

朱子学の成立と仏教

後 藤 延 子

一 はじめに

《朱子学と仏教》のテーマは、古くて、しかも新しい。古いとは、表面上の激烈な排仏論にかかわらず、朱子学の完成過程およびその思想内容に、仏教の影響があることが、儒仏双方より指摘され、既に定説化しているという歴史的経緯を指す。新しいとは、中国歴史に生きる中国人の主眼的な思想の営みとして、中国・仏教の正当な評価を要求する見解が市民権を獲得し、旧来の教派的見地にとらわれぬトータルな視点が要請されているという現実を指す。

仮りに、朱熹が生きた南宋の思想配置図を大雑把に描くとすれば、最左翼に仏教（禪）、左翼に張九成など居士の学問、江西の陸象山の学、湖南の胡五峰の流れを汲む学問、右翼に永嘉・永康の事功派の学問が並んだデッサンが出来上がるだろう。勿論このほかに、浙東の呂祖謙の学問、また北宋の蘇軾ら蜀学や王安石の思想的残響なども無視できない。朱熹はこれらの包囲網の中で、北宋の周敦頤、邵雍、程顥、程頤、張載らの学問を批判的に摂取し、且つ集大成して朱子学を完成させたのであり、その生涯は、当時の他の学問との熾烈な闘争を通じて自らの学問の純化を図ることに捧げられたと言つてよからう。そしてその集大成が、彼独自の見識による、選択と発展とを付け加えての総合である以上、それを独創的哲学体系と称

して何ら差支えはあるまい。

ところで、朱熹を朱子学体系の樹立に駆り立てた原動力は一体何であつたのか。例えば、事功派の立場に立脚して体系化を志向する道も、可能性は十分に考えられた筈であり、南宋の当面する内外の危機的状况からすれば、むしろそのほうが自然でさえあつたかもしれない。或いはまた、張九成や陸象山の学問を更に発展させて、南宋の政治的・思想的要求に應えるコースも、あなたがち無理だつたとは思われない。それなのに、なぜ朱子学が、中唐以来の新儒学運動を総括し、それに決着をつけることになつたのか。朱子学の全秘密を解くカギは、ここに潜んでいると言つて過言ではない。

勿論、朱子学体系が完成したからといって、他の諸学問がそれに吸収されたり或いは駆逐されて、姿を没してしまつたわけではない。突出した高峰の周辺に、さまざまな小峰が群立・並存している状況が現出しただけのことであり、朱子学が唯一絶対的に君臨して思想統一を実現するなどは、たとい国家の正統イデオロギーとして公認された以後でも、到底不可能なことである。そしてこうした状況は、いかなる時代、いかなる国家の思想についても、指摘できることだろう。

ともあれ朱子学が、他の諸学を圧倒する大きさと質的に高い完成度とを有する哲学体系であることは、誰しも否定できない事実と言えよう。だとしたら、その体系的完成を促したものは何か、これが

本稿の問題である。そして本稿は、この問題を説明する一つの重大な手がかりを、〈朱子学と仏教〉、即ち両者の関係に求め、朱子学成立に仏教がいかなる思想的契機として作用したかを見極めることにしたい。これが本稿の課題である。しかし、それはすぐさま、朱子学の思想構造に、仏教が否定的媒介としていかなる痕跡を留めているかとの問いを突きつけ、そしてその問いが朱子学の本質に関わるものだけに、実はそう簡単な問題ではない。本稿はただ、〈朱子学と仏教〉について、一つの角度よりする接近の試みに他ならない。

さて本論に入る前に、〈朱子学と仏教〉に照準を合わせ、中国哲学・思想史のトータルな把握を企てた二つの労作について、その方法を検討しておきたい。その作業を通じて、本稿の接近の方法をより明確に示したいと考えるからである。その二つとは、守本順一郎氏の『東洋政治思想史研究』（未來社 一九六七年）と、荒木見悟氏の『仏教と儒教』（平楽寺書店 一九六三年）とである。

守本氏は、西欧近代主義精神を揚棄することのできる「世界的精神」の立場こそが、東洋を自らのものとして、また同時に東洋を世界史的視野の中に対象化することによって、東洋的世界Ⅱ社会の本質把握を必然ならしめる立場だとする。そして、「近代資本主義の構造的内容Ⅱ近代主義の精神構造」を科学的に把握し得る社会科学的方法こそ、東洋的世界の本質を捉えることのできる方法だと言う。守本氏の自己の研究の立場・方法の表明の根底に、東洋停滞論の根拠となり、近代に至るまでの東洋を何らかの意味で制約してきた、いわゆる東洋Ⅱアジア的なものの本質を説明し、それを止揚せんとする鮮明な問題意識を読み取ることはさして難しいことではない。だが、氏は自らの立場・方法の具体化に当り、それを、マルクスが『経済学批判序言』で定式化した、アジア的・古代的・封建的な

る世界史的発展法則の、東洋的世界への演繹的な適用に矮小化してしまった。その上で、周藤吉之や仁井田陞の宋代Ⅱ中世社会説に依拠して、朱子学Ⅱ封建的思維を結論し、更に朱子学が対決し克服の対象とした大乘仏教は、それゆえに古代的思維に他ならぬと結論した。そして氏は、以上の結論を前提にして、今度は朱子学、大乘仏教の各々の思維構造の分析を進め、朱子学Ⅱ封建的思維、大乘仏教Ⅱ古代的思維を結論するという循環論証を行なった。

氏の、全世界を包括する壮大なシェーマと、それによる大胆な裁断とが、清新で魅力的なものとして、人々を驚かせたことは否定できない。だがそれは実は、専ら個別実証主義に埋没し、全体的展望を欠いた中国哲学・思想史研究の現状に対する、不満と失望との裏返しに他ならなかった。我々としては、その殊更に難渋な用語や文章表現に眩惑されて、それが新たな装いをまとった、公式主義の再現だという事実を看過してはならないだろう。

筆者はなにも、研究の場における理論的仮説の先導的役割を否定するつもりはない。だが仮説は、現実から抽象され、そしてすぐさま再び現実の場に投げ返される。そして幾度かの往復を繰り返す過程で、その有効性が検証され、修正を施されて、真に現実をおおい尽し得る理論にまで鍛え上げられていくのが通常である。しかし氏の場合、それは仮説ですらない。自明の真理に他ならなかった。氏にとり、マルクスの発展段階説の公式主義的適用、これこそ、「世界的精神」の上に立つ証しであった。従ってそれは、氏が糾弾する近代主義の方法と同じく、「東洋の本質をその内的発展において探る」ことのない、つまり、東洋的世界の内面を全く経過することのない方法だと評しても過言ではなからう。

マルクス主義が、資本主義の内的構造を凝視し、それによりその

克服の方向を明確にした、それゆえに西欧近代主義を揚棄できる「世界的精神」の立場に立つ方法だとするのには異論をさしはさむのではない。だがそれを、絶対的真理にまつり上げ、東洋の世界に外部から当て嵌めるだけならば、もはやそれは乾涸びた形骸と化し、生ける研究方法ではなくなるだろう。誰よりもマルクスその人が、マルクス主義の教条化を憎んでいたという事実を、想起しておく必要がある。硬直した「世界的精神」を振りかざし、東洋の世界を思うがままに裁断し整序するだけだとしたら、そんな東洋政治思想史研究に、一体何の意味があるだろうか。

氏は、「朱子学体系への結実は、最も『非朱子的なもの』、即ち仏教思想の展開過程の裡に用意されつつあった」と言う。たしかに氏の指摘する如く、中国でも朝鮮でも日本でも（そしてヴェトナムにおいても然り）、朱子学の樹立にあたり排撃し克服しなければならなかった有力な敵は仏教であった。従って、朱子学成立を促した思想的契機として仏教が無視できぬ比重をもつこと、及びそれが東アジア世界に共通する法則的現象であることを指摘した氏の功績は極めて大きく、東アジア世界の歴史と思想との考究の上で貴重な示唆だと言いうことができる。

しかし朱子学に先行し、朱子学が克服の対象としたからといって、大乘仏教をすぐさま古代的思维と断定するのには飛躍があるだろう。「朱子出でて仏学衰ふ」などは、あくまで党派⁶⁾的立場からの発言に他ならず、思想界の主流を占めることはなかったとしても、仏教は独自の発展を遂げつつ存続したのであり、明末における儒仏調和論の再燃⁷⁾、清末の仏教復活⁸⁾も記憶に新しいところである。それゆえ、両者を排他的に対抗するものとしてよりも、時代の思想的課題への対応をめざして、相互に競合するもの、或いは相互に補完し合流す

るものとの見方も不可能ではあるまい。¹⁰⁾ともあれ歴史的・具体的な現実からの出発、これ以外に守本氏の労作を真に学問的検討に堪え得るものにする道はなからう。

次に荒木氏の業績に眼を移そう。氏は、「隋唐宋の仏学を生み出した民族的土壌の、自己培養・自己発展として新たな変貌を遂げたものが宋明儒学」¹¹⁾だと言ひ、仏儒両者を中國民族思想發展史上の継起的關係において捉える基本的立場を明確に打ち出した。その上で氏は、両者の共通の哲学的母胎を「本来性」に見出した。氏によれば、両者の諸宗派・諸学派の対立は、「人心に内具し、世界の根柢にある、本来的なるものの顕現の様式・把握の方法・反省の態度」のいかん¹²⁾に、換言すると、「本来性と現実性の絡み合い」の多様さに、専ら起因する¹³⁾という。従って氏は、仏教と宋明儒学とを貫流する哲学的根本問題として、「本来性——現実性」なる哲学的問題圈の設定を不可避だとするのである。

この「本来性——現実性」の新しい照明を当てられて、仏教および陽明学との必然的な連関の下に、朱子学の思想的特徴は浮き彫りにされ、同時に、あらためてその体系の再構成が果されることになった。それは守本氏の場合と全く逆に、東洋の世界の奥深く沈潜し、そこからその哲学的根本問題を掴み出すという、あくまで内在的理¹⁴⁾解を志向しての成果であり、朱子学研究に飛躍的な前進を齎すことになった。

だが氏の場合、そうした哲学的根本問題の対象化が、言い換えると、それを特定の時代背景下における歴史的所産として距離をおいて、批判的に眺める志向が、欠乏しているという別の新たな問題が生じている。「本来性——現実性」なる哲学的問題圈の設定が不可避であるが如き状況とは一体いかなるものであるか、「本来性」を

めぐってなぜ思索を進めねばならなかったか、その背後にある歴史的思想的要因は何であったのか、そして、「本来性——現実性」の哲学的問題圏の設定はどこまで妥当性・有効性をもつのか、氏にはこうした問題への関心は稀薄である。しかし筆者の関心はむしろそこにあり、そうした問題の解明こそ、朱子学を歴史的思惟として対象化するために、不可欠の手續きだと考える。そして或いは、隋唐宋の仏教のテーマは「本質性——仮幻性」の問題であり、それを「本来性——現実性」に読み替え転載させて、そこに色濃い倫理的色彩を付け加えて一つの解決策を示したのが朱子学ではあるまいかとの予測すら抱くのである。

さて本稿の課題は、朱子学体系完成において仏教が思想的契機としていかなる役割を果たしたかを見極めることであった。以上の両氏の労作の方法に対する批判を踏まえ、朱子学の成立を促した思想的課題は何か、その思想的課題に朱熹はいかなる形で対応しようとしたのか、そしてそれは彼の先行者たちの対応の仕方とどこがどう異なるのか、また同時代の陸象山、張九成および事功派の対応のどこに不十分な点を見出したのか、等々の解明を通じて、本稿の課題に迫りたいと思う。そして、事物の本質は、その発生・展開において、即ちその由来において明らかにされる（トレルチ）とすれば、朱子学形成に至るプロセスに即して考察を進めて行くことは、それ自体、一つの有効な手法と見なされてよからう。

