馳せ参ずる様に成つた。

淮南王劉安は高祖の孫で、生來讀書を嗜み、賓客を招致したので、たまたま武帝の新國是によつて中央に志を失つた黄老の徒は、先を争うて王の門に集まつた。これら賓客はすべて數千人に及んだといはれてゐるが、就中著名なのは蘇飛・李尙・左吳・田由・雷被・毛被・伍被・晋昌の八人で、これを淮南の八公と呼ぶ。王は常にこれら八公及び大山・小山などの儒者とともに著作に従事して、淮南子内書二十一篇・外書三十三篇及び中書八篇を著したといふが、今傳はつてゐるのは内書二十一篇だけである。

さて淮南子内書二十一篇を通覽すると、その中には周末諸子の殆ど凡てがとり入れられて居て該博を極めてゐる。即ち天文時則の二篇は陰陽家言、地形は形方家言、兵略は兵家言、主術は法家言、齊俗脩務には農家言があり、繆稱には儒家言が見える。しかしその中心思想は道家言であつて、淮南子二十一篇は道家言によつて諸子を折中したものといつてよい。そこで淮南王の門下には中央政府で志を得なかつた異術の士が集まつたらしいが、その中特に勢力のあつたのは漢初以來流行してゐた道家であつたものと想像せられる。し

かし茲に一つ注意を要するのは、漢初の道家は皆黄帝老子を崇めて黄老を並稱して居たが、淮南子には老子と莊子とが並べられて老莊の術を考驗することを説いてゐる點である。淮南内書とともに今一つ注意を要するのは中書である。中書は今亡んで傳はらないが、漢書の劉向傳によるとこの書は枕中鴻寶祕書と呼ばれて神仙術が説かれてあつたといふ。然らば淮南門下には神仙術が盛に講究されてゐたものらしい。従つて淮南門下の傾向は老莊から神仙へと進みつつあつたものといへよう。

淮南王の門下には上記の如く種々の異術が集まつて一時は非常に華やかに見えたが間もなく王の陰謀が露見して彈壓をうける様に成り、その結果董仲舒の儒教一尊主義が一世を風靡した。

董仲舒の儒教一尊主義は、黄老百家の言を黜けて、思想統一に成功はしたが、しかし此派の人々が奉じた齊學派の經學には少からず陰陽家の迷信が混じつてゐて、その末路は遂に讖緯の迷信に墮落してしまつたことは上に述べた通りである。さうしてこの墮落を救ふために揚雄が起つた。

揚雄は蜀の成都の人で、天鳳五年(西紀一八)歳七十一で卒した學者で、古文經學の泰斗劉歆と同時であつた。劉歆は古文學を起すことによつて前漢以來の經學を一新したが、揚雄は太玄及び法言の二書を著して時弊を救はうとした。

太玄は易に摸して作られ、法言は論語に似せてかかれた書物であるが、彼の太玄賦に「太易の損益を觀、老氏の倚伏をみ、憂喜の共門を省、吉凶の同域を察す」といつてゐるのによると、太玄の思想は老子と易とを折中したもので、又太玄瑩篇に「夫れ作者はその循うて自然を體するあるを貴ぶ也」といつてゐるのを見ると易老の自然因循の教を取つたものと考へられる。語をかへていへば彼は老子の哲學を取り入れて易を改作したものである。然らば彼は何の必要があつて易を改作したか。法言に之を説明して、

或ひと曰く、述べて作らざるべきに、玄は何を以て作れる。曰く、その事は述ぶるのみなるべきも、その書則ち作るべし。

或ひと曰く、玄は何の爲めにするぞ。曰く仁義の爲めにせるなり。曰く、孰れか仁の爲めにせざる、孰れか義の爲めにせざる。曰く、雜なる勿らむとするのみ。(法言四問神)

といつてゐる。この「雜なる勿らむとす」といふ一句は彼の太玄を作つた目的を示したもので、畢竟讖緯に墮落した經學の弊を改めようとするものである。そこで又いふ、

或ひと問ふ、聖人天を占ふか。曰く、天地を占ふ、此の若きは則ち史也。「曰く」何ぞ異なる。曰く、史は天を以て人を占ふ、聖人は人を以て天を占ふ。(法言六五頁)

