

# 清の姚際恆の偽中庸説について

藤 澤 誠

(信州大学教授 文理学部)

## 緒 言

太田錦城(元貞)の「中庸原解」の巻頭に、僧忠岱(俗姓伊藤氏、信濃の門人)の著した「中庸荏撞」の為に誌した序文が附録されてある。その中で彼は「一般に資稟の優れたものは兎角觀念的になつて仏老の空妙の理論を好み、その註釈に當つて夥々乎として莊禪(老莊と禪家)の域に走つて自ら悟らざる傾向のある」ことを指摘し、忠岱が僧籍に在りながら、而も中庸の原義を忘れざることを賞讃してゐる。

中庸が四書(論・孟・学・庸)の中で儒教の道德理論を最も体系的に記述してゐることは朱子「中庸章句」第一章序に程子の語を引いて、「孔門伝授の心法」といひ、「始めに一理を言ひ、中ごろ散じて万事となり、末復合して一理となる」と説明してあるのによつても明らかであるが、この孔門伝授の心法の解釈が何故に莊禪風になり易いであらう。こゝに一つの問題が伏在する。

中庸はもと「礼記」の第三十一篇で、孔子の孫子思(名伋)の作として歷代尊信して來たが、同じく記中の「大学」と共に論語・孟子に配し、子弟の教科書としたのは程氏で、四書の称を冠し、經典として「教学の序これより先なるはなし」としたのは南宋の朱子である。斯の如く程朱に尊信され、謂ゆる理学(道学)の立場から独特に解釈さるゝに及び、この反動として、これに疑問を挟む者が現はれた。宋初の歐陽修、次いで陳善、朱子門の王柏といった人々がこれである。歐陽修は「進士策問」(「文忠公集」卷四十八)の中で中庸の「自誠明謂之性」と「誠者不勉而中云々」を以て謬伝と見る。陳善はその著「捫蝨新語」の中で「春秋修其祖廟」以下一段と「郊社之礼云々」を以て漢儒の記述で、論語を誤読せるものと想定する。そして王柏は「漢書藝文志」礼類に著録されてゐる「中庸説」によつて中庸を二分し、中庸・誠明各々十一章に改定し、且又本文の移動さへした(朱竹垞「經義行」引自跋)。かくて中庸に対する疑問乃至

否定は以上三氏に止まつたのでなく、やがて清に入つて崔述、俞樾に及び、我国では伊藤仁斎（維禎）がこの余流をうけ、王柏の所説を是認し、中庸の本文を批判分析して、中庸本来の姿を「朱子章句本による」第二章から第十五章までと想定、其他は後人の附益竄入と判定する（「中庸發揮」叙由）。故藤塚郷博士は大正二年に「東亜研究」―斯文の前身―第三卷（第一号・二号・三号・五号・八号）誌上に於て以上疑問説（若しくは否定説）を列挙して十一節に分ち、一々について論評されたが、その第十・第十一節は明治論壇に令名を馳せた山路愛山の所説に對したもので、特に十一節は「中庸哲学は子思時代にあり得べからずとする説」である。

さて、この論評に於て博士は「この論は愛山氏の得意の論であるが、立脚地を全く異にしてゐるから批判し難いのを遺憾とする」と述べ、その理由について「中庸の哲学を以て老子の影響を受けたものとなす点に於ては、余は氏と其見を同じうすれども、老子其ものの年代に於ける所見に就きては、大なる差異あればなり」と述べてゐる。この愛山の所説は本論文に於て、宋学と中庸の關係を考察する上に―特に仏教に關して有力なる指示を與へると思ふし、又疑問説中尤も重要な見解であるから左にこれを掲げて参考とする。

※ 愛山の所説はその著「孔子論」の材料論に於て述べられたもので、この「孔子論」は約五ヶ年に亘り、信毎主筆として信州に寄寓の賜物として、「長野県人の名に献ず」と題し述作されたものである。

愛山はいふ「中庸は子思時代の作ではない、その哲理は黃老（黃帝と老子）の凡神論と儒家の性論との調和の上に組織されたもので、その老莊の及ばざるところを補ふが如き点が、禪の哲学に感染せる宋儒に歓迎されて、孔門伝授の教訓として誇揚さるゝに至つたものである」（取意）と、その宋学との關係について彼はまた別著「支那思想史」の七項に於て次の如く要約する。

「これを要するに宋学は其の性質に於て全く中庸及びそれと時代を同ふする哲学の復興に過ぎず、此処にも歴史は反覆す、老莊の哲学を取り、之に加ふるに道義感情を以てしたる中庸哲学の精神は再び宋儒の心に宿り、仏老の哲学をとつて之に加ふるに道義感情を以てせり。」