二 朱熹における南宋の思想的課題

朱熹個人の思想形成過程において、仏教との出会いは看過できない重要性を有していた。語類一〇四卷には、少年時代、師・劉屏山

の許で一人の禅僧に会ってすっかり傾倒し、遂に科挙の答案も禅の意を用いて作成し、首尾よく合格した逸話が載せられている。その他、文集三十卷『汪尚書に答う』や三八卷『江元遠に答う』などの記述は、その禅への心酔が一通りではなく、李延平の教えを受けられるようになったのは二十代終りまで、その影響から脱け出せなかった状況を物語っている。

ところで彼が禅に惹かれた理由は、彼自身に言わせると、「やや己れの為にするの学に意あるを知るも、未だその処を得ず」、また、「ただ嘗て先生君子の余教を側聞し、はば学に志あるを知り、これを求むるもその術を得ず。蓋し近きを含きて遠きを求め、下きに処りて高きを窺い、心を空妙の域に馳すること二十余年」とあるように、儒学に志しつつもその入手の方途を見出せなかったことにある。だがこうした思想的彷徨を、少年時代の師である建安の三先生がたまたま禅の影響下にあったという、純粹に個人的・偶然的事情によると彼が考えていたとすれば、事は極めて単純である。なぜなら、朱熹自身の思想形成において、禅との関わりは等閑に附せないにせよ、彼の生きた時代の一般的な思想状況とは、必然的な関連がないと見てよいからである。

しかし彼は、「仏氏には最も精微で人を動かすことのできるものがある。本朝の多くの非常に立派な人で、それに陥らなかつた人はいない。（たとえば、李文靖、王文正、謝上蔡、楊龜山、游先生の諸人）」⁽¹⁾と言ひ、また、士大夫の中でも特に卓れた人物が仏教に誘惑され、残つたのは「中の下」の碌な人間しかないという、惨怛たるありさまであることを指摘している。これは、「今日卓然としてこの学を為さざる者は、ただ范景仁と君実だけだ。しかしその執るところは、理屈が禅学の下に出る者がある」⁽²⁾「才が高明であれば

ある程、陥溺はいよいよ深い⁽¹⁸⁾との、二程の嘆きと全く軌を一にしていた。ということは、朱熹自身、それが彼の特殊な経験ですむものではなく、大なり小なり宋代士大夫共通の経験であることに気がついて示すものと見てよい。それゆえ、彼が敢えて禅の魅力に抗しきれなかった過去を告白したのは、彼が既にそれを卒業した自信と余裕との表明であると同時に、禅に踏み迷っている士大夫への理解と同情とによってよからう。禅まがいの答案が科挙に堂々と通用したという自己の例の暴露の中に、当時の一般的な思想状況に対する苦々しい思いとともに、若き日の自分自身への自嘲と憐憫の念とを読み取ることはさして困難なことではない。

以上より我々は、自らの個人的経験を、一般的な思想状況と関連づけることにより、時代の普遍的な思想的課題に接近しようとした、朱熹の基本姿勢を確認できよう。そして、それをいかに捉えたかが、それにいかに応えるかを規定すると考えるがゆえに、朱熹が南宋の思想的課題をいかに捉えたかについて、我々は深い関心を寄せざるを得ないのである。我々は彼の眼に映った当時の儒学の状況から、それを明らかにする第一歩を踏み出すことにしよう。

朱熹は、儒学は全く魅力を喪失し、科挙の科目として、「利禄声名」獲得のための手段になり下がっているか、さもなければ、「今の時代の儒者で能く経を守る者は、字義の解釈を問題にするだけで、史伝を読む者は、利害を計較するだけだ」⁽¹⁹⁾の、いずれかに他ならないと言う。従って彼によれば、こうした儒学が養成する人物はと言うと、「いま科挙では取る者はその能力を問わず、応ずる者もその能力を必要としない。ただ答案用紙一杯に字を書けば、それでまかり通ることができる。任命や拔擢の場合も皆同じで、礼官は礼について知識がなく、楽官は音楽について知識がなく、全て胥吏がやつ

てしまふ。学官はただ試験の時の並び大名にすぎず、模範となるべき德行や道芸はとんと持合わせず、仁義礼智は徹頭徹尾知らない」⁽²⁰⁾「今日の士大夫は心の中にはなすべきものはないし、思いめぐらすべきものはない。一日中腹一杯食べて、心を用いるところがないものだから、自然とただ利欲に随ってゆくだけだ」⁽²¹⁾との、世の道德的指導者としての気概も能力もないいたらくであった。

それゆえ朱熹にとり、こうしたありさまの儒学が、心ある士大夫の聲援を買ったのは、至極当然のことであった。とはいえ、既成の儒学への反撥が、多くの士大夫の逸材たちを、なせ他でもなく禅に向わせることになったのであろうか。勿論それには、「もと聖賢の言を以て卑近となし、その意に満たす」⁽²²⁾の、徒らに高遠さに憧れる士大夫の側にも責任がないとは言えない。しかし、だからといって彼らを一方的に非難するだけで、ことはすむものではなかった。彼はその理由を次のように述べている。

仏家はひたすら多くの事を撤去し、ただわが身だけを問題にする。その教えは正しくないにしても、その意図はむしろ正しい。わが身を問題にしようとするので、だからその下にはいつも人がいて、こちらの下には人が寄りつかないのだ⁽²³⁾

朱熹にとり、仏教が自分一身をのみ問題にすること、ここにその魅力の理由があった。ところで、それはもっとわかり易く言うると、一体どういうことなのか。

今の学者が往々にして異教に帰依するのはどういうわけか。思うに、こちらには工夫に欠けている点があり、この心をどうにもしきれず持て余している点があるためである。また、こちらでは説き方が疎略で、あのどうにもしきれない心を治すよい処方がないのを見るのに、禅者の説では、一朝それに入れば、前際と後

際が断絶する悟りの門があると言う。このように出来合いの早道を説く⁽²⁵⁾のだから、どうして仏教に従いて行かないことがあるのか。平たく言うと、仏教はどうにも処理しきれない心を鎮静する方法を専門にしているというものであり、とりわけ悟りの提示により、突然飛躍して今迄とは異なった自分に転生する道を用意している点に、儒学の及びえない圧倒的強味を誇っていた。これは裏から言うと、心の問題が、従来のやり方ですまされたり、避けて通ったりできない程、深刻に意識されていることを示すものと言ってよい。つまり、心の衝動を抑え、それを一定の回路に導き入れて統御する修養論が関心の的となる程、自我意識の昂揚が黙過できない段階にまで達していることを物語るものと言えよう。少なくとも朱熹にとり、士大夫が禅に走る理由はここにあった。これが、「己れの為にするの学⁽²⁶⁾」の手がかりを求めて、禅に溺れた過去をもつ、彼の眼に映った思想的課題であった。そして、先に確認した彼の基本姿勢から見ても、それが相当の程度において、当時の一般的な思想的課題を反映している⁽²⁷⁾と結論しても差支えあるまい。ところで、それがもつ歴史的社会的意味については、彼がそれにどう応えたかを見る中で、明らかにしてゆきたいと思う。

さて以上のように、現状では心の問題に有効に対応できないという、儒学の致命的欠陥を指摘した彼にとり、仏教を真に超克する道、それは儒学の側から積極的にそれに対応すること、言い換えると、仏教の利点を盗み取り、自らのものに矯正して新しい修養の学としての儒学を生み出すこと、これ以外にはありえない。そして仏教の存立基盤を奪い、正しい学問を打立てること、これこそ彼にとり、異民族の侵略を撃退し、当面の社会的政治的諸矛盾を解決するための大前提に他ならなかった⁽²⁸⁾。こうした歴史的使命感の昂揚こそ、朱

子学完成への、あの凄まじいエネルギーの源泉であったと言える。ところで彼の抱えた思想的課題は、その表われ方、及びそれに伴ないその抱え方に種々濃淡の差はあれ、この時初めて出現したわけではあるまい。従って次章では、中唐以来の新儒学運動の仏教批判を、とりわけ二程に重点を置いて概観することにしたと思う。それは、朱熹以前における仏教克服の進捗状況を見ることにより、朱熹の場合との差異を浮彫りにしてみたいからであり、程氏学で完結せず、朱子学という高度の完成形態をとらざるを得なかった必然性について、一定の見通しを得ておきたいと思うからである。

三 朱熹以前の仏教批判

新儒学運動の先駆者韓愈が、戦闘的な排仏論者として生涯を送ったことは、周知のことに属する。だが問題は、その動機についてであった。彼は『孟尚書に与うるの書』の中で、自分が最近仏教を信奉しているとの噂を打消すと同時に、その噂の原因となった老僧大顛との交遊について釈明し、大顛が、「実に能く形骸を外にし、理を以て自ら勝ち、事物のために侵乱されず」の、得がたい人物であることを指摘した⁽²⁹⁾。彼の場合、大顛の世俗を超越した淡泊な人格に魅了されたのであり、それは、欲望や雑念の交錯する世俗的生活の中で、一服の清涼剤の役割を果たしたと言ってよからう。

韓愈の友人で、彼とは哲学的立場を異にして唯物論者と評される柳宗元は、それをもっと明瞭に述べている。柳宗元は韓愈から僧侶との交際をたしなめられたのに対し、「凡そ其の道を為むる者は、官を愛まず、能を争わず、山水を楽しみて閑安を嗜む者多しと為す。われ世の逐逐然としてただ印組をのみ務めと為して以て相軋るを病

うれば、則ちこれを舍きてそれ焉^ゆにか従わん」と弁明した。と同時に、「浮^う図^ずの言を嗜^{この}む」との非難に対しては、それが、「往々にして易・論語と合し、誠にこれを樂しむ。その性情の爽然^{さうぜん}たるにおいて、孔子と道を異にせず」と返答している。それゆえ柳宗元は、一方では韓愈と同じく、物欲に煩わされない淡泊な人格の陶冶という点で仏教に好意を寄せつつ、他方ではそれが儒学と道を同じくしているとして、仏教教理への一定の寛容を示したと見てよい。そこに我々は、北宋の儒仏一致論の萌芽を認めることもできよう。

とはいえ、中唐の段階では、総じて僧侶の人格的魅力において仏教が一定の評価を得たと言うべきであり、柳宗元の場合も、結局、そこから遠く出るものではなかった。そしてこうした修養面が人々の心をとらえたことは、安史の乱以後の禪の興隆と軌を一にしており、時代の思想的動向を如実に示すものと言えよう。

ところで韓愈が最も危惧したのは、彼自身すら否定できない僧侶の人格的魅力が、仏教教団が國家から特別の庇護を与えられる突破口を切り開き、國家存立の基盤そのものを崩すことであった。ここに、『仏骨を論ずる表』で激しく噴出した。彼の排仏論の動機があった。

従って彼の仏教批判の目的が、國家的立場からの人倫秩序の維持にあったことは、今更述べるまでもない。だが彼は、それを外から喚き立てるだけでは不十分なことをよく知っていた。確かに、ともすれば居丈高に、「その人を民にし、その書を火き、その居を廬^いにし」⁽²⁹⁾などヒステリックな言葉を投げつけがちであったけれども、それが実は異端排斥における自己の無力さの表明に他ならないことは、誰よりも彼自身がよく知っていた。仏教への何らかの意味でもの寛容が、教団の特権は認の風潮を醸成すると考えたがゆえに、彼

はあくまで柳宗元の如き態度に反対するとともに、仏教の人格的修養に対抗できる方法を打出す必要に迫られたのである。

そしてその時、「然らば則ち古^{いにしへ}のいゆる心を正して意を誠にすると、將に以て為すことあらんとするなり。今やその心を治めんと欲して、天下國家を外にし、その天常を滅^めす」と、内面的修養と天下國家とが断絶している仏教の弱点をつき、『大学』に依拠して、「正心誠意」が「治国平天下」に連なる方向、別の言葉で言うところ、儒学的修養論への方向を提起したのである。『原性』はそうした意図から、彼なりに心の構造についての考察を試みたものと言える。