ここに「天を以て人を占ふ」といつたのは天の災異によつて人事の吉凶を判ずる讖緯家を排斥したもので、「人を以て天を占ふ」といつたのは人事を修めて、天道を知るべきだと諭したもので、當時の弊を打破しようとするものである。彼は又いふ、

或ひと問ふ、人仙を言ふ、これありや。曰く、吁、吾聞く、伏羲神農は歿し、黃帝堯舜は殂落して死し、文王は畢り、孔子は魯城の北に「葬る」と。子獨りその死を愛しむか、人の及ぶ所にあらざるなり。……生あるものは必ず死あり、始あるものは必ず終あるは、自然の道のみ。(法言九君子)

これ淮南末流の神仙家説を排したものである。蓋し彼は當時經學の墮落と淮南門下の奇怪説を斥けて孔子の道五經の説に歸せしめようとしたもので、その「古は楊墨路を塞ぐ、孟子辭して之を闢く廓如たり、後の路を塞ぐものあり、竊に自ら孟子に比す」(法言二吾言)

といふに至つては、彼の自任も自ら知られる。彼は孔子を以て道に入る門戸だと稱してゐる(吾言)が又「老子道德をいふ吾取るあり」(法言三問道)といつて老子の長所をも取つて自然の道を重視してゐる。彼は又孟子を尊重して「その知孔子に異ならず」といつてゐるが同時に又荀卿をも認めて「同門にして戸を異にするもの」(法言九君子)と稱し、兩者の性説を折中して「人の性は善惡混ず、其善を修むれば善人となり、其惡を修むれば惡人となる」(法言二脩身)といつて脩身の重要なことを説いてゐる。要するに彼は孔子と老子、孟子と荀子との長所を取り自然の道に従つて仁義をすゝめることによつて讖緯説と神仙説とを斥けようとしたもので、時代思潮を一新しようとする意氣込をもつた人である。

揚雄が時弊を匡救しようとした意氣は甚だ盛んなものであつたが、彼の文章は修飾にすぎ、華藻餘りあつて意達しがたい憾がある。然るに彼の門下から桓譚があらはれて平易な文章でよく言はむと欲するところをいひつくした。

桓譚は沛國相人、後漢光武帝につかへた人で、其著に新論二十九篇があつたといはれてゐるが、今は傳はつてゐない。しかし吾々は諸書に引かれた佚文によつてその大體を知る

ことができる。彼は劉歆と揚雄に學んだといふが、特に揚雄を尊敬したらしく、揚雄を激賞して「揚子雲は才智開通、衆に卓絶せり、漢興つて以來未だ此人あらざる也」(論衡引新論)といひ、又その主張をうけついで讖緯と神仙を排斥してゐる。「先王の記述する所を見るに、みな仁義正道を本として奇怪虚誕のことあらず、今諸の巧慧小才伎數の人、圖書を増益し、讖記と矯稱して人主を誑惑す」(後漢書本傳)といつたのは緯書の偽作をあばいて讖驗を非つたもので、かつて劉歆が神仙説を信じて嗜欲を抑へさへすれば衰老をふせぎうるといつたのに對して、庭前の老樹を指しこの木は嗜欲なきも猶枯れむとしてゐるではないかと詰つたといふ物語は(太平御覽九六五引新論)神仙説を排した一例である。

桓譚の新論は今傳らないから詳細な考へは判らぬが、其後王充が出て、その思想をうけついで詳細な論を著してゐる。王充は會稽上虞の人で建武三年(西紀二七)に生れ永元中(西紀九八—一〇四)に死んだ學者で、その著述に論衡三十卷が残つてゐる。彼は「新語は陸賈の造れるところ、董仲舒あひ被服す」(案書篇)といひ、「仲舒の道德政治をいふは嘉美すべきも、世事を質定し世疑を論説するは桓君山上ふなき也、故に仲舒の言は及ぶべきも、君山の論は追ひがたき也」(同上)といつて桓譚を激賞し、又「衆事實を失はず凡論