この愛山の先蹤をなし、宋学の基調をなす中庸を「偽中庸」とし、而も仏老の学として真向から否定したものに姚際恆があつた。宇野博士の「中庸講義」序論に彼の仏老の学となす所説について「姚際恆が仏者が多く中庸を尊重するから中庸は仏老二氏を為すものゝ偽作といふのは、譬へば綺羅の衣は都人士が多く着用するから都人士が織つたものと推定する様なもので、理論の何物たるかを知らないものである」と一蹴されてゐるが、しかし、彼姚氏がかゝる臆断を何故に肯てしたかといふことに就て、彼と彼の時代環境を見、その所説に再検討を加へることは決して無駄ではないと考へる。況んやその所説が断片的で不明であり、他の経籍についての考証に幾多の

卓見があつて、古くから問題視され、今日又学界に一つの興味を投じてゐるに於て尙更であるとおもふ。それで、以下先づ彼の時代的環境を述べ、次いで人物・著述に及び、順次この「偽中庸説」なるものゝ内容を検討して見ようと思ふ。

彼際恆は清朝初期の隠れたる学者であるが、この清初の学風について梁啓超(註二)は次の如く述べてゐる。

「顧ふに明末清初、何の因縁を以てして此あるを得るか……、姚江学(陽明学)興るや、既に此より前の破碎支離の学を挙げて之を一掃し、晚明百年間、学者皆發揚蹈励の氣ありて前代に異なり、儒の俠風ある、之を孕育するものは姚江なり、故に五先生は王学を以て原動力とすると謂ふは可なり、但王学の末流狂妄恣肆甚だしく徒に一二の口頭禪を以て相尙び、其自己に対するや、実践を去ること愈遠く、其の社会に対するや実用を去ること愈遠し、物極まれば必ず反す、然して後諸君子嚴整の戒律、繁博の考証を以て起て之を矯めざるを得ず、故に五先生は王学の反動力なりと謂ふも可なり、兩者兼ねて而して後此種の特別の学派出づ……」(「飲氷室文集」上、中国學術思想變遷之大勢、第八章近世之學術)

右につき左に少しく附記する。

#### 【附記】

- (1) 「五先生」とは顧炎武・黃宗羲・王夫之・顧元・劉猷廷を指す。
- (2) 「儒の俠風ある」とは先づ五先生についてこれを觀るに、顧・黃・王三氏共に清朝に仕へず、殊に顧・黃二氏の明朝恢復に力めたことは史上に名高い。黃氏は日本に航して援兵を請ひしことがある。——朱舜水もこの派に屬する学者にして日本に止まり水藩に聘せらる——王夫之亦義節あり、その著「黃書」は国民平等の勢力を主張し、專制を抑へて反濟の氣焰をあげたるもので、後の中国革命の遠因として知られる。以上の外旧学繼承の代表者について觀るに孫奇逢・李顥亦出で仕へず、呂晚村は奇骨を以て鳴つた。

- (3) 「繁博の考証」とは清代儒学の特色で、一に漢宋兼采ともいはれ、實事求是、棄虛崇實によつて儒学を合理的に探究せんとするもの、顧炎武は實にこの学派の祖で、漢学を主とした。その著「日知錄」は清朝考証の淵源で、後進の指針となつたことは説明を要しないであらう。

- (4) 「此種の特別の学派」とは、この顧氏によつて開かれた考証学・經濟地理・人文地理乃至金石学等の新学風が、やがて次期の閻・胡・毛・趙・萬・斯・大・萬・斯・同・梅・文・鼎・王・錫・闡等に繼承され、各々門戸を張つて分科的に考究するに至つたことを指す。就中この經学研究に一新紀元を劃したのは閻・胡二氏で、何れも後漢の鄭玄註を主として諸書の伝註を正し、謂ゆる尊漢卑宋の学風を興した。閻氏の「潜邱劄記」は

姚際恆の偽中庸説について(藤沢)

この考証字の典拠として「日知錄」に比せられる。そしてこの考証の所産である「古文尙書疏証」は閻氏の名著として知られる。地理学研究に對して胡謂は「禹貢錙指」を著して一新機軸を出し、二萬は黃氏を継ぎ、殊に斯大は「周礼」の研究に新説を立てた。王・梅二氏は天文算数の開拓者として知られる。