従って、仏教に対する内在的批判は、彼により初めて礎石を据えられたと言つてよい。ただ彼がなお完全には外在的批判を脱却できなかったのは、中唐のこの段階では、心の問題がいかにともしがたい内的要求にまで切羽詰つていなかったという、思想的課題の未成熟によるものとしてよからう。彼の場合、それが仏教への対抗意識を徒らに目立たせることになったと言える。

韓愈の弟子で姻戚にも当る李翱は、『復性書』を執筆して、韓愈の仏教批判を継承し深化させた。彼は、「性命の書存すると雖も、学者能く明らかにするなし。これ故に皆莊列老釈に入る。知らざる者は、夫子の徒、以て性命の道を窮むるに足らずと謂い、これを信ずる者皆これなり」⁽³⁰⁾と言ひ、今迄、「その教授する者は、ただ節行、文章、章句、威儀、擊劍の術のみ、相これを師とす」⁽³¹⁾としてしか評価されてこなかった「中庸」を、長い年月の埋没から甦らせて、「以てその心を理め、以てその人に伝う」⁽³²⁾ことを目標にした。要するに、「性命の書」としての「中庸」の真価を再発見し、それに依拠して、儒学的な「性命の道」を闡明しようというのである。そこには、「性命の道」がなぜ今日人々の関心を集めているのかを問題

にする姿勢は見られない。「仏法の言うところは、列禦寇、莊周の言の詳らかにするところなり。その余は則ち皆戎狄の道なり」⁽³⁶⁾との発言が端的に示すように、仏教それ自体の魅力に対する反応は、極めて鈍かったと言つてよかつた。

さて、彼は、「人の聖人たるゆえんのものとは性なり。人のその性を惑わすゆえんものは情なり」と言い、「天の命」である万人共通の善なる性が、「性の動」であり、妄であり邪である七情に昏まされるところに、悪の原因を求めた。その上で、「妄情滅息して、本性清明、六虚に周流す」「心寂にして不動、邪思自ら息み、ただ性のみ明照す」の状態を、「復性」の理想の境地だと言う。

以上は、「百姓の性と聖人の性と差わず」との普遍的善性を打出した点、韓愈の性三品説に比べて、孟子の性善説を継承し、朱熹にも近いと見られよう。がしかし、性と情との連続性が断ち切れ、情が絶対的に排斥すべきものとされているため、情の活躍する日常的行为の場に即して、いちいちその倫理的妥当性をはかり尋ねる手がかりを見出せなかつた。と同時に、韓愈のように仁義礼智信の五常が性の内容規定として先験的に与えられていないため、「復性」は自我の浄化をもたらすのみで、人間界に何ら道德的秩序を与えるものではなかつた。それはつまるところ、観照的静寂主義的性格の濃い明鏡止水の境地で、仏教の悟りと選ぶところがなかつた。それゆえ朱熹が、「これはかえって釈氏の説だ、その中に陥つて自分では知らないのだ」と評したように、儒学術語による仏教思想の翻訳に他ならなかつたとも言えよう。

従つて、彼の仏教それ自体の魅力に対する素気ない反応は、実はそれだけ深く仏教に冒され、自らそれと気づいていないことを、裏から示すものと言えるだろう。彼の場合、儒仏の対決が窮極的には

心・構造の把握に、しぼられることを先取りして、儒学側からのそれを「中庸」に拠り積極的に提起した点で注目に値しよう。「復性書」の最大の功績はここにあると見てよい。とはいへ、彼がそれに失敗したことは、その前途の多難さを十分に予想させるものであつた。

ところで、二程以前の、北宋の士大夫の仏教への対応は大きく二分できる。一つは、歐陽修や王安石などが代表し、他の一つは、蘇軾・蘇轍兄弟などが代表する。前者は、例えば王安石が、聖人の教えである礼楽の意が久しく埋没して伝わらないことが、「浮屠老子」に「天下の養生修性を言う者」の帰依を許した原因であり、礼楽の復興こそ先ず何よりも必要だと言うように、儒学の自覚を喚起するものであつた。それゆえそれは、仏教批判というよりは、儒学批判と言つてよい。勿論、その裏には儒学の優位性への絶大な信頼が潜んでいた。と同時に、「浮屠はただ空虚窮苦、山林の間に絶し、然る後以てその身を善くするに足るのみ」との、仏教者の現状がそれを促したことも見逃がしてはならない。

後者は、蘇轍の「老子解」に典型的に示される、儒仏一致の立場である。それは、「天下もとより二道なくして、人を治するゆえんは異なる」とし、「中人以下」を対象に「礼法」を説いたのが孔子の教えで、「中人以上」に至道の追究を説いたのが老子や仏教だと言ふ。わかり易く言うと、並みの人間に、卑近な人倫日常生活への対処を教えるという点に限って、儒学が存在理由を認めたのであり、その裏には、当面の思想的課題に対する儒学の無能力の宣告が横たわっていると見てよい。そして、仏教側からは同様の見解を打出したのが、仏日契嵩の「輔教編」であつた。いずれにせよこれらは、各々の役割分担を明確にした上で、儒仏の調和的共存を図る立場であり、人倫日常生活からの逃避・離脱という無責任さへの嫌悪から、

仏教支持に最後の踏ん切りがつかなかった、士大夫たちの心理的抵抗を取除く上に、絶妙な効果をあげることができた。

こうした状況の中から、二程の仏教批判は出発した。それゆえ彼らの任務は、儒仏一致論を打破り、それに惑わされて仏教支持に向った士大夫を、儒学の側に奪還することであった。しかも程顥、及び父の母方のいとこの張載が、仏教に一時踏み迷ったことがあっただけに、それは士大夫一般の問題であると同時に、正しく自らの問題に他ならなかった。

仏教側からの儒仏一致論に対しては、彼らは、「禪者曰く、これは迹である。どうしてその心を論じないのか」と。答えて曰く、心と迹とは一つである。どうして迹が正しくないのに心が正しいものがあるのか、と」「王通の心と迹との区別を言うのは、乱説である」と言い、外面に表われた行為・事跡と、その内奥にありそれを支える教理との、相即の論理を使って反駁する。彼らにすれば、「心迹の判」は、批判をはぐらかし、尻尾をつかませないための、仏教側の巧妙な詐術にすぎなかった。

儒学側からのそれに対しても、反駁に用いられる論理は殆ど同工異曲であった。それは、「仏教には覺の理があり、敬以て内を直くす」は可能だが、しかし「義以て外を方にす」は無い。だからその「内を直くす」は、要するにその根本もまた正しくないわけだ」「中にあるものは必ず外に形られる。ただ「内を直く」しないのを恐れるだけだ。内が直ければ、外は必ず方になる」との、内外相即の論理に他ならなかった。内を仏教に、外を儒学にと、各々役割分担を明確にした、儒学側からの儒仏一致論の言う道は、二程に言わせれば、「ただ「上達」を務めるだけで、「下学」が無い。だとすればその「上達」のところは、どうして正しいことがあるのか。根本

がつながっていないでただ間断があるのは、それは道ではない」とあるように、真赤な偽物に他ならなかった。二程の道とは、「内外を合するの道」であり、「下学」と「上達」が連続した、「間断」なき道であった。このように、儒学の道こそ上下内外本末一貫した真の道だとの、攻勢に転じた積極的な提起により、その儒仏一致論批判はめざましい成果をあげることができた。

ところで、道の上下内外一貫を保証するものは何か、そこまで答えることなしには、その批判はまだ完結しない。その時、彼らが打出したのが、「万物は皆一理だ。一物一事のようなものに至るまで、小なりと雖も、皆この理をもっている」との、万物の一理による貫通であった。つまり、「思うに、上下本末内外は、一理に他ならない」とある如く、人倫日常界から形而上界まで、一理の貫通により、道の一貫性が保証されるわけである。そして、儒学側からの儒仏一致論が聖域視する「内」、すなわち「心」にまで理が浸透した時、朱熹から、「叩いても破れない」真理と絶讃され、朱子学の基本フレーズに採用される、「性は即ち理なり」が提起されることになった。

ところでこのことは、二程の段階で朱子学の骨格が基本的に完成したとの確信を強めさせることになる。朱子学がまた、程朱学とも呼ばれるのはそのためである。そしてその際、朱熹の役割は最後の仕上げに限定される。彼自身、意識的に自らをそう位置づけてきたとも言える。だが永康の陳亮や永嘉の葉適ですら、自己の学問の先行者の中に二程を挙げることから見ると、朱熹の場合も、顔面通りを受取ってすませるわけにはいかない。それには、「性即理也」は二程と朱熹とで、その内容が果して同一であるか、もし齟齬があるとしたら、それはどんなところか、まずこうした点の吟味が不可

欠である。さて以上を調べる手がかりとして、二程の仏教それ自体に対する態度、及びそれを通じて示される、彼らの眼に映った時代の思想的課題を明らかにしておきたいと思う。

先に述べたように、二程は、士大夫の中でも卓れた人材が仏教に誘惑され、仏教に無縁の士大夫はと言うと、「その執るところは、理屈が禅学の下に出る者がある」との、情け無い状況にあることを知悉していた。従ってその喫緊の課題は、「ただ自ら吾が理を明らかにすべきだ。吾が理が自立すれば、あちらと争う必要はない」「聖人の大中至正であることを知れば、釈氏は説を以て惑わすことができない」との、儒学の権威の確立にあった。これは儒学の正しさへの確信を表明すると同時に、「ただ淫声美色のようにこれを選ばなければならぬ。そうしないと、またたく間にその中に入ってしまう」との、仏教への接近をひたすら戒める消極的防衛的態度を伴っていた。ここに二程の仏教に対する態度の顕著な特徴があった。

このことは、その仏教批判が仏教それ自体との格闘を経た、内在的批判にまで深化していないことを示すものと言えよう。ということは、仏教は恐るべき強敵ではあっても、まだそれ程、切迫した危険として感じられていないことを物語るものと見てよい。「しかし今日では、釈氏はむしろまだ問題にするまでもない。大いに心配なのは、介甫の学問に他ならない」との発言は、それをよく表わしている。また、「或る人が問うた。学者が多く仏説に溺れているのはどうしてか、と。先生は答えた。学んでも得るところが無く、年齢は老い、智力は竭き、心ではすぐにも学問を止めたいと思うが、また不安である。だから超騰修大の説を聞くや、悦んで仏教に入るのだ」との会話が示すように、士大夫の仏教に走る理由についての

理解はなお皮相であり、その内的焦躁にまで十分眼が届いていなかった。それゆえ彼らにとり、儒学それ自身を整備して、仏教のつけこむ隙を封じてしまえばそれだけで十分であり、敢えて仏教それ自体を批判の対象に据える必要はなかったと言ってよからう。

勿論それには、「枯木死灰のようになって、はじめて到達したとする」「もともと自私独善で、山林に枯槁して自ら適むだけだ」との、当時の仏教者のあり方にも責任があった。確かに、「滞固する者は枯槁に入り、疏通する者は肆恣に帰する」とあるように、当時すでに黙照禅以外の方向も指摘できるが、だが何と言っても、その主流は黙照禅に他ならなかった。そしてそれは、人倫日常生活を無視し、山中で専ら静坐に耽り孤高の生活を営むがゆえに、弊害も易く、社会に与える影響力も小さかった。だからして二程にとり、王安石の学問の方が、より危険なものと感じられたのである。