壞亂せざれば則ち桓譚の論起らず、……論衡のなる衆書竝に實を失ひ虚妄の言眞美に勝るに起るなり」(對作篇)といつて自己の著を新論に比してゐる。王充は更に語をつづけて「虚妄の語黜けざれば華文息むを見ず、華文放流すれば實事用ゐられず、故に論衡は輕重の言を銓し眞偽の平を立つる所以にして、苟も調文飾辭奇偉の觀をなさず」(同上)といひ平易な文章で世俗の迷信を打破してゐる。その書虚・變虚・異虚・感虚・福虚・龍虚・雷虚・道虚の八篇に於ては災異・禍福・吉凶の説に虚妄の多いことを指摘し、論死・死偽・訂鬼の諸篇では靈魂不滅の考へを斥け、譏日・卜筮・辨崇・難歲等の諸篇では一般世俗の迷信を排し、講瑞・指瑞・是應等の篇に於ては瑞兆のあり得ざることを論じ、更に語増・儒増・藝増の三篇に於て文獻に妄増竄加あることを實證して遂に非韓に於て韓非を難じ、談天説日に於て鄒衍及び天文家の説を非し、問孔刺孟に於ては孔子孟子の説にも矛盾あり刺るべきあることを説明して、全篇至る所迷信の打破を試みてゐる。これらの點に於て王充は揚雄桓譚の遺緒をついで更に之を推しひろげたものと見られる。然し論衡には破邪の銳鋒を縱横無盡にふるつてゐる割合に顯正の方面が缺けてゐる。彼は自然篇に於てすべての現象は天の動行から起るもので、この動行は自然である。自然とは意志なくして動くといふ意味で、これを無爲ともいふ、人間の中でも至徳純渥なる人は天氣を稟くることが多

いから、天の自然無爲に則つてゐるが、稟氣の薄少な人は天地に似ないから之を不肖の人と呼ぶ、不肖とは天地の無爲に似ずして有爲であるからである。賢者の純なるものは黃帝老子で、彼らは身を操る恬澹で爲さむとする心はないが、而も物は自ら化し、生ぜむとする意はないが而も物は自ら生ずる、易に黃帝堯舜衣裳を垂れて天下治るといひ、論語に大なるかな堯の君たるや、惟天を天なりとなす、惟堯之に則るといつたのは此の意味だといつてゐる(論衡自然篇)。これによると王充は揚雄と同じく黃老の自然因循主義を取つたものであることが判る。自然に因循することを絶對と信じた彼は人間道德や修養の過程を説くに粗で、人性に善惡高下の差別のあるのも自然だと認めてゐる。彼は本性篇に於て、世碩・公孫尼子・孟子・告子・荀子・董仲舒・劉向・揚雄等の性説を列叙して最後に「孟子より以下劉子政に至るまで鴻儒博生聞見多し、鄭文茂記繁榮華の如く恢諧劇談甘きこと飴蜜の如きも、未だ必ずしも實を得ず、實とは性に善あり惡あるは猶人才に高あり下あるが如きなり、孟子が人性善といへるは中人以上なる者なり、孫卿が人性惡といへるは中人以下なる者なり、揚雄が善惡混ずといへるは中人なり」と云つて、人性を變易すべからざる

ものと見てゐる(本性篇)。

要するに王充の論衡は當時の迷信を打破するには功があつたが、新しい哲學を樹立して世務を利導することはできなかつた。そこでこの後の諸子は方向を轉じて儒家と法家とを折中して當世の用にあたる議論をつとめるやうに成つた。

この新しい傾向を代表する諸子の主要なものは、王符の潜夫論と仲長統の昌言とであらう。

王符は安定臨涇の人で、其生卒年代は不明であるが、馬融(西紀七八—一六六)と友人であつたといふから、略ぼ桓帝時代の人であらう。少くから學問好きで志操があり、仕官の意をたつて書三十餘篇を著したといはれ、現に潜夫論三十六篇が残つてゐる。各篇の内容は最後の敍録に説明されてゐるが、此書を校訂した汪繼培は更に概括的に「王氏經術に精習して當世の務に達し、卓絶詭激の論をなさず、其學孔子に折中して、また申商刑名韓子雜説を涉獵す」といつてゐるが、よくその要をつかんだ評といつてよい。即ち王符の此書は儒家の主張を法家の説で潤色したもので、言々句々實際に適用し得ることばかりが説