姚際恆の「僞中庸說」はかゝる時代を背景とし、順治から康熙にかけての新學に呼応せる卓宋の声として看取される。

彼の名は従来僅かにその著「古今僞書考」によつて知られ、一般的ではなかつたが、漸次問題にされるに至つた(註二)。「杭州府志」の伝ふところによると、彼は字を立方といひ、仁和の人で(僞書考)序には新安姚首源際恆としてある、少い時から文學を愛好し、百氏に泛濫したが、やがて文學を捨て、經學研究に移り、知命の齡に至つて感ずるところあり、杭州の一隅に光を葆んで十四年間全く自由に典籍を攷究し、その蘊蓄を傾注して「九經通論」一百數十卷を述作したといふ。今日その大部分は散佚して現存するものは僅に二三に過ぎない(註三)。彼は中央に認められず、その持論は横恣過嚴で頗る異端視された様であるが、學者間には注目され、就中山陽の閻若璩は彼の説を卓説として屢々「古文尙書疏証」に援引し、蕭山の毛奇齡は彼の交友で、亦その博識に嘆服した一人であつたところから見て、その學識人物が想像される(碑伝集補卷三十九、經學一、杭州府志)。そしてその論断の傾向は「古書弁僞四種」中に收録せる「古今僞書考」によつてその大体が窺はれる。

次に、「僞中庸說」は杭世駿(大宗)の編輯した「統礼記集說」(卷八十六・八十九)「中庸」の部に分散掲録されたもので、「予分」出此帙「以為僞中庸者、蓋以為其二氏之學也……」に始まるが、杭氏は恐らくその伝に「又著『庸言錄若干卷』、雜論『經史理學諸子……』とあるものによつて掲録したのであらう。しかし、全文が掲録されたか否かは明かではない。予は往年東大研究室所蔵の震災燒殘写本「統礼集說」の「中庸」五を校合中偶々彼の所説に興味を覚え、その論旨、各章下の援引を摘出全写し、四百字詰用紙で大体三十枚を得、これを通覽してその大部分が網羅されてゐることが判り、その形態について學界に發表したことがあつたが、今日この写本を再び篋底に搜し、その内容についてこゝに改めて検討するものである。

## 〔註〕

(一) 梁啓超、字は卓如、任公又飲氷室主人と号す、広東省新會縣の人、民國十八年歿、康有為門下で、康有為・譚嗣同と共に現代中國思想史上第一段階に屬する人、始め國事に奔走、後著述と教育に専念、著書頗る多く、「先秦政治思想史」「清代學術概論」「古書真僞及年代」「孔子學案」……は知られてゐる。

(二) 藤塚博士「簞々錄」に故那阿博士が「東洋史學要書目錄」に彼の「周礼通論」について述べた記事があるから相當早くから學界に注目され

たことがわかる。最近服部武氏は「春秋通論」について紹介された。（東洋學報、東京五冊、統篇）

(三) 彼の行状について詳細に記述した文献はないが「杭州府志」・「武林道古錄」・「四庫全書雜家類存目庸言錄提要」・「古今偽書考」顧訥剛序等によつてその大体を知ることが出来る。著書については「古今偽書考」孝經條下に「子著通論・止九經」・「杭州府志」に「屏絕人事、閱二十四年而書成、名曰九經通論」とあり、「武林藏書錄」には百六十三卷とし、「錢塘縣志經籍目」には百十七卷とする。この中刊行されたものに「詩經通論」十卷がある。服部氏によると北京の倫明氏藏書中に「春秋通論」十五卷があつて写本をとられたとのこと、これによると「論語通論」があつたことがわかる。（莊公九年條下）更に「偽書考」によると「易伝通論」十卷・「古文尙書通論」十卷・「周礼通論」十卷があつたらしく、又卷数不明ながら「礼記」・「儀礼」の通論もあつた様である。尙以上の外「庸言錄」若干卷があつたことは本文に引いた如くである。

## 二

彼の輪廓―時代的環境・人物・著書等については大体上述の如くである。

さて、「偽中庸説」は新學に呼応せる卑宋の聲であると述べたが、王學の末流に対する反動であることはいふ迄もない、而して王學は理學の一派で、理學の根底には中庸がある。この中庸は明代に入つてから儒家と禪家を結ぶ大きな役割を演じ、謂ゆる口頭禪なるものもこれを藉りて行はれたことは、彼が引用せる明の薛以身や羅念菴の詩、清の徐世溥や尤展成の語句が雄弁に物語つてゐる。参考に左に掲げる。