さて以上から、二程の「性即理也」が、朱熹のそれと、内容が必ずしも一致しないことは十分予想できよう。「性は即ち理なり。いわゆる理性がこれだ」「性と天道とは一なり。天道降りて人に在り。故にこれを性と謂う」との発言が示すように、彼らの場合、それは、一切の秩序・規範の淵源である天理の、人間における内在・貫通の事実を指す。それゆえ、理は性の属性であり、直截的な規範、あるいは内在的法則性において把握されている。従ってそれは、朱熹の場合のような、世界の窮極の根源（「太極」）であると同時に、個物に内在してその成立の根拠をなすといった、存在論的、形而上学的性格は稀薄であった。そしてこうした理の概念内容の相違は、性の捉え方、すなわち心の構造の把握においても、両者の間には大きな逕庭があることを示唆するものと見てよからう。それゆえ我々は、言葉の表面的同一性に眩惑されてはならない。むしろ程氏学の段階

では、朱子学への発展が唯一絶対のコースではなく、尚、多様な方向への展開の可能性を孕んでいたと見るべきではなからうか。

ところで二程の死後、その弟子たちは次々に仏教の影響を受け、朱熹から、「二先生の衣鉢は、これを伝える者がいないようだ」と酷評される始末であった。このことは、仏教それ自体の変容にもよる。しかし基本的には、彼らの仏教批判の不十分さ、つまり、程氏学の不備を、端なくも露呈するものであった。それはその仏教批判が、仏教に惹かれる士大夫への批判に止まり、仏教それ自体への批判にまで肉迫していなかったことの結果であり、その背後には、「古も釈氏があり、盛時にはなお像教を崇敬するのみで、その害は極めて小さかった。今日の風は、まず性命道德を言い、先ず知者を駆立てる」との、古今の仏教の差異に気づきながらも、仏教に惹かれる士大夫の充たされぬ心の空洞感・内的要求を握みきれないという、思想的課題の把握の不十分さが横たわっていた。

とはいえ、朱熹の『大学格物補伝』の原形とも言うべき文章が、『程氏遺書』一八にあることから見られるように、なお不完全で、しかも明確な自覚を欠如しているにせよ、ともあれ彼らが仏教に對抗する修養論を構想していた事実は否定できない。程氏学という混沌未分化の中の、こうした萌芽に逸早く着眼し、それを自覚的に育成し発展させて行ったのが、朱子学に辿り着くコースであったと言つてよい。

さて、それでは次に朱熹の段階における仏教批判に眼を転じ、程氏学から朱子学への前進を促した、仏教との対決の模様を明らかにしたいと思う。

四 朱熹における仏教批判の課題

朱熹の場合、従来と異なる点は、まず批判の対象が黙照禪から看話禪（公案禪）に移動していることであった。儒学側から、仏教に寛容な士大夫への批判という形をとって、黙照禪に照準を合わせたのが二程だとすれば、禪の内部からそれを行なったのは大慧宗杲であった。それゆえ、二程らの批判が仏教内部に反映してその変化を促したと言える反面、またその変化が、朱子学の完成を促したとも言えるだろう。ともあれ我々は、仏教と新儒学、両者の相互作用において、当時の思想界を眺望する必要がある。

さて大慧は、静坐を重視する黙照禪を、現害逃避の邪禪として厳しく批判するとともに、「もし静処が正しく騒処があまりだとすると、それは、世間相を否定して実相を求め、生滅を離れて寂滅を求めることになる。静を好み騒をにくむ時こそ、まさに努力するがよい。まっしぐらに騒中に静時の消息を突きたおすと、その力は竹椅蒲団上のそれよりも、千万億倍も勝るだろう」と、慌だしい日常生活の中で修行こそ、かえって悟りに大きな効果があるとさえ言う。更にそればかりか、「一郡千里の公務は皆だいいじない。……もし日用を離れて別に趣向があるなら、それは波を離れて水を求め、器を離れて金を求めることで、求めれば求める程、遠ざかるばかりだ」「世間法は仏法で、仏法は世間法だ」と、煩瑣な日常生活への没頭こそ、仏教の真の修行だとして、積極的に価値づけるのである。従ってこれは、旧来の反社会的・高踏的イメージを一掃した、新しい仏教の誕生に他ならなかった。その上で大慧は、一方では積極的に士大夫に働きかけ、「仏日大師宗杲の如きは氣魄が大きく、だ

から一世を煽動することができる。張子韶や汪聖錫などは皆彼に師事している。⁽⁸³⁾「妙喜は張魏公と仲が良く、また一種の小人小官とも仲が良い」と、朱熹から言われる程、多くの種類の士大夫と親交を結んでいた。また他方では、圭峯宗密の「義」字の解釈に異を唱え、五常を性の属性とする、儒学に酷似した見解をも提出した。⁽⁸⁴⁾大慧によれば、「為学」と「為道」は同一であり、それはつまるところ、「仁義礼智信の性の本源」を見ることに帰着していた。⁽⁸⁵⁾従って、学にも道にもいずれか一方に固定しない立場、すなわち儒仏の差別・対立を突き抜けた地点に立って、はじめて、「儒即釈、釈即儒、僧即俗、俗即僧」の自由自在さが得られると言う。⁽⁸⁶⁾

以上、仏教側から儒学を包摂し、それを自己の体内に血肉化することにより儒仏の境界を突破しようとする、大慧の精力的な理論・実践両面における活躍が、朱熹に大きな脅威を与えたことは想像に難くない。彼自身、少年の日に傾倒した禅僧は、大慧の弟子、開善道謙と伝えられている。⁽⁸⁷⁾従って彼は、それが儒学の「支離」に比べ、「禅学の一喝一棒は、皆バツと核心を衝き、また小気味よい」⁽⁸⁸⁾「それはまた最もきわどい話を語ることを好む。たとえば、人を千仞の崖淵に連れて行き、急にそれを押してみて、人がそこで忽ち悟ればそれでよいとする」⁽⁸⁹⁾との、恐ろしいまでの魅力を備えていることに無関心ではいらなかった。それは、彼の捉えた思想的課題に対し、山中での静坐という、長い苦しい修行によってではなく、与えられた公案に精神を集中し、一点突破して一気に悟りに駆け上がることによって、応えようとするものだった。しかも、日常生活の平凡・着実な営みこそ、悟りへの強い発条として、積極的に評価するのだから、「仏釈の類似品を借りて、孔孟の真実を乱すもの」と、朱熹に敵対視されたのもまた当然であった。彼が大慧に与えた、

「禅家の快」⁽⁸³⁾という呼び名には、その看話禅に対する一切の心情が凝縮されていると見てよからう。

それゆえ彼には、同じく大慧の弟子仏照徳光に師事したと伝えられる、陸象山の仏教批判は、幼稚で的外れなものにすぎなかった。陸は、「私は以前、義利の二字で儒釈を区別した。また公私と言ったこともあるが、その実は義利だ。……義のみ、公のみ、だから世を経め、利のみ、私のみ、だから世を出る」と、⁽⁸⁴⁾仏教が人倫社会に背を向け、専ら個人主義的救済を説く点を指弾する。この点は儒学側から仏教を批判する切り札とも言うべきもので、朱熹にしてもそうした常套文句を吐かなかったわけではない。だが彼は、それが「第二義」で副次的にすぎないことを十分承知していた。従って彼は、陸象山の単純素朴な批判に対し、「この説は正しくない。このようだとすると、かえって儒仏は道理を同じうしていることになる。もし同じなら、何によって義利の違いがありえようか。ただ根本のところと同じでないことによる。儒学は万理みな実、仏教は万理みな空だ」と、両者が根本的に異質の構造をもつことを強調して反論した。⁽⁸⁵⁾

ところで、いわゆる朱陸の争いとは、仏教に対抗して新しい儒学の確立をめざす、南宋における二つのコースの対立と見てよからう。⁽⁸⁶⁾その意味で、両者は根を同じくした双生児と言ってよい。両者の軌跡が、一種近親憎悪の苛烈さを帯びざるを得なかったのも、そのためであった。しかるに、朱熹に比べて、その仏教批判は何故あれ程までに、素朴な紋切型に終始したのであろうか。陸学が「易簡」を標榜し、体系化の志向が微弱でまとまった著述がないことも、その一つの要因としてよからう。だが何よりも決定的な要因は、儒仏の差異を義利以外に見出せなかった、彼の仏教観の単純さにあると言

うべきだろう。ということは、黙照禪にならざるを知らず、その批判は、看話禪には何ら効果がなかったことを示すものと見てよい。つまり、看話禪は陸象山の批判の対象から除かれていたわけである。そして、そこに朱陸の決定的な分岐点があった。従って朱熹に言わせれば、陸学は儒学の仮面をつけた看話禪（＝「禅学」）ということになり、そこからますます危機感を煽り立てられることになったのである。

だからして朱熹の課題は、大慧が仏教の側から儒学に架橋しようとしたことを、儒学の側から為し遂げることであった。従ってその実質は、新しい儒釈折衷論だと評してもあながち誤りではない。だが、看話禪が儒学を自らの糧として融化した、仏教側からの極点に達した儒釈折衷論だとすると、朱熹のそれは、看話禪を超越し得るものでなければならなかった。それゆえ逆説的に言うならば、看話禪を超越しさえすれば、それで能事畢れりとなるような次元のものである、その批判は不十分で完結しないということである。換言すると、看話禪をその最高傑作として世に送り出した、仏教それ自身を根絶する、高次元のものでなければならぬということである。従って朱熹の段階の仏教批判は、今迄のそれとは異なり、仏教それ自体を対象に据えることなしには、もはや勝利の栄冠を手にすることは不可能であった。そこから彼は、一方では、仏教渡来以来南宋に至るまでの仏教土着化の過程、つまり、中国・仏教史への理解を深めると同時に、他方では、教・律・禪の仏教の全構造についても、認識を深める必要に迫られたのである。

そして、「空寂の説」「玄妙の説」「生死輪回の説」を縦横無尽に使い分け、国民の各々の根器に応じてもれなく誘惑の手を差伸べている仏教を、中国から一掃する戦略を構想し、その中に位置づけて

初めて看話禪の克服は真に達成できると言える。従って、朱熹の新しい儒釈折衷論が新儒学運動を集大成し、高度の彫琢を経た、壮大な世界観的体系として出現しなければならぬ必然性は、そこにあったと見てよからう。彼にとり、仏教を胃袋に収めた、儒学ならざる儒学による、一元的な思想支配の確立を除いて、仏教を中国から完全に駆逐する大事業の成功は望み得なかったと言つてよい。

朱熹は先ずその第一歩として、看話禪と朱子学の、紙一重にまで近づきながら決して越えることを許されない、最後の一線を凝視することから始めなければならなかった。従って次章では、大慧から看話禪の境地を会得した人物として全幅の信頼を寄せられていた、張九成の『中庸解』に対する朱熹の批判（文集七十二卷『雜学弁』）の検討を通じて、最も煮詰ったところでの、両者の差異を見極めることにしたいと思う。

五 『中庸』の解釈における張九成批判

張九成（字は子韶。無垢居士、横浦居士とも称す。礼部侍郎を歴任。一〇九二―一一五九）は、大慧に師事しながらも、在家として一生を送った、仏教を信奉する士大夫の典型とも言うべき人物である。彼は一方では、「釈氏の如きは手足無く、ただ腹心あるのみ。安んぞ運用行止の理を知らんや」と、仏教の欠陥を指摘すると同時に、また他方では、「その心を治め身を修むるの道において、路絶え境絶し、事相関せず。嗚呼」と、儒学の欠陥をも明らかにした。このように双方の弱点を熟知しながら、しかも大慧より遙かに自由な活動が保証されていた張九成こそ、仏教の利点を存分に生かしつつ、『大学』『中庸』『論語』『孟子』『尚書』『孝経』など経書の注釈