かれてゐる。四庫全書提要に此書を品騭して、「符の書是非を辨別するは論衡に似て醇正之にすぎ、政體を洞悉するは昌言に似て明切之にすぐ」といつてゐる如く、王充の批評的態度をうけついで之を政治の問題にうつし、儒家に法家を加味したものと考へられる。

仲長統(西紀一七九—二二〇)は山陽高平の人で、建安中に尙書郎にあげられ、尋で曹操の軍事に參與した人で、その著作に昌言三十四篇があつた。昌言は今亡んで傳はらぬが群書治要と意林と後漢書の本傳とにその主要な章節が摘録せられ、嚴可均の全後漢文にこれらをあつめ、更に廣く佚文を拾つてゐるからこれによつてその大體を知ることができ。さうしてその最初に「徳教は人君の常任なり、而して刑罰之が佐助をなす」といつてゐるのは昌言の内容が儒と法とを折中してゐること潜夫論と同じであることを示す。要するに王符や仲長統は浮靡を誠め功實を辨章して、賢を任じ功を考へ禮を以て之を制し刑を以て之を威して衰世の風俗を改善しようと考へたもので法家的色彩の濃い儒家である。さうしてこの法家化した儒教は次の時代に入り、魏の曹操によつて實行にうつされた。

中世期 三教交渉の時代

第十四章 儒教より老莊へ

後漢が亡んで（西紀二二〇）世は魏吳蜀三國鼎立の時代と成つた。魏國創業の主は曹操武帝で其子曹丕文帝はよく父業をついだ。文帝に典論と稱する著述があるが、其序に

上雅に詩書文籍を好み軍旅にありと雖も手に卷を釋かず、定省する毎に従容常にいふ、人少くして學を好めば則ち思ひ專にして、長ずれば則ち善く忘る、長大して能く學をつとむるものは唯吾と袁伯業とのみと。余こゝを以て少くして詩論を誦し長ずるに及んで備さに五經四部史漢諸子の言を觀て畢覽せざるなし。

といつてゐる、ここに上といつたのは武帝のことで、余といつたのは文帝のことであるから、これによつて武帝父子が學問好きであつたことが判る。武帝には兵書接要といふ著述があつて、この書は太公陰謀解三卷、孫子略解三卷、續孫子兵法二卷、司馬兵法注一卷、兵法要論一卷總計十卷から成つて居たらしいが、今はたゞ孫子略解三卷だけが魏武注孫子

として傳へられてゐるにすぎない。さうしてこれによると武帝は兵法學者の様に見えるが、魏書に彼を評して「太祖軍を御すること三十餘年、手に書をすてず、晝は則ち武策を講じ夜は則ち經典を思ふ」といつてゐて彼の軍事に參與した學者には仲長統の様な儒者がゐるから、武帝は恐らく儒教にも通達した人であらう。仲長統は昌言の著者で、昌言は法家的色彩の濃い儒家言であることは前にのべた通りであるが、劉氏の文心雕龍に「魏の初勅術名法を兼ね」といつて居り、又魏志に曹操を評して「申商の法術をとり、韓白の奇策を該ね、官方授材各其器に因る」といつて居るところから推測すると、曹操の儒學も昌言と同じく法家的のものであつたに相違ない。さうして魏の施政方針は極端な節儉を強ひたもので後宮も食は肉を重ねず、衣は錦繡を用ゐず、菌孽は縁とらず、器物は丹漆を施さなかつた程であるから（衛覬傳）、其臣下も亦之と化し、大吏も壺飧をたづさへて官署に上り（和繪傳）、列卿も日々乾飯を喫して、衣の破れたところは紙で補綴してゐた程だといはれてゐる（衛覬傳）。これらは浮靡を誡めた昌言の主張に原因するものであらう。

曹操のあとをついだ文帝は黃初の初に於て學宮を興し博士の員を増して儒學の興隆を計つた人で、當時の學者に王肅といふ人が出て居る。王肅は字を子雍といつて、其父王朗は