知君問我參同處、請看中庸第幾章（薛氏贈三峰藏）

何人欲問逍遙法、為語中庸第一章（羅念菴）

二乘五車本無二諦、若求箇盡莫過中庸（徐氏與克明上人書）

中庸不賭不聞無聲無臭尤近不二門（尤氏文序）

明・清王學の斯る傾向と、これに伴ふ語・孟精神―道義の衰退は彼を驅つて中庸を仏老の學として否定することに躊躇せしめなかつたわけだ。「宋より以後中庸の書、日盛にして語孟日に微、宜なるかな偽道學日に益々多くして真に聖賢の徒日に益少し、これ古今世道昇降の一大關鍵、惜しいかな人絶えて之を覺らず、浩嘆を為すべし」と激憤し、その責を朱子の中庸尊奉に歸し、さて云ふ

「禪學を好む者は必ず中庸を尙ぶ、中庸を尙ぶ者は禪學を好む、中庸の異學たる私言を俟たず。」（論旨）

と、これ一にかの唐の李翱以来宋・明にかけ儒家の中庸尊奉の形迹についての結論である。しかし、この論拠に於て、尙薄弱であるこ

とは云ふまでもない、思ふに彼も斯る点を知らないのではなかつたであらう。そこで彼は其の形迹の観点を「旁趨<sub>二</sub>于老氏<sub>一</sub>」預啓<sub>二</sub>夫佛氏<sub>一</sub>」立場におき換へると共に、中庸と語・孟の相違点、又中庸形成の理論面を指摘分析することによつて、その薄弱なる論拠を彌縫せんとしたのであつて、こゝに梁氏の謂ゆる「繁博の考証」が各章下に施されたのである。この考証は語・孟關係と仏老關係に大別し、更にこれを要約して次の四項に分看される。

(一) 語・孟關係

(イ) 中庸は語・孟の思想と相違する。

(ロ) 中庸は孟子を襲ひて増加してある。

(二) 仏・老關係

(イ) 中庸の性論は告子に類し、道論は氣化論にして老氏より来る。

(ロ) 中庸は旁ら老氏に趨き、預め仏氏を啓く。

今以上の見地から彼の問題にした範圍を章句本について見るに、第一天命章、第十二費隱章、第十六鬼神章、第二十哀公問政章、第二十一誠明章以下第三十三章に亘る。武内博士はその著「諸子概説」に於て第二章より第十九章までを子思の真作とし、第十六章は錯簡で第二十三章の後にあるべきもの、第一天命章と第二十章以下終りまでを秦時の文章と推定、これを「漢志」礼類に著録されたる「中庸説」二卷に当て(経学)、子思子、近著「易と中庸との研究」に於ては更に考証されて中庸本書を二十章初までと推定される(第三章子思子の分析)。博士の所説は上述伊藤仁斎の所説に修正を加へられたもの。これによると際恆の所説は大体に於てこの中庸説に對したものであることが判る。思ふに中庸説の問題は幾多中庸に對する疑問解決の關鍵であるといへる。以下順次上掲四項の内容を検討して見よう。

三

(一) 語・孟關係

(イ) 語・孟の思想と相違する――

彼の見解は「聖人人を教ふるに挙げて之を近づく、僞中庸人を教ふるに推して之を遠ざく」に尽される。「論語」については、日用庶事

接物上の孔子の訓言、例へば孝悌忠信乃至視聽言動の教誨に對して、「中庸」鬼神章の不睹・不聞、衣錦章の無聲・無臭をあげて靜觀參悟の觀想とし、「孟子」については尽心下篇の「言近而指遠者善言也」を以て中庸冒頭の「天命之謂性」に對して「一味裝大人を遠ざくるの甚だしきものと断じる。彼はこの断定に對して次の如き告白をしてゐる。「予此書（僞中庸說）成るの後六年、歐陽修の文集（問進士策）を閲し、始めて之を見、既にして予の說の孤ならざるを喜び、而も又予の寡學之を見るの遲きを愧づ」と、彼はかくてその全文を引例し、「集說」に亦この文と彼の告白が掲録されてゐる。さて、かくの如く中庸を祖父の言行を録した「論語」と、孫弟子孟軻の「孟子」とをとつて時代の前後から思想の相違を指摘するのは確かに考証の方を得たものといへる。しかし、書物の性質・述作の動機について充分な検討が施されなかつたことは彼の為に惜しまざるを得ない。歐陽修の「問進士策」の所說に對して藤塚博士は清の習瀨の駁論——論語は垂教の言を收め、中庸は伝道の言を載す（「四書攷異」總考五）を以て応酬されたが（東亜研究卷三ノ一）、又以て彼の所說に當てることが出来ると思ふ。