に従事して、儒釈の歩み寄りを図る、それなりに一貫した思想体系を樹立するに最適任者だったと言つてよい。しかも彼は、「張無垢は氣魄があるが、汪端明は全く少しの氣魄もない。無垢の論語の解釈は至れり尽くせり、縦横自在に説き明かしてあり、疑問の余地がない」と、朱熹からさへ評される程、人柄・学問、共に傑出した人物であった。

従つて、同じく一系の経書の注釈により、儒学側から新しい儒釈折衷論の体系化を志向していた朱熹にとつて、ある意味では、大慧よりも一層手強い敵であったとも言えよう。朱熹はそれを、「張公始め龜山の門に学び、儒を逃がれ以て釈に帰し、既に自ら以て得るありと為す。その釈の師これに語けて曰く、左右は既に欄柄の入手を得たり。開導の際、当に改頭換面して、宜しきに隨いて説法し、塗を殊にするも、儒を同じうせしむべくんば、世(間)出世間、両つながら遺恨なからん、と。……凡そ張氏の論著するところ、皆陽儒にして陰釈。その離合出入の際、務めは一世の耳目を愚にし、これをして恬として覚悟せず、以て釈氏の門に入り、復出でんと欲すると雖も、得べからざらしむるに在り」と述べている。だからして彼は、この「禪者の經」と決めつけた、張九成の一連の經書解釈が、洪适の手により会稽で出版されるとの風聞を耳にした時、「この禍は甚だ酷く、洪水猛獸夷狄の下に在らず。人をして寒心せしむ」との憂いをもたさざるを得なかったのである。

ところで、『雜學弁』は、乾道二年(一一六六)、朱熹三七歳の時の執筆に成る。その中には、『蘇氏易解』『蘇黃門老子解』『呂氏大學解』なども組上にのぼっていることから理解できるように、それは、朱子学完成への最初の里程碑とも言うべき作品であった。そして、「張無垢中庸解」批判は、『呂氏大學解』批判を踏まえて書かれ

ており、それゆえに当時の朱熹の仏教批判を集約的に示す、結節点とも言うべき位置づけが可能である。従つてその批判の要点を明確にすることは、儒仏両方向からの競合における、最終的分岐点を浮彫りにする上で、極めて効果的だと思われる。

さて本論に入るならば、朱熹の批判はほぼ三点に要約できる。まず第一点は、『中庸』冒頭の三句の解釈についてである。「天の命する、これを性と謂う」について、張九成は「ただ性の貴ぶべきを賛するのみ。未だ人のこれを収めて己が物と為すを見ず」とし、天の命を性の貴さを讀めるために置かれた、単なる修辭と見る。朱熹はそれに対し、それを、「天の賦するところ、人の受くるところ、義理の本原」だとし、張九成が性を天から切離すことを批判した。と同時に、張がまた人間と結びついていない段階の性を想定するのに対し、「未だこの性を得ずして、常に性の外にあり」との、人間の状況が可能になるとして、痛烈な非難を浴びせた。

次に「性に率う、これを道と謂う」について、張九成は、「人これを体して己が物となし、仁義礼智の中に入る。然れども未だその施設運用を見ざるなり」と解釈した。朱熹はそれに対し、「仁義礼智は性の有するところ、性と体を為す者なり。今、体して己が物となし、然る後、仁義礼智の中に入ると曰えば、この四者は逆めここに設けられ、後に性はかしこより来るなり。知らず、性の未だ入らざりに方り、この四者また何くよりして来たるかを。凡そこれ皆大本を知らず、妄意穿鑿の言なり」と反駁した。朱熹としては、張九成が性と仁義礼智とを一体不可分のものとして扱えていない点を、絶対に容認できなかったのである。

「道を修むる、これを教えと謂う」については、張九成は、「仁は父子に行なわれ、義は君臣に行なわれ、礼は賓主に行なわれ、知

は賢者に行なわれ、道の等降隆殺、ここにおいて見わる」とし、仁義礼智をそれぞれの対象に向って発動させることと解釈した。朱熹はそれに対し、それは「性に率うの道」のことに他ならず、それを「教え」とするのは、「その次序を失す」と反論した。朱熹によれば、それは「性」の自然な発露であり、それゆえに、即ち人間のあるべき姿（道）に他ならなかった。彼としては、張の捉え方の中に、不自然な強制の匂いを嗅ぎつけざるを得なかったのである。

以上、『中庸』冒頭の三句は、朱熹によれば、同一のことを角度を変えて表現したにすぎず、従ってそれらは一連なりのものであった。にもかかわらず、張九成はそれをバラバラに切り離し、しかも段階的にしか受止めることができなかった。要約すれば、張九成は、性を人間に生まれつき天から賦与された道德規範の本来と捉えられなかったという出発点で讀いたがゆえに、朱熹の如く、道德規範の自然性、先驗性を帰結できず、当然の結果として、それは人間にとり偶然的でしかも外在的だという、不安定さを残すことになった。これが、朱熹の批判の第一点である。

第二点は、第一点から必然的にもたらされる。それは、道德規範が人間存在そのものに根ざした自然なものでないため、そこにある種の意志的緊張が要請されざるを得ないことに對する批判である。「上位に在りては下を陵がず」について、張九成は、「君子は自ら戒慎恐懼して、醞釀して中庸の道を成す」と理解した。朱熹はそれに対し、「愚は謂うに、中庸の道は天理の自然なり。酒醴の必ず醞釀して成るが如きに非ざるなり」と批判した。張九成の場合、道德規範と人間の自然は二本立てであるため、そこに不自然な作為や努力の介在が求められるわけである。そしてそれが極端に走ると、「君子の道は四。丘は未だ一も能くせず。子に求むるところ、以て父に

事うるは未だ能くせざるなり」の箇所の解釈のような事態が生ずることになる。張九成はそれを、「子の父に事うるを察す、われ未だ能くせず。安んぞ敢えて父の子を愛するを責めんや」と受取った。これはつまるところ、父子や君臣という、絶対的・無条件的・片務的な倫関係を、相対的・条件的・双務的な契約関係に変質させるものに他ならず、朱熹にすれば、「君臣父子は、漠然として路人と為る」、極めて由々しい問題に他ならなかった。

第三点は、修養の方法と、その結果もたらされる窮極的境地とに對する批判である。張九成は大慧の許で、「格物」の公案で悟りを開いたという。そして朱熹が、『大学』の「要緊はただ格物の二字にある」と言うところから見て、この「張無垢中庸解」批判は、その『大学』解釈に對する批判をも包括した、代表作と言うべき位置にあると見てよい。その意味で、筆者の先程の「張無垢中庸解」批判の位置づけは有力な傍証を得たと言えよう。

張九成は、「身に誠ならず」の箇所で、「格物知至の学は、内にして一念、外にして万事、その終始を窮めざるはなし」と言う。これを彼の他の文章で補足すると、「夫れ学者は格物を以て先と為す。格物とは窮理の謂なり。一心の理を窮め、以て天下の理に通じ、一事の理を窮め、以て万事の理に通ず」ということである。要するにそれは、「一心の理」「一事の理」を窮めることにより、一点突破して一挙に、「天下の理」「万事の理」に到達するという方法であった。朱熹はそれを、「これ殆ど釈氏の一聞千悟、一超直入の虚談だ」と決めつけている。

「格物」によりもたらされる窮極的境地については、張九成は先の解釈に続けて、「窮めて又窮め、以て極尽の地に至り、人欲都尽く。一旦廓然たれば、性善昭昭、疑うべきなし」と言う。朱熹はそ

れを、「釈氏看話の法にして、聖賢の遺旨にあらざるなり」と斥ける。とともに、「呂氏大学解」の該當箇所で、「一物格れば一知至り、その功漸あり。久しきを積みて貫通す。然る後、胸中判然、行なうところを疑わずして、意誠にして心正しきなり」と述べた。「大学格物補伝」の精緻さには遠く及ばぬにしても、朱子学形成が緒にいたばかりのこの段階にあつて、既にその窮極的境地が、「行なうところを疑わず」との、人間の為すべき行為の明示を伴っていることに、注目しておく必要がある。

それに対し、張九成の「性善昭昭、疑うべきなし」は、前述の李翱の、「心寂にして不動、邪思自ら息み、惟だ性のみ明照す」の境地に似通っており、行為の指針には何ら関連がなかった。それゆえ、兩人の窮極的境地の差異を要約すれば、張九成の場合は、善なる性の回復、即ち自我の浄化で終るのに対し、朱熹の場合は、自我の浄化、それがとりも直さず、天から賦与された道德規範の、余すところなき自己開示であるという構造をもっていた。換言すると、張九成の場合は、一切の雑念・妄念の消え失せた明鏡止水の境地という、観照的性格の境地に止まるのに対し、朱熹の場合は、明澄なる自我の回復と道德規範への自覚が連統的・一体的構造を取るところに、決定的な分岐があったと言える。

従つてこれは「中庸」劈頭の、「天の命する、これを性と謂う」の解釈に、密接不可分の関連があつた。そして、今迄述べた三点は、修養の方法について除外すれば、結局、一つのもののヴァリエーションに他ならぬとも言えるからして、今回の攻防戦は、最終的には性の解釈に、即ち心の構造の把握、という一点に収斂すると見てよからう。ところで「格物」の解釈については、張九成のそれが看話禅の「一超直入」の翻案と言えらるゝとしても、張九成にしても陸象山

にしてもあくまで儒学の立場に止まる以上、それを直ちに儒仏判別の決め手とするには、尚ためらいが残らざるを得ない。勿論、張九成批判の頃には、陸象山はまだ全く朱熹にとり無名の存在であつたわけだが、ともあれ、この点については、後日を期したいと思う。さて以上、儒仏双方からの儒釈折衷論の体系化の過程において、両者を区分する最後の点は、修養の窮極的境地に開示される、性のあり方の違いであつた。次章では朱子学形成の最初から最後まで、これが一筋の赤い糸の如く貫いていたことを、朱熹の他の発言で確認しつつ、それが意味するものを見極めておきたい。そしてそれを通じ、本稿の課題に一応の結論を与えると同時に、彼の南宋の思想的課題に対する対応の特徴を明らかにして、極めて不十分ながら、本稿にひとまず終止符を打つことにしたいと思う。

六 結びにかえて

まず、前章で得た結論の基本方向が、その後、引継がれ発展させられて行つたことを、二つの史料によつて確認しておこう。一つは、語類一二六卷・41条の、「何によつて儒釈の差異を判別するのか」との、曹叔遠の質問に対する、「ただ『天の命するこれを性と謂う』の解釈のような場合だ。釈氏はそれがわからず、愚かにもそれを空覚と説く。儒学の方が説くのは実理であるから、釈氏が誤っているのがわかる」との、朱熹の回答である。二つは、文集五六卷「鄭子上に答う」である、そこには、「吾れ心と理とを以て一と為し、彼は心と理とを以て二と為す。また固よりかくの如きを欲するに非ず。乃ち是れその所見の処同じからざればなり。彼は心空にして理無きを見得て、此れは心空なりと雖も万理咸く備わるを見得たり」とあ

る。

以上、儒仏の決定的差異は、性が即ち理であるか否か、換言すると、心中に万理が備わっているか否かにあった。勿論この場合、朱熹が仏教の「空」を単純に無とのみ解している浅薄な誤解に基づいているとは言えよう。だがさて、朱熹によれば、仏教の言性とは、儒学の心のことであり、従ってその「見性」とは、「釈氏は只これ恍惚の間、些かの心性の影^{かげ}子を見得たるのみにして、却つて曾夫子細に真実の心性を見得たるにあらず。所以に都て裏面^{うらな}の許多の道理を見ず」ということに他ならなかった。それゆえそれは、心中の欲望や雑念の翳りを徹底的に拭い去り、自我の浄化された姿（光明・精光）を垣間見るにすぎず、心中に備わる肝腎な理を見過したがゆえに、「性と用とは二つに分れ^⑬」、行為を規範づける原理を全く別個に用意しなければならないという致命的な欠陥をもっていた。換言すれば、道德規範の所与性・絶対性・安定性・自然性は全く否定されたことになる。

