

中国伝統文化における二教融合の問題について

樓 宇烈

はじめに

我々が何が中国の伝統文化であるかと問い合わせる時、普通誰もが特に考えることなく、儒家思想と答えるであろう。これは、以下の諸現象の存在によるものである。即ち、漢の武帝が董仲舒らの「百家を罷黜し、⁽¹⁾」獨り儒家を尊ぶという建議をうけ入れたこと。また南宋末より清末に至るまでの約六百余年の間官学としてあった「理学」が、仏老の異端を批判し儒家の道統を繼承することを旗幟とするものであったこと、更に儒家文化の代表的

著作である「四書」「五經」が、歴代の封建統治者によつて一貫して中国文化の基本的典籍として奉じられてきたことなど。これらの多くの歴史的事実は、儒家が中国传统文化における正統的地位を占めていたことを示しており、従つて儒家が中国文化の代表とみなされることも、理の当然ということになる。

しかし、厳密に言えば、この答えは充分に正確かつ全面的なものではない。我々が一步でも深く考察を加えてゆけば、すぐに少なくとも以下の二つの問題があることに気づくだろう。即ち、(一)中国の伝統文化の発展過程の

うちには、儒家思想体系以外の多くの学派の思想体系が存在しているということ。たとえば先秦の道家・法家・名家・陰陽家・墨家、及び後世伝来のインド仏教など。これらの学派は中国の伝統文化の発展の中において、いずれも一定の作用をはたしており、儒家は決して中国の伝統文化のすべてを独占していたわけではなく、中国の伝統文化も決して单一なる儒家文化ではなかつたのである。(二)また儒家自身について言つても、その発展の過程において、戦国期からすでにその原初的単純性を失なつており、以後不斷に他の学派の思想的成分をとり入れていったのだということ。たとえば戦国末の儒家の大学者荀況の思想の中には、大量の道家・法家・名家等の学派の思想がとり入れられていることがはつきりと見てとれるし、漢代の「独尊」たるいわゆる儒術は、実はすでにはなはだしく陰陽五行化された儒家思想であった。また魏晋の時代は、儒・道を間隙なく融合した玄学思想が主導的地位を占めた時代であつたし、隋唐の儒家思想は、仏教理論の深刻な挑戦及び影響を受けて、ようやく命脈

更に宋明理学は、まさに仏老を排斥すると同時に、大量に仏老思想を吸収することによつて儒学理論を充実させたのであり、そしてかくあつてこそ再び儒学を繁栄させ、かつ中国の後期封建社会において文化上の主導的地位を保持させることができたのであつた。

上に述べた一つの問題は、我々に、中国の伝統文化は儒家を主とするとはいえるが、実は決してそのような單純なものではないということを知らしめてくれる。従つて我々が中国の伝統文化とはなにかという問題を深く考へていこうとする際には、その発展過程において一定の作用をはたした各種の思想を無視してはならないのであり、その中でも特に仏教及び道家（道教を含む）の作用を軽視してはならないのである。そこで本稿で私は、中國の伝統文化の発展過程において主要な作用をはたした儒仏道三教間の抗争と融合の問題について、少しく意見を述べさせて頂きたいと思う。

中国文化の内在的深層構造から見ると、儒仏道の三教を保つておられるといった衰弱した状況にあつたのである。

は、不斷に衝突と抗争を起こしてきたとは言つても、しかし中国伝統文化の中の三つの相互補充的成分として、すでに緊密に融合してしまつてゐる。まさにこの故に、中国の封建社会において、歴代の統治者は（いくらかの例外を除いて）皆三教のいすれにも寛容なる政策を採用したのである。そして深い思想的見通しをもつた思想家達も、皆理論的に相互吸收を行なつて自己の不足部分を補い、その思想的融合の中において自己を豊富にし、また发展させていつたのである。

仏教は兩漢交代の頃はじめて中国に伝来してきたもので、それが中国の文化及び思想界において広汎なる影響を及ぼすようになったのは、東晋以後のことである。従つて我々はまず儒道両家の衝突と融合から話をはじめよう。儒道両家は春秋末期に前後して形成されたものである。しかし春秋末から戦国初めにかけて、思想・文化上においては儒家と墨家の影響が最も大きく、「顕學」と呼ばれていた。道家学派は戦国中期の莊子らの時期に至つてはじめて儒・墨と鼎立しうる一大学派となつたのである。ところで、戦国中後期には、文化・思想の面においては、儒道両家は春秋末から戦国初めにかけて、思想・文化上においては儒家と墨家の影響が最も大きく、「顕學」と呼ばれていた。道家学派は戦国中期の莊子らの時期に至つてはじめて儒・墨と鼎立しうる一大学派となつたのである。ところで、戦国中後期には、文化・思想の面にお