(四) 孟子を襲ふて増加してある——

これは文の形式と語義から中庸第二十章「在下位不獲上——誠者人之道也」を「孟子」離婁上篇第十二章に對比しての論である。この兩文は全く数字を易へるのみで同文である。それで先づ文の形式から見て、真に子思の文ならば、孟子は必ず「子思曰」を冠し、子思の言なることを明らかにしてあるべき筈である、然るにこれのないのは中庸を僞作に當つて「孟子」を襲つたものである。次に語義から見て、「孟子」では誠を天にかけ、思誠を人にかけてゐるから筋が通るが、中庸では「誠之人之道也」の下に「誠者不勉而中……」を加へた為に誠が人に属することとなり、人を以て天の道をなすこととなつて筋が通らなくなる、こゝに僞作者の語義があるとする。中庸が以上の点に於て孟子を襲ふと見るものに清の崔述の「洙泗考信錄」がある。そして亦既に藤塚博士によつて弁駁されてゐる（東亜研究第三卷ノ三（三）の七節）今その要点を紹介してこの検討にかへる——孟子は孔子の言を引用しながら時に或は「孔子曰」を称してゐないし、孔子の言から變化して孟子の自說の如くなつたものも多い。又孔子伝誦の語を引くに當つて、孔子より出づるものも「孔子曰」を称さないで、その伝誦者の名を冠し、或は全くこれを省略したりしてゐる。これによつて「子思曰」のないのも自ら察知出来る——博士はこれに對して詳細に例証されてゐる。次に語義に對する問題は、要するに一方的觀察で、述作に就ての企図を明らかにしないところに起つたもので、中庸傳學の要目——博學・審問・慎思・明辨・篤行——に對し、一事一事につきて誠之の道を述べ、「孟子」では誠を以て誠身の要、身に反求する立場から立言してあつて、中庸を咀嚼して新らしい形に変へたものである。藤塚博士はこの駁論において清の

趙佑の「溫古録」(孟子正義所載)を引用されてゐる。

翻つて思ふに崔述所説の淵源は際恆にあつたのではなからうか。これはとも角として論・孟關係に於ける中庸否定は以上二点が中心であるが、その考証の用意に於て不充分である事は掩ふべくもなく、吾人をして了承せしむるには至らないのである。

#### 四

##### (一) 仏老關係

(1) 性論は告子に類し、道論は氣化論にして老氏より来る――

この項は「率性之謂道」の性と道に就て極論して第十二、二十五、三十二章に及んだもので、理論的考察面として「僞中庸説」の眼目である。

彼は先づ率性謂道に対して謂ゆる籠頭語で漠然であるといひ、特に率字に着目して泛混曖昧であるところに宋儒の性説に於て、人と物を兼ねて言ふ基点があると摘發する。今彼の所説を明らかにする為に左に朱註を掲げる。

(1) 性即理也、天以陰陽五行化生萬物、氣以成形、而理亦賦焉、於是人物之生、因各得其所賦之理、以為健順五常之德、所謂性也。

(2) 道猶路也、人物各循其性之自然、則其日用事物之間、莫不各有當行之路也、是則所謂道也。

右に於て、「宋儒兼人物而言」といふのは(2)の「人物各循其性之自然」を指せるもの、彼はこれに対して「人々性に率ひ、牛馬牛馬の性に從ふ、是の如きは則ち人道を牛馬と同じくするもので、かの告子の「生之謂性」に類する」と推断する。この推断には上掲朱註(1)の「性即理也」が度外され、「孟子」告子上篇の「生之謂性」の朱註「以氣言之、則知覺運動人與物若不異也」についての論駁した感がある。この性論はその道論の前提である。次に道論について見る。

中庸の道は率性の義である。ところで、性が上述の如くであるならば、天地間の外物は皆道の顯現となり、謂ゆる老莊の氣化論に異らなくなる。さすれば、かゝる道を修むるといふことは、畢竟道を只觀念の上でのみ探究することゝなつて、儒教本来の道――「道根」から離れてゐるといふのが、中庸の道に対する彼の見解である。