これはまた裏から言う、「作用^⑭」や「知覚・運動」をまでも「性」と看做さざるをえず、恰も「目盛りのない秤、刻みのない尺^⑮」の如く、全ての行為が何らかの確乎たる規範によって審査・統制されることなく、野放図に放任されるということでもあった。このようにすると、一切の儒教倫理は存立の基盤を喪失し、完全に人為的・後天的・相対的地位に転落してしまうと同時に、仏教者の反社会倫理的行為も是認されてしまう。そしてこの点に、朱熹があれ程までに、仏教、なかんづく禅を、口を極めて非難しなければならぬ、最大の理由があった。彼の「いよいよ理に近くして、大いに真を乱る^⑯」の発言は、その危機感をよく物語っている。

ところで、朱熹の眼に映じた時代の思想的課題は、抑えように抑

えきれない人間存在の不安感、昂揚した自我意識の悩みに、いかに対処するかということであった。そして、唐の中期以後盛んになった禅は、それに対処する修養方法を専門にし、あまつさえ、それを一挙に超脱する、悟りという跳躍を準備していた。だがそれは、心の懊悩の根源をなす、昂揚した自我意識と、それが充たされない現実との落差・齟齬に眼をすえ、その解決策を具体的に案出するものではなかった。言うなれば既成の世界観、固定観念に揺さぶりをかけ、それが虚妄であり仮象であることを告げ知らせ、日常的思考のマンネリズムを打ち破るという観念操作により人々を妄念・欲望のとらわれから解き放つ、それが悟りの本質であった。そしてそれが静坐を主として長期の沈黙思考を要するのが黙照禅であり、公案を提示して、小気味よい機知や諧謔を通じてなされるのが看話禅であった。とりわけ看話禅の場合、心の許容能力を高め、心の柔軟性・ダイナミズムをもたらし、必ずしも日常現実生活を否定せず、また在家の生活をも認めるだけに、大きな脅威として朱熹に受けとられていたことは先に述べた通りである。

ところで仏教が悟りという跳躍を用意していたのと同じく、二程や朱熹の場合も、日常的修養が一定の段階に熟した際に、「貫通」を持ち出す点において、瓜二つの構造を取っている。それは勿論、張九成や陸象山の場合も、基本的に変化はなかった。それゆえ、修養の構造において、頓悟と漸悟の時間の経過の差はあれ、一点突破して窮極的境地に駆け上がるという形を取ることで、双方に大きな差異はなかった。しかしその窮極的境地が、仏教の場合は自我の浄化に止まるのに対し、朱子学の場合は、自我の浄化でありつつ、即ち心中の理の自己顕現であるところに、両者の決定的な分岐点があった。

従つて、窮極的境地における性の視角転換において、朱子学は仏教と完全に道を分けて完成への方向に前進して行ったと言ふことができる。そして仏教との対決点を窮極的境地における性の把握方というぎりぎりの差にまで絞りこんで、自我の浄化を図るとともに、二程の「性即理也」を援用しつつ、儒教倫理を人間の本来的自然として心の中心に安置することに成功したという点で、朱子学成立に果した仏教の思想的契機の功績の大きさを指摘できる。ある意味では仏教という有力なライバルがあつたればこそ、そしてそれが着話禅という手強い敵であつたればこそ、朱子学は朱子学として自己を形成できたとも言ふことができる。

そして朱子学の場合、欲望や雑念を次々に生み出す当時の自我意識の昂揚に枠をはめてその浄化を図るとともに、儒教倫理を人間の本来的自然の所与として先験的なものとして内在させることに成功し、いわゆる本来性の哲学としての第一歩を踏み出したのである。勿論その本来性の哲学が、儒教倫理を人間の先天的自然的なものとしたゆえのオプティミズムと、しかし現実には生きる人間にとってその実践の要求が極めて苛酷なものであるというリゴリズムとの矛盾をもつことは、すでに先学の指摘がある。

ところで仏教の場合、自我の浄化がもたらされても、新しい倫理規範が帰結したわけではない。従つてそれを本来性の哲学とするには無理がある。それは人間世界の本来性に到達したとき、欲望や衝動や懊悩や執着やが仮現のもの、虚妄なもの、非実在のものであることを告げ知らせ、鎮静させるための、一種の観念操作に他ならなかったからである。換言すると、現実の人間の衝動や雑念を妄想の所産として、人間の本質を追い求めることにより、一挙に消滅させようとする方法であるからである。

それゆえ、仏教という本質性を追求する哲学を否定的媒介としつつ、それを本来性の回路に導き入れて、儒教倫理の再生をなしたとげた、宋代の本来性の哲学が朱子学であつたと言える。原始儒家思想の孟子の性善説が即自的段階の本来性の哲学であつたとしたら、仏教という否定的契機に媒介された、対自的段階の本来性の哲学と称してもよからう。そしてこれが常に本来の人間らしくあれの標語の下に、回帰的、非形成的、可塑性・陶冶性否定の性格をもつことは、これまた既に指摘がある。

さて以上が、本稿の課題に対するひとまずの結論である。そして、清朝の哲学者戴震の、「程子朱子は老莊釈氏の指すところの者に就きて、その説を転じて以て夫の理を言う。儒を援きて釈に入るには非ず。誤りて釈氏の言を以て、儒に雜入せしのみ」との指摘は、以上の朱子学成立の経緯を鋭く看破したものと云えよう。従つて、儒教の仏教に対する敗北、妥協とするよりも、朱子学の方も、それ以外に有効な対応の方法を遂に見出せなかったと取る方が、むしろより合理的だと思われる。両者は安史の乱以後の社会的激動・不安の中で、ほぼ同一の思想的課題に逢着し、結局、それに同様な方向から解決に当ろうとしたと見ることができ。それゆえ両者を支える基盤は、必ずしも全く異質なものだとは見られない。なぜなら、両者の抗争が、表面上は熾烈なものと裏腹に、実は双方は益々接近し、相互に交流し浸透してきているという、本稿でその一端を明らかにしてきた歴史的事実からも、容易に看取することができよう。両者の対立は、恰も同一土俵内での主導権争覇戦という性格を多分に帯びていたのである。

そして、思想的課題の把握、及びそれへの対応のしかたにおいて、両者に共通に見られるのは、心を一身の主宰者とする、新たな人間

の捉え方であり、当時の中国社会が置かれた歴史的段階を示唆する有力な材料と看做すことができる。即ち内心の衝動、雑念に悩む自我意識の昂揚が、一定程度の広がりや深まりとにおいて見られるということである。勿論、これはまだ個我的自覚といった近代的自我ではない。「性即理也」のフレーズにより、その暴走に安全弁を取りつけられて、ひとまず安定する、中世的自我、或いは前期的自我意識とでも言うべきで、完全に一人立ちできる自己立法の近代的自我の段階には達していない。それゆえ、理は、朱熹によって発見された心中に内在する「神」とも言うてよいかもしれない。そして、理の全き体现者聖人が、超越者・創造主をもたぬ「神」なき中国にあって、「神」の代役を果たすことが期待されることになった。「宋学ぜんたいの根本的モチーフであり、大前提であった」、「聖人学ンデ至ルベシ」(島田注(一)書)ということは、「神」の代用品である聖人が、全ての人々に到達可能な理想的人格として明確に目標に掲げられたということである。そして聖人が地上界のもの、手の届くものとされたがゆえに、聖人からの断絶はかえって一層困難となり、今に至るまで、理想的境地としての聖人への希求を、「修養」の課題を中国哲学史は引きずることになっている。

さてかくして朱熹は、儒教倫理の先験性・絶対性を、唐代中期以降の社会的変動による仏教側からの攻勢から守り抜き、再度、堅固な理論的基礎の上に据え直すことができた。しかしそれは、自己に本来的に備わる儒教倫理を自覚し、その指し示す方向に従って自我意識を抑制するという、あくまで内省的方法を取るものであった。従ってそれは、南宋の直面する社会的・民族的諸矛盾を現実的に克服して、朱熹の捉えた思想的課題の存立基盤そのものの解消を図ろうとするものではなかった。ということは、陳亮や葉適などの事功

派の立場に同調できず、彼らと厳しく一線を劃したということでもある。そしてそれはまた、事功派が主導した儒学再組織の方向が、仏教に十分に太刀打ちできず、しかも士大夫の内面的要求を満たすことができないという、理論能力面における弱点をもつことを示すものと見てよからう。とはいえ、事功派の提起した解決策を自らの体内に取り込みことができず、徒らに拒絶反応しか示し得なかったことは、朱子学の現実的無能力を結果することになり、その迂遠さを誇られる原因となった。朱子学を儒学として弾圧する偽学の禁なども、権力中枢部の構成、政策決定のあり方などにメスを入れる政治史的考察と相俟って、またそうした側面からの検討も必要ではないだろうか。これまた後日に残された課題である。

さて以上述べて来た如く、宋代士大夫の内面的要求には相当程度応えつつも、そこから儒教倫理が本来的・必然的なものとして帰結しえないという意味で、跛行的であった仏教の弱点を克服し、内も外も士大夫の要求を十全に満たし得る思想として、朱子学は完成した。従って、仏教の性の視角転換において朱子学が成立したということは、仏教側が「天理大本の処」において或る程度の理解を示しながら、それをあくまで個人的次元の問題として受け止めて、人間一般の普遍的問題と認めることができなかったがゆえに、結局、競争に敗れ脱落して行ったと見ることができ(36)。そして朱熹は、仏教中最も儒学に接近して多くの士大夫を籠絡した看話禅に敵愾心を燃やすと同時に、それに些かなりとも妥協の姿勢を示し、その思想的残滓を止めていると思われる、儒学内部の諸学派に敢然と挑戦し、中国から一切の仏教的色彩の帯びたものの一掃を試みてゆくのである。ボレミーカーとして戦鬪的熱意に燃えた朱熹は、張九成批判に続き、陸象山との対決へと、更に刃を研ぎすまして行く。従って朱

子学は、仏教の片鱗だにもに残存を峻拒した、世界の一切を儒教側の論理で一元的に説明する、世界観体系への上昇を辿って行かざるをえない必然性があった。そしてまたそれは、世界の一切についての知識と説明とを要求されるがゆえに、百科全書派哲学者に比せられる包括的・全体的思想家として成長してゆかざるをえない必然性をもっていた。

そしてそのとき、朱子学の理は、二程のあの素朴で平板な内在的法則性の趣きの強い概念から、「宇宙の間は一理のみ。天はこれを得て天と為り、地はこれを得て地と為り、凡そ天地の間に生ずる者また各々これを得て以て性と為し、そのこれを張れば三綱となり、そのこれを紀おさむれば五常と為る。蓋し皆この理の流行、適くとして在らざるところなし」との、立体的な概念にまで自己を完成させて行くのである。そしてこの理の発見にこそ、独自の哲学体系としての朱子学の最大の特色が見られるのであり、そこに単に二程の継承のみに終らず、韓愈を先駆者とする宋代新儒学運動の一切の成果を総合・吸収した集大成者として出現しなければならなかった必然性があったと言える。以上の見通しを述べて、残された課題はすべて後日を期することにした。

(完)

注

(1) 日本近世の儒者貝原益軒・仁斎・徂徠、清の戴震の『孟子字義疏証』などは、朱子学が陽儒陰仏であり、儒釈折衷しているとして、厳しい批判を浴びせている。武内義雄『中国思想史』(岩波書店一九三六年)、常盤大定『支那に於ける仏教と儒教道教』(東洋文庫一九三〇年)、馮友蘭『中国哲学史』(一九三四年)など参照。また仏教の最も本質的な意味をもつ影響として「体用の論理」をあげる