いて諸子百家が互いに競いあうといった隆盛の局面が現われた。この時、一面においては各学派の内部の大分化が起つた。たとえば『韓非子』顕學篇においては、「孔墨の後、儒分かれて八と為り、墨離れて三と為る。取舍相反して同じからざるも、而も皆自ら眞の孔墨と謂う」と言い、「莊子・天下篇」も当時の道家について語る時、三晉法家の区別が、名家には惠施の「同異を合する」立場及び公孫龍の「堅白の別を離つ」の区別などが現われている。その一方では、これと同時に各学派間での相互浸透・融合といった情勢が現われている。儒道の両家はまさにこういった状況の下で衝突及び融合を開始したのであった。

儒道両家の思想上における最大の分岐点は、儒家は有為、即ち人事を尽くすことを主張したのに対し、道家は無為、即ち自然に順うことと提唱したことにある。有為たるが故に、儒家は積極的に世を治め、礼樂を制作し、仁義を講求することを強調し、「君臣父子の礼を序し、

夫婦長幼の別を列ねる」のである。無為たるが故に、道家は消極的に世に順い、物の自然の性に因りゆくことを強調し、「時と遷移し、物に応じて変化し、俗を立て事を施す」のである。（引用は『史記自序』所引司馬談「論六家要旨」より）そして儒家は道家を「君を無みし、我の為にし」（孟子が楊朱を批判した語）、「詭（屈）に見る有りて信（伸）に見る無く」（天（自然）に蔽われて人を知らず）（荀子が老荘を批判した語）などと批判し、道家は儒家を「智を以て国を治むるは國の賊なり」（老子）65章）、「仁義を以て人の心を攫（つか）む」（莊子）在宥篇などと見て批判したのである。

しかし、このような相反する理論は、もし巧みに融合することができれば、まさに双方それぞれの思想のある種の片面性を克服することができるだろう。たとえば前漢初に盛行した黄老の学とは、結局のところこの儒道両家の思想を融合させ、それによつて当時直面していた現実の社會問題を解決するために生み出され、かつ実際に効果を持つた一種の政治理論なのである。

この他、先秦の儒家の学説は現実の社會の政治・人事

を論ずることを中心としており、孔子の弟子の子貢も「夫子の文章は得て聞くべきなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり」（『論語』公冶長篇）と語っているのに対し、道家の学説は大道・性命、理想的境界などを兼ね説くものであった。そこで、道家の学説を吸収して儒家の形而上学的根柢を充実させるということは、儒家にとって極めて重要な課題であった。實際の所、儒家の形而上学の基本的經典の一として奉持されてきた『周易繫辭伝』（戦国末から前漢初めにかけて成立）は、実はきわめて明白なる儒道両思想融合による產物である。（勿論その中にはある種の他学派の思想も吸収されているが。）

ここで特にとりあげなければならないのは、魏晉期の玄学である。玄学は儒道思想が衝突の中で更に全面的に融合してできた產物である。それが儒道を融合させる面で示した成果によつて、玄学は一つの時代の思想文化の代表的思潮となり、またその後の中国の伝統文化の發展に対して深遠なる影響を及ぼした。

玄学が議論した中心的問題の一つは、自然と名教の關係、或いは無為と有為の関係といった問題であった。こ

の両者の区別こそまさに道家と儒家の根本的教義の存する所であったのである。玄学の任務とは理論的にこの両者の教義を調和的に統一することであったが、王弼から郭象に至る努力を通じて、玄学は相当みごとにこの困難な問題を解決したのであった。王弼のいわゆる「聖人は無⁽⁴⁾を体し、故に言必ず有に及び、老莊は未だ有を免れず、故に恒に致、無に帰す」というのは、まさに儒道の有為、無為の表現を融合させ、合して一としたものであ

り、また郭象のえがき出した「内聖外王」の道や、いわゆる「聖人は廟堂の上に在りと雖も、然れども其の心山林の中に異なる無し」というもの、〔莊子〕逍遙遊篇注またいわゆる「仁義は自ら是人の情性なり。但当に之に任すべきのみ。」というもの〔莊子〕駢拇篇注などは、実に、儒道両家の主要思想を、互いにわかつことができぬほど高度に融合させたものであるといえる。そして玄学が儒・道両家を融合してうち出した若干の基本思想、たとえば「本を挙げて末を統ぶ」「本に即し末に即す」「天理自然」「自然にして理に合す」などの諸概念は、後の宋明理学に対しても極めて深い影響を与えることになる。

のみならず、玄学は当時の外来文化たる仏教と中国伝統文化との間ににおいても、重要な橋渡し作用を果たしたのであった。仏教はまず玄学との結合を通じて（魏晋南北朝期）、はじめて中国の文化環境の中で根をおろすことができたのであり、また玄学の方法の影響の下、はじめて速やかに中国文化と一体となることができたのである。

二

仏教が中国に流入した後、西晋以前においては、中国人で仏教を信じ出家するものは極めて少なかつた。後漢期においては、仏教はただ道家の清淨無為の道、及び民間の神仙方術と同様の道術とみなされ、その教義や理論に対する深い理解をもつ人はなかつた。後漢末から三国時代にかけては、一部の仏教經典が翻訳されたのであつたが、しかしそのほとんどは道家思想に依拠し、中国の伝統固有の名詞概念をこじつけて用いたもので、即ち所謂「格義」の方法によるものであつた。これもやはり人々に仏經理論の真精神のありかを正しく理解させるに足るものではなかつたので、そこで少なからぬ人々が、