彼は儒教本来の道といふものを「孟子」の「仁也者人也、合而言之道也(盡心下)に於て見る。そしてこの立場を彼は「仁義一層」の



境地とする。この境地からするならば、今性中に仁義あり、これによつての行動が道であることに對しても不徹底と云はざるを得ない、何故ならこゝに性と仁義とを判別してゐるからである。彼はかゝる判別の由来を老子の氣化論に在ると見る。そして「失道而後德、失德而後仁、失仁而後義」を例証とし、更に性と仁義を判別する例を「淮南子」の「率性而行謂之道、得其天性謂之德、性失然後貴仁、道失然後貴義」にとつて中庸籠頭泛混の影響とし、第十二費隱章の「詩云、鸛飛戾天、魚躍于淵、言上下察也」の一節を氣化論の好例とする。即ち鸛魚は物で犬羊の類、飛躍は知覚運動で生の謂であるから、これ亦告子の「生之謂性」に異ならないとする。今この一節がかゝる立場から解釈されるものかどうか（註一）、又彼の見解が果して妥当であり、合理的であるかどうか（註二）は姑くおくとして、朱子がこの一節に對して「化育流行、上下昭著」と註した（註三）ことは彼をしてかく觀察せしめた原因ではなかつたらうか。（二十五章誠者物之終始、三十二章天地之化育云々皆氣化論と見る）以上性・道二說共に宋学の根本問題に對する反駁で、氣化論の影響を率の一字より推演したところに觀察眼の鋭さを見ると共に、道論に於ける「道根」、「仁義一層」の見解は宋儒理氣說に對する痛撃といへる。

〔註〕

- （一）この一節は下文の君子之道に於て見るべきで獨立文ではないが、際恆はこれを獨立的に考察した。  
（二）際恆は中庸の性・道を老莊の道・空に直ちに對比する、蓋道・空は現象世界に於ける根本實在であるから道の大原である天を以てすべきではなかつたか。  
（三）錦城曰、晦菴（朱子）言「化育流行、上下昭著、是以造化解、非本文之意」。造化とは氣化の謂である。

五

（四）旁ら老氏に趨き預め仏氏を啓く――

中庸を仏老の學として否定する論拠をかゝる形迹に於て確實ならしめんとするもので、幾多否定乃至疑問說中特異のものである。先づその着想について彼は云ふ。

「大抵仏と老とは形迹似同で指帰は實に別である。僞中庸の言は旁ら老氏に趨り、預め夫の仏氏を啓く、故にその言老に類するもの仏に類するものがある、一言で老としてよきもの、以て仏としてよきものがある。」（論旨・第十二章君子之道條下取意）

姚際恆の僞中庸說について（藤沢）

と、かゝる見地から彼は類同と思惟する語句なり思想なりを道仏二書から各章下に引証する。蓋朱子が禪家に対して老莊先づ唱ふといへるを移して中庸に当てた感がある。彼の仏教に対する造詣は明らかでないが、その着想と、引証に使用した仏書から推して一家見をもつてゐたことは明らかである。彼の引証は枚挙に遑ないが、先づ形迹似同について、彼が「二氏形迹似同、故中庸有『與合』」と特記した第二十章「至誠無息云々」をとつてみる。

「至誠無息……博厚所以載物也、高明所以覆物也、悠久所以成物也、博高配地、高明配天、悠久無疆、如此者不見而章、不動而變、無為而成、天地之道可一言而盡也、其為物不貳、則其生物不測……」

右に於て不見・不動・無為は老氏の家法。「不見而章——無為而成」は「莊子」の「尸居而龍見、淵默而雷聲、神動而天隨」。「天地之道云々」は「老子」の「天得一以清、地得一以寧」で、仏教の不二法門であるとし、至誠無息より可一言而尽也までは明教禪師の指摘せる如く法界常住不増不減であるとなすのによつても、その引証の様相が察せられると思ふ。

彼のかゝる引証に用ひた仏書で「僞中庸説」中に見えてゐるものに、經典では「楞嚴」・「金剛」・「華嚴」・「涅槃」・「阿彌陀」がある。史伝類では「五燈會元」・「帰元直指」・「高僧伝」、論類では「肇論」・「天台止觀」・「統原教論」・「六祖法宝壇」があり、隨筆では「焦弱侯筆乘」・「竹窓二筆」、文集では「鐔津文集」、語録では「大慧語録」があるが、その引証の最も多いのは「鐔津文集」で、「大慧語録」がこれに次いでゐる。「鐔津文集」の著者は契崇(明教大師)で、彼の屏居した杭州の出身、宋初儒釈一致を力説した高僧である——以上によつて、特に宋学否定の立場から見て相当基本的な文獻に拠つたことが判る。

さて、「旁ら老氏に趨り、預め仏氏を啓く」中庸——彼のいふ「僞中庸」は何人の手によつて何れの時代に作られたか、といふことに就て彼は清の俞樾の如く明らかにその年代を推定してゐないが——俞樾は秦代の作とする(「湖樓筆談」卷二)——左の記事から彼の想定が想像される。