のは島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書 一九六七年)である。

(2) 西順蔵『仏教と中国思想』(講座仏教Ⅳ 大蔵出版社 一九六七年)は、スケッチ風の叙述であるが、仏教渡来以来の中国伝統思想との関係交渉を通じて、一方では仏教の中国への順応、他方では伝統思想の変容のプロセスを追ったものとして、興味深い好論文である。

(3) 高畑常信『胡子知言と朱子の批評』(中京大学文学部紀要九—一九七四年)参照

(4) 合山究『朱熹の蘇学批判—序説—』(中国文学論集三 一九七二年)参照

(5) 拙稿『朱子学研究の現状と課題』(歴史学研究四二— 一九七五年)参照

(6) 坪井善明『ヴェトナムにおける儒教』(思想 一九九〇年六月号)参照

(7) 陳建『学部通弁』十二巻終編下

(8) 荒木見悟『明代思想研究』(創文社 一九七二年)参照

(9) 拙稿『梁漱溟の仏教的人生論』(『荒木教授退休記念中国哲学史研究論集』一九八一年)参照

(10) 守本氏の門下生岩間一雄氏は、師の説を継承しつつ、特に明末における仏教復活の思想史の意味を究明した(『中国封建における政治と宗教—王龍谿の思想をめぐって—』科学思想二三号 一九七七年)。しかし、仏教に古代的思想の前提は揺いでいない。

(11) 中国文明選3『朱子集』(朝日新聞社 吉川幸次郎・三浦国雄)三七二頁参照

(12) 熹於釈氏之説、蓋嘗師其人、尊其道、求之亦切至矣、然未能有得、其後以先生君子之教、校夫先後緩急之序、於是暫置其説、而從事於吾学、其始蓋未嘗一日不往来於心也、以為俟卒究吾説而後求之未為甚晚耳、非敢遽絶之也

(13) 熹天資魯鈍、自幼記問言語不能及人、以先君子之余誨、頗知有意於為己之学、而未得其処、蓋出入於釈老者十余年、近歲以来、獲親

- 有道、始知所向之大方。釈老がワン・セットになっているのは、「達磨」が未だ中国に來なかつた時。慧遠や僧肇は在老を語るのみであつた。後になつて、在老を以て禪を助ける人も多い」(語類一二六卷 70条)との、中国仏教史に対する理解に基づいている。
- (14) 文集三八卷「答薛子龍」「顧管側聞先生君子之余教、粗知有志於学、而求之不得其術、蓋舍近求遠、処下窺高、馳心空妙之域者二十余年」
- (15) 語類二四卷・88条「仏氏最有精微動得人処、本朝許多極好人、無不陷焉如李文靖・王文正・謝上蔡・楊龜山・遊先生諸人」本文中「」は双行の注であることを示す。尚、李文靖とは李延平のことである。
- (16) 語類一三二卷・87条「或曰、今世士大夫不詭隨者亦有五六人、曰、此輩在向時、本是闖耳人、不比數底、但今則上面一項真好箇人盡屏除了、故這一輩稍稍能不變、便称好人、其真班固九品之中、方是下品人、若中中以上、不復有矣、(中略)某嘗歎息天下有些英雄人、都被釈氏引將去、甚害事」
- (17) 程氏遺書(以下遺書と略す)二上「今日卓然為此學者、惟范景仁与君夷爾、然其所執、理有出於禪学之下者」。尚、范景仁は范鎮、君夷は資治通鑑の著者・司馬光である。
- (18) 遺書二上「先驅了知者、才愈高明、則陷溺愈深」
- (19) 語類一二六卷・114条「你平生所說許多書許多記誦文章、所藉以為取利禄声名之計者」
- (20) 語類八卷・91条「今世儒者能守經者、理會講解而已、看史伝者、計較利害而已」尚、「看史伝者」とは、陳亮など、いわゆる事功派を指す。
- (21) 語類一二六卷・4条「如今科举取者不向其能、応者亦不必其能、只是写得盈紙、便可得而推行之、如除擢皆然、礼官不識礼、樂官不識樂、皆是吏人做上去、学官只是備員考試而已、初不是有德行道藝可為表率、仁義礼智徒頭不識到尾」
- (22) 語類一三二卷・87条「今日士大夫是他心裏無可作做、無可思量、飽食終日、無所用心、自然是只随利欲走」
- (23) 文集四四卷「答江德功」「本以聖賢之言為卑近、而不滿於其意。因みに言うと、朱熹は当時の学者の「二病」として、「高を好み、速を欲す」を挙げている(語類一二六卷・47条)。
- (24) 語類八卷・91条「仏家一向撤去許多事、只理會自身己、其教雖不是、其意思却是、要自理會、所以它那下常有人、自家道下自無人」
- (25) 語類一二六卷・116条「今之學者往往徇異教者何故、蓋為自家這裏工夫有欠缺処、奈何這心不下、沒理會処、又見自家這裏說得來疎略、無箇好策方治得他没奈何底心、而禪者之說、則以為有箇悟門、一朝得入、則前後際斷、說得恁地見成捷快、如何不隨他去」
- (26) 「壬午應詔封事」(一一六二年、朱熹三三歳)。以来、彼の上奏文は、天子が正しい儒学を受入れ、自らの心を正すことに天下國家の治がかかっていることを自覚するよう、繰り返し求めている。
- (27) 潮州時、有一老僧号大顛、頗聰明、識道理、遠地無可与語者、故自山召至州郭、留十數日、實能外形骸、以理自勝、不為事物侵乱与之語、雖不盡解、要自胸中無滯礙、以為難得、因与来往。
- (28) 柳河東集二五卷「送僧浩初序」「凡為其道者、不愛官、不爭能、樂山水而嗜閑安者為多、吾病世之逐逐然唯印組為務以相軋也、則舍是其焉從、吾之好与浮圖遊以此」
- (29) 同前「儒者韓退之与余善、嘗病余嗜浮圖言、嘗余与浮圖遊、……浮圖誠有不可斥者、往往与易論語合、誠棄之、其於性情爽然、不与孔子異道」
- (30) 韓愈「原道」「人其人、火其書、廬其居」尚、「人其人」の上の「人」は、唐の太宗李世民の避諱による。
- (31) 韓愈「与孟尚書書」「釈老之害、過於楊墨、韓愈之賢、不及孟子、孟子不能救之於未亡之前、而韓愈乃欲全之於已壞之後、嗚呼、其亦不量其力、且見其身之危、莫之救以死也」
- (32) 「原道」「然則古之所謂正心而誠意者、將以有為也、今也欲治其

心、而外天下國家、滅其天常」

- (33) 『復性書』上「性命之書雖存、學者莫能明、是故皆入莊列老聃、不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道、信之者皆是也」

- (34) 同前「其教授者、唯節行文章章句威儀擊劍之術、相師焉」

- (35) 同前「以理其心、以伝乎其入」

- (36) 李翱「去仏斎」「仏法之所言者、列禦寇莊周言所詳矣、其余則皆戎狄之道也」

- (37) 『復性書』上「人之所以為聖人者性也、人之所以惡其性者情也」

- (38) 『復性書』中「妄情滅息、本性清明、周流六虛」

- (39) 同前「心寂不動。邪思自息、惟性明照」

- (40) 『復性書』上「百姓之性與聖人之性弗差也」

- (41) 語類五九卷・29条「李翱復性、則是云滅情以復性、則非、情如何可滅、此乃釈氏之說、陷於其中不自知」

- (42) 王安石「礼楽論」「礼楽之意不伝久矣、天下之言養生修性者、歸於浮屠老子而已」

- (43) 同前「特礼楽之意大而難知、老子之言近而易輕、聖人之道得諸己、從容人事之間、而不離其類焉、浮屠直空虛窮苦、絶山林之間、然後足以善其身而已、由是觀之、其遠近難易可知也」

- (44) 文集七二卷「雜学弁」に引用する「蘇黃門老子解」による。「天下固無二道、而所以治人則異、君臣父子之間、非礼法則乱、知礼法而不知道、則世之俗儒不足貴也、居山林、木食澗飲、而心存至道、雖為人天師可也、而之以治世則乱」、また、「孔子之慮後世也深、故示人以器、而晦其道、使中人以下守其器、不為道之所眩、以不失為君子、而中人以上、自是以上達也」ともある。

- (45) 『錦津文集』藤沢誠「宋初に於ける儒家の排仏論の一傾向」(信州大学文学部紀要五号)、同「契嵩の宋学に対する寄与」(同七号)参照

- (46) 程伊川「明道先生行状」、宋史四二七卷張載伝参照

- (47) 遺書一「禪者曰、此迹也、何不論其心、曰、心迹一也、豈有迹非

而心是者也」

- (48) 遺書一五「王通言心迹之判、便是乱説」

- (49) 遺書二上「佗有一箇覺之理、可以敬以直内矣、然無義以方外、其直内者、要之其本亦不是」。尚、「敬以直内、義以方外」は、易の坤卦文言伝の言葉である。

- (50) 遺書一八「有諸中者、必形諸外、惟恐不直内、内直則外必方」

- (51) 遺書一三「唯務上達而無下学、然其上達处、豈有是也、元不相連属、但有間断、非道也」

- (52) 遺書一五「万物皆是一理、至如一物一事、雖小皆有是理」

- (53) 遺書一「蓋上下本末内外、却是一理也」

- (54) 語類五卷・70条「伊川性即理也、横渠心統性情二句、顛撲不破」。尚、本稿では、程明道、程伊川を特に分けず、二程として一括して扱うことにする。

- (55) 陳亮「伊洛正源書序」「伊洛礼書補亡序」「三先生論事録序」など参照

- (56) 注(17)に同じ。

- (57) 遺書二上「惟当自明吾理、吾理自立、則彼不必与争」

- (58) 程氏粹言一「知聖人之為大中至正、則釈氏不能以說惑之矣」

- (59) 遺書二上「直須如淫声美色以遠之、不爾則駭駭然入於其中矣」

- (60) 遺書二上「然在今日、釈氏却未消理會、大患者却是介甫之学」。尚、介甫とは王安石のことである。

- (61) 程氏粹言一「或問、学者多溺於仏説何也、子曰、学而無所得、其年齒老矣、智力屈矣、其心欲遽止焉、則又不自安、一聞超騰侈大之説、是以説而入之。尚、士大夫が晩年に仏教を好む理由について、朱熹は語類一二六卷・114条115条で、彼らが儒学の「原頭」を問題にしないで、仏教の「高」く、しかも「省力」である点にとびつきためだと言う。つまり、注(23)で述べた、「高を好み、速を欲す」のゆえだと言っているのである。

- (62) 遺書二上「須得如枯木死灰、以為得也」

- (63) 同前「佗本箇自私独善、枯槁山林自適而已」
- (64) 遺書四「滯固者入於枯槁、疏通者歸於肆恣」
- (65) 遺書二二上「性即理也、所謂理性是也」
- (66) 程伊川「中庸解」「性与天道一也、天道降而在人、故謂之性」
- (67) 市川安司「程伊川哲学の研究」(東大出版 一九六四年)、及び土田健次郎「程伊川における理一の性格」(フィロソフィア六号 一九七六年) など参照
- (68) 語類一〇一卷・12条「以某觀之、二先生衣鉢、似無伝之者」
- (69) 遺書二上「古亦有釈氏、盛時尚只是崇設像教、其害至小、今日之風、便先言性命道德、先驅了知者」
- (70) 柳田聖山「看話と黙照」(花園大学研究紀要第六号 一九七五年三月) 参照
- (71) 「大慧書」答曾侍郎 第四書「若以静処為是、鬧処為非、則是壞世間相而求実相、離生滅而求寂滅、好静惡鬧時、正好著力、豁然鬧裡撞翻靜時消息、其力能勝竹椅蒲團上、千万億倍」。尚、「大慧書」の読み方については、荒木見悟「禅の語録十七 大慧書」(筑摩書房 一九六九年) を参照した。
- (72) 同前「答富枢密 第一書」「二郡千里之事、都不相妨、……他若離日用、別有趣向、則是離波求水、離器求金、求之愈遠」
- (73) 同前「答汪内翰 第三書」「世間法則仏法、仏法則世間法也」
- (74) 語類二二六卷・81条「如果仏日之徒、自是氣魄大、所以能鼓動一世、如張子韶汪聖錫輩、皆北面之。張子韶は後述の張九成のこと、汪聖錫とは汪応辰(文定・玉山先生) である。
- (75) 同前・118条「如妙喜与張魏公好、又与一種小人人小官好」。尚、妙喜は大慧の号。張魏公とは張浚である。
- (76) 「大慧書」答汪狀元 第二書、語類二二六卷・83条参照
- (77) 「大慧書」答汪狀元 第二書
- (78) 同前「答汪狀元 第一書」
- (79) 柳田聖山「無字の周辺」(花園大学禅文化研究所紀要第七号 一九七五年)、「居士分灯録」など参照
- (80) 語類二二六卷・87条「禅学一喝一棒、都掀翻丁、也是快活……便夫子之言亦如此、学而時習之、不亦說乎、看得好支離」
- (81) 同前・82条「他又愛說一般最險絶底話、如引取人到千仞之崖邊、猛推一推下去、入於此猛省得、便了」
- (82) 文集六十卷「答許生」「假仏釈之似、以乱孔孟之実者」
- (83) 語類二二六卷・28条「又云、杲老乃是禅家之俠、語類八卷・62条「宗杲云……我只有寸鉄、便可殺人」
- (84) 注(79)参照
- (85) 陸象山全集二卷「与王順伯」「某嘗以義利二字判儒釈、又曰公私、其実即義利也、……惟義惟公故経世、惟利惟私故出世」
- (86) 語類二二六卷・132条「今之關仏者、皆以義利弁之、此是第二義……仏以空為見、其見已錯、所以都錯、義利又何足以為弁」、また語類二二四卷・38条、語類一七卷・33条などでは、「第二着」とも言う。
- (87) 語類二二四卷・37条「此說不然、如此却是吾儒与釈氏同一箇道理、若是同時、何縁得有義利不同、只被源頭便不同、吾儒万理皆実、釈氏万理皆空」
- (88) 明の王陽明が陸象山全集を愛読し、その「心即理」説を採用して自己の陽明学体系をつくり上げ、自己の哲学の源流と位置づけたことから、時代を遡って陸学の朱子学に対抗する大きさがあらためて問題にされるようになった。
- (89) 陸象山全集三四卷「語録」「易簡工夫終久大、支離事業竟浮沈」
- (90) 朱熹の仏教批判が、従来の批判の多岐にわたる論点を総結集した観があるのは、その一つの表われである。
- (91) 注(13)参照。語類二二六卷に彼の見解が多く載せられている。
- (92) 語類八卷・91条を参照されたい。
- (93) 文集七十卷「読大紀」参照。そこでは、物欲に累わされぬ、空虚の説が、世の所謂賢者に好まれ、形器に滞らぬ、玄妙の説が、世の

所謂智者に悦ばれ、罪苦に淪まないですむ、生死輪回の説が、天下の「傭奴婢隸賤盜賊」の熱烈な帰依を受けていることを語っている。また朱熹に反対し偽学として糾弾した唐仲友の「説斎文集」「釈老論」も君子、中人、小人のいずれにも仏教が手を差し伸べていると言っている。

(94) 「大慧書」「答汪状元 第一書」「此箇境界、除無垢老子、他人如何得及、如何得入手」

(95) 張九成の方もまた、「横浦心伝」の中で、「仏氏一法、陰有以助吾教甚深、特未可遽薄之、吾与和尚遊、以其議論卓越可喜故也」と、仏教に対する好意を披瀝している。

(96) 横浦文集四「四端論」「若釈氏則無手足、徒有腹心爾、安知運用行止之理哉」

(97) 同前一八「上李泰発参政書」「其於治心修身之道、路絶壤絶、事不相関、嗚呼」

(98) 語類一三三卷・35条「張無垢氣魄、汪端明全無些子氣魄、無垢論語說得甚敷暢、横説豎説、居之不疑」

(99) 文集七二卷「雜学升」「張公始学於龜山之門、而逃儒以帰於釈、既自以為有得矣、而其釈之師語之曰、左右既得權柄入手、開導之際、当改頭換面、隨宜説法、使殊塗同帰、則世出世間、兩無遺恨矣、……凡張氏所論著、皆陽儒而陰釈、其離合出入之際、務在愚一世之耳目、而使之恬不覺悟、以入乎釈氏之門、雖欲復出而不可得」

(100) 語類一一卷・122条参照

(101) 文集四二卷「答石子重」「聞洪适在会稽、盡取張子韶經解板行、此禍甚酷、不在洪水猛獸夷狄之下、令人寒心」

(102) 天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教

(103) 天命之謂性、第賢性之可貴耳、未見人収之為己物也、

(104) 天命之謂性、言性之所以名、乃天之所賦、人之所受、義理之本原未得此性、而常在性之外。これは「回の人と為りや」についての

解釈のところで朱熹の反論の語である。「天命之謂性」のところ

で朱熹は、「性とは又豈に塊然たる一物にして、一処に寓し、搏めてこれを驅殻の中に置くべきや」とも皮肉っている。

(106) 率性之謂道、則人体之為己物、而入於仁義礼智中矣、然而未見其施設運用也

(107) 仁義礼智、性之所有、与性為体者也、今日体為己物、然後入於仁義礼智之中、則是四者逆設於此、而後性来於彼也、不知方性之未入也、是四者又何自而来哉、凡此皆不知大本、妄意穿鑿之言

(108) 脩道之謂教、則仁行於父子、義行於君臣、礼行於賓主、知行於賢者、而道之等降隆殺、於是而見焉

(109) 仁行於父子、義行於君臣、是乃率性之道、而遽以為修道之教、亦失其次序矣

(110) 君子自戒慎恐懼、醞釀成中庸之道

(111) 愚謂中庸之道、天理自然、非如酒醴必醞釀而成也

(112) 察子之事父、吾未能、安敢責父之愛子乎

(113) 且又曰、察子之事父、吾未能、則安敢責父之愛子乎、則是君臣父子、漠然為路人矣

(114) 注(79)参照

(115) 語類一四卷・37条「此一書之間、要緊只在格物兩字」。尚、「此一書」とは「大学」を指している。

(116) 格物知至之学、内而一念、外而万事、無不窮其終始

(117) 横浦文集一七「重建贛州州学記」「夫学者以格物為先、格物者窮理之謂也、窮一心之理、以通天下之理、窮一事之理、以通万事之理」

(118) 朱熹は「格物」については、「呂氏大学解」批判のところで既に述べたとして重複を避けているので、その該当箇所を参照したわけである。「此殆釈氏一聞千悞、一超直入之虚談」

(119) 窮而又窮、以至於極尽之地、人欲都尽、一旦廓然、則性善昭昭、無可疑矣

(120) 張氏之云、乃釈氏看話之法、非聖賢之遺旨也

- (121) 一物格、則一知至、其功有漸、積久貫通、然後胸中判然、不疑所行、而意誠心正矣
- (122) 注(39)参照
- (123) 曹問何以分別儒釈差處、曰、只如說天命之謂性、釈氏便不識了、便遽說是空覺、吾儒說底是實理、看他便錯了。その他、語類十四卷・87条の「明德者人之所得乎天、而虛靈不昧、以具衆理而應万事者也、禪家則但以虛靈不昧者為性、而無以具衆理以下之事」も同様のことを述べている。
- (124) 吾以心与理為一、彼以心与理為二、亦非固欲如此、乃是其所見不同、彼見得心空而無理、此見得心雖空而万理咸備也
- (125) 文集五三卷「答胡季隨」十三。要之釈氏只是恍惚之間、見得些心性影子、却不曾子細見得真実心性、所以都不見裏面許多道理
- (126) 朱子語一・二六卷・128条「其於性用分爲兩截也」
- (127) 彼はこれを、「見處則儘高明脱洒、而用處七頭八倒。無有是處」(文集五九卷「答陳衛道」一)と述べている。
- (128) 朱子語類一・二六卷・57条「釈氏は道心を棄て、却て人心の危うき者を取りてこれを作用とし、その精なる者を遺れ、その粗なる者を取りて以て道とする。たとえば仁義礼智を性に非ずとして、眼前の作用を以て性とするが如きがこれである。これはただこれ源頭の処が錯っている」。その他、一二六卷の55、59、60、61などの各条参照
- (129) 同右52条「心はただこの理をそなえている。仏氏は元来この理が理解できず、知覚・運動を認めて性とする。たとえば視聴言貌の如き、聖人は、視には視の理、聴には聴の理、言には言の理、動には動の理、思には思の理がある。……仏氏は視聴言思動ができるものがとりもなおさず性だと認めるだけで、視が明でも不明でも、聴が聴でも不聴でも、言が従でも不従でも、思が審でも不審でも、すべてどうでもよく、横来豎来を、みな性と認める。仏氏は人が「理」字を説くのを恐れ、みな取り除いてしまいたいとする」。
- (130) 語類一・二六卷・53条「無星之秤、無寸之尺」
- (131) 中庸章句序「異端之説、日新月盛、以至於老仏之徒出、彌近理而大乱真矣」
- (132) 朱子語類一・二六卷・87条「禪学一喝一棒、都掀翻了、也是快活、80条「問、禪僧有明鼓升坐死者、如何、曰、世念既去、自知得、只是能偃不臥床席耳、別無佗説」、81条「禪只是一箇呆守法、如麻三斤乾屎橛、他道理初不在這上、只是教他麻了心、只思量這一路、專一積久、忽有見處、便是悟、大要只是把定一心、不令散乱、久後光明自發、所以不識字底人、才悟後作得偈頌」
- (133) 丸山真男「日本政治思想史研究」(東大出版 一九五二年)
- (134) 村瀬裕也「戴震の哲学」(日中出版 一九八四年) 参照
- (135) 「孟子字義疏証」卷上・理
- (136) 大学或問「至於身之主則心也」また禪の「直指人心、見性成佛」。
- (137) 語類一・二六卷・16条「釈氏於天理大本處、見得些分數、然却認為己有、而以生為寄……既見、更不認作衆人公共底。須要見得為己有、死後亦不失、而以父母所生之身為寄寓、……其無情義絶滅天理可知……若聖人此道則不然、於天理大本處、見得是衆人公共底、便只隨他天理去、更無分毫私見、如此便倫理自明、不是自家作為出来、皆是自然如此」。かくして朱熹は、万人共通に踏み行うべき普遍的・絶対的な倫理規範の先驗的内在を帰結すると同時に、そこから一方では、仏教の論理転生不死説が天理の公共性をわきまえないところ起因するとしながら(文集四一巻答連嵩郷第一書、同四五巻「答廖子晦」第二書)、他方では、天理の公共性にもかかわらず特定の親子関係が生ずることを明らかにする(語類四卷・18条・78条・79条)。従って仏教則の論理を完膚なきまでに粉砕するためにも、更に理氣論の精緻な仕上げが要請されるのである。
- (138) 文集七〇巻「説大紀」

(附記)

本稿は一九七五年一月十九日、京都大学人文科学研究所朱子語類班で発表した原稿をもとに、一九七七年四月に成稿したものを、一九七九年度学生に講義した上で、今回若干の加筆補訂を施して発表することにしたものである。またこの研究のために、一九七四年度科学研究費奨励研究(B)の援助を受けた。記して謝意を表する。