「蓋以為『其二氏之学』也、実有『左駿』云、礼記漢儒所定、中庸在第三十一篇、自劉宋戴顒、始從記中摘出、撰『中庸伝二卷』、考史、顒云、漢世始有『仏像形製』、未工、父達善其事、顒亦參焉、唐李綽尙書故実云、仏像本外夷朴陋、人不生敬、今之漢絵雕刻、自戴顒始也」。(論旨)

これによると漢代既に仏像の製作が行はれたことからして漢儒劉向が記中に收録前に何人か仏教にも通曉せる者によつて作られたと想定してゐる如くである。費長房の「歴代三宝記」には「劉向典籍を覽るに往々仏經あり」(卷二)と見え、この仏典、仏像については

「前漢書」(衛青伝・金日磾伝)、王儉の「漢武故事」(偽書考にあげる)乃至「魏略」(西戎伝)、「魏志」(臧老志)でも問題になつてゐるから劉向時代一部の学者には知られてゐたことであらう。しかし、当時孔門の徒で老氏に抗する為には仏教哲理を研究して、これを伝統の教学に加味する者があつたとは到底考へられない。実際に中庸に合ふ仏典の訳出は後漢の桓帝時代、かの支婁迦讖といつた法師等の入国以後であると仏教史は伝へる。して見ると彼の想定は頗る曖昧にならざるを得ないわけで、その「釈氏多く中庸を援引するは実はその言かの教と合ふを以てである、然らざれば何故に語・孟を援引せずして独中庸のみを援引しよう、その故思ふべし」(天命章下附記)はむしろ大乘仏教―特に禪學發達史上に於けるこの中庸の貢獻について逆説したものとも見てもよいわけである。仏教史によると後漢の桓帝以後梁の武帝に至る三百五十年間は大乗仏教としての禪の準備期で、この間老莊の學説は實にその準備の段階であつた。―東晉時代に於ける羅什・道生・僧肇は老莊をその説にとり、廬山の慧遠・支遁・道安・劉程之等は弘法に當つて老莊を藉りたる事は顯著な例である。―然るに仏家はこの老莊に原理を有つ道家と角試抗争するに及んで漸次儒家に接近したが、その接近の契機をなしたのは實にこの中庸思想であつた。いふまでもなく中庸がこの老氏に抗して述作されたもので、仏家がこれを自家葉籠中に入れることは弘法上にも抗争上にも有力なる資を得ると思惟したからであらう。戴顒や梁の武帝の表章もこゝに大きな意義を有つわけで、これが中庸の仏氏を啓く第一歩である。そしてこれは菩提達磨を初祖とする謂ゆる禪學との關係に於て、特に六祖慧能以後禪風の一新とその發展に對して一つの貢獻をしたのであるが、この儒仏二教の交渉と調和の中で、儒家をして、その本来の面目に立ち歸らせたいのも又實にこの中庸であつた。―このことは朱子の「中庸章句」の序に明らかに述べられてゐる。しかし、宋儒を排撃する彼はかゝる見地からして中庸述作の意義を觀察したのではなく、どこまでも老仏二氏の學として、この中庸によつて聖賢の道が、儒學の名の下に失はれて行くことを杞憂したのである。で「預め仏氏を啓く」といふのも、要するに中庸が仏家人道の段階として考へられるのである。これについて一例を中庸の「未發之中」にとつて見る。何故なら中庸に於ける未發の問題は中庸の最も重要な部分であるからである。ところで、彼はこの中を空と謂ふべきであるとし、禪家の「心空法」・「對境不起」・「湛如止水」、乃至天台の三止觀である「空」「不空」「空不空三」と同義であると觀察すると共に、この中―喜怒哀樂未發―の工夫こそ天下の學者を驅つて禪に入らしむる基点であると見る。そしてこのことは彼の引いた明僧蓮池の「竹窓二筆」の中で彼蓮池の修行として物語られる―彼蓮池は中庸の未發の中に對して入道の一步を踏み出し、謂ゆる開解以前の自己なるものを見得ることが出来たが、尙相對の見を離脱することは出来なかつた。しかし、それはやがて「楞嚴」に參じて絶對的境地としての空寂以前の自己なるものを悟得するの由縁となつた―こゝで彼はこの未發を下乘禪として北宗禪(五祖弘忍の弟子神

秀上座の法系)に比し、この未発の中に於いて修養する宋儒を禪の下乗を得たるものと詆り、「楞嚴」の空寂の境地を以て禪の上乗にして南宗禪(六祖慧能の法脈)であるといふ(首章未発條下)。然らば中庸は畢竟この下乗禪の域を出でないであらうか。彼は中庸第十二費隱章鳶魚の一節に対して「惟これのみ宗門の旨と最も契ふ」と讃じ、禪家にとつて修行に資する点の多きを縷述し、唐の真禪師、宋の德章禪師、覺通禪師、克勤禪師等のこの一節についての詩偈をあげる。その一例

「僧法を真禪師に問ふて曰く、学人恁のところに向つて足を駐むる、師の曰く、海濶くして魚の躍るに従て、天空しうして鳥の飛ぶに任す。  
朱仲晦其後に跋して曰く、大丈夫この氣象なかるべからず。

仏氏を啓くの例は枚挙に遑がないが、今はこれを略することゝして、要するに彼の許多の例証は「偽中庸」の左驗に非ずして禪学發展の左証の感がある。

## 六

以上「偽中庸説」なるものゝ概要である。総じてその所説に幾多の矛盾と不合理のあることも上述せる如くであるが、それは一に梁啓超の指摘せる如く、王学の弊風、つまり理学の末流に対する反動として、謂ゆる「繁博の考証を以て起つて之を矯めざるを得ざる」より出でたる理学排撃の根本的工作であつて、清初学風の過渡的動向を知る上の資料であると共に、幾多の興味ある問題を暗示してゐるのを見逃すことが出来ない。例へば「預め仏氏を啓く」左驗としての例証が、その彼の意図に反し、却つて謂ゆる大乘非仏説を―特に禪学について―中庸との関連に於けるその發展の形迹によつて指摘することゝなり、それが又宋明理学確立の必然性を逆説する結果となつたこと。彼の問題にした箇所が今日「中庸説」として考証される部分に該当してゐること等は、その顯著なるものである。就中道論に於ける「仁義一層」の見解の如きは宋儒の理氣説に対する根本的反駁であるが、その着想は禪学の大乗的見地―あらゆる相對、あらゆる差別を宇宙人生の絶対相に円融する立場に立つての見解に基くものとも考へられるのであつて、そこに中庸を老仏の学として排撃する彼自身が却つてこの禪学的であることを暗示してゐる。つまり、錦城の謂ゆる「莊禪の域に走つて自ら悟らざる」に陥つてゐるのである。そして彼の所説が愛山に異る点は一にその「道義感情を以てした中庸哲学の精神」を無視したところに在るが、それはこの精神を立脚地とする宋明理学の排撃が抑々その動機であり、又究極の目的であつたところに起因すると共に、かゝる一方的なところにその持論が横恣過嚴を以て評される所以があるといへる。ともあれ、「偽中庸説」は清初新学に対する考証学者の一見解として興味

を考へて共に中庸の広き内容が逆に明示されたところに特色を認めようとする。

(一九五〇・一一・一〇稿)

## Summary

On Yao Chi Heng's 姚際恆 "*Wei Chung-yung shuo*" 僞中庸, his Refutation of the Traditional Belief in the "Chung-yung"

By Makoto FUJISAWA

Yao Chi Heng lived a studious life in the period of the Ching dynasty 清朝 and contributed not a little to substantiate Chinese philosophy as a learned member of the school of Classic-Reference; though, while he lived, he made little conspicuous movement among his contemporaries. He entertained some consistent doubts upon, and so refuted, the truth of the traditional belief in the "*Chung-yung*" 中庸 being the direct issue of Confucianism, which was wholly recognized by *Cheng, Chu, Wang* 程・朱・王 and so forth through the age of Sung and Ming 宋・明 Yao Chi Heng, on the contrary set up a new and original view quite opposite to those of his predecessors with regard to ethical and philosophical thoughts contained in the "*Chung-yung*". The exposition of his view makes up his "*Wei Chung-yung Shuo*". So he, not only gave a solid foundation for his refutation, but also has furnished an indispensable material to show the general trend of study and learning in the transition period of the earlier part of the Ching dynasty.

One of the most interesting results of his researches bring us to the view that the "*Chung-yung*" contains in it the idea of both Laotzeism and Buddhism 老仏思想. He examined the relation of the one to the other from the evolutionary point of view, stage after stage in the development of ethical and philosophical thoughts. This deserves our attention as a characteristic of his original attitude, because no other instance of the similar case has ever been seen since that time.

The present thesis is intended to show what his observation on the "*Chung-yung*" was and to make some criticism on it at the same time. The author deems it most important that his research of the interrelation of Laotzeic and Buddhistic ideas the more heightened the value the "*Chung-yung*", by his epoch-making statements no less than it gave an inevitable stimulus to the rise and development of the new school of Confucianism centering in the study of the "*Chung-yung*" as the reverse effect of his revolutionary statement.

---

∴ Professor of Chinese classics, Faculty of the Liberal Arts and Science, at the Shinshu University.