仏經を翻訳するには「方言に閑^{かき}られず、辭趣を識るを求む」（道安「韓婆沙序」「中國仏教思想資料選編」卷一、50頁）べきであると主張することになる。そして一部の高僧たちは、玄学の「意を得て言を忘る」の方法論の影響の下、仏教の経義の理解には「得意」を根本としなければならぬという説を積極的に提唱したのであった。例えば道生は「經典の東流してより、訳人重く阻まれ、多く文に滞るを守りて、円義を見ること鮮し。若し筌を忘れて魚を取れば、始めて与に道を言うべし」（〔送道生伝〕同上216頁）と言つており、また東晉・姚秦期の鳩摩羅什をトップとする訳經場では、大量の仏教經典を翻訳し、中國歴史上最初の大規模な訳經活動の高まりを現出させたが、ここで羅什と彼の弟子の翻訳した仏典は、「丈に滯るを守らず、ほぼ「辭趣を識るを求む」の要求を満たすものであり、仏教の広汎な伝播に対して相當に大きな作用をもつたのであつた。

また、同じ頃、彼の弟子の僧肇は、深く老莊の学及び玄学に通じており、その作品たる『肇論』で、莊周の廣大で豁達自在な表現と、玄学の理論的方法を用いて大乗

の本を明らかにす」「周孔は即ち佛、佛は即ち周孔、蓋し外内の名のみ」とい（〔中國仏教思想資料選編〕卷一27頁）、また高名な僧慧遠も「如來の堯孔とは、發致

のみならず、玄学は当時の外来文化たる仏教と中国伝統文化との間ににおいても、重要な橋渡し作用を果たしたのであった。仏教はまず玄学との結合を通じて（魏晋南北朝期）、はじめて中国の文化環境の中で根をおろすことができたのであり、また玄学の方法の影響の下、はじめて速やかに中国文化と一体となることができたのである。

と雖も、終期は則ち同じ。」と言つてゐる。(同上84頁)

この時期の儒仏の融合をむねとした者は、大体が仏教信仰者であった。一般的に言つて、彼らは上述の第一の問題については、多くの場合仏にも「父母に恩を極め」、人に孝を為すことを教える教えがあり、また仏教は「身を立て道を行つて、永く其の親を光かす」ものであり、従つてこれは根本的な孝道である、などの論法で答え、仏教の出家は決して伝統的な在家において行なう孝道に違背するものではないことを証明した。第二の問題に対しても激しい論争を経て、やはり調和する形で解決を見た。慧遠の「沙門不敬王者論」はこの方面の代表的作品である。彼は、出家の僧は「外、奉主の恭を閑くと雖も、而も其の敬を失なはず」、ゆえにすべての「积迦の風を悦ぶ者は、輒ち先ず親を奉じて君を敬す」のである、といふ、また「俗を変え簪を投する者は、必ず命を待ちて順動す」「若し君親に疑い有らば、則ち退きて其の志を求め、以て同悟を俟つ」のである、といつてゐる。(同上82頁) 慧遠のこの立場は、實際上王者に服従することで、形式上の「形屈之礼」をまぬがれる、というものであった。ところが

仏・道の衝突も激化していった。そこで主要なものは社会的地位を争つての抗争であった。しかしまさにその抗争の中において、双方の影響や融合も次第にはつきりしてきた。道教が仏教の影響を受けたことは非常に明白な事実で、たとえば仏教の大藏經に模して道藏を編集するなどはその顯著な例である。また唐代以後の道教の典籍の中には、多くの最も基本的な道教經典の注疏、例えば唐の成玄英の『老子義疏』『莊子疏』なども包めて、いざれも大量の仏教の概念及び理論が導入されている。そして仏教の天台宗・密宗などの宗派も、いざれも明白な道教の影響を蒙っている。道士が仏理を談じ、僧侶が道教經典に注するといった現象となると、これは歴史上更に頻繁に見られるものである。

先にも述べたように、中国の封建社会において、大多数の統治者は三教兼容の政策をとった。いや單にそれだけではなく、多くの帝王がまた自ら先頭に立つて三教を融合させる作業を行なつた。たとえば南朝・梁の武帝蕭衍は、大量的の佛教經典の注疏を書いた外、また『中庸講疏』『孝經義疏』『老子講疏』などを著したし、唐の玄宗

以後の僧侶となると、こういつた形式上の「方外の法」さえも保持することができなくなつた。中国においては、王權は終始一貫して教權より上位にあつたのである。上述の二つの問題においては、基本的にはいずれも仏教側の、伝統文化との妥協、或いは迎合によつて結着がついたのであった。これも、仏教が中国で足場を固め、かつ発展してゆくことのできた主要条件の一つである。第三の問題については、調和論者は各種の歴史的資料を力の限り収集し、中國伝統文化においても輪回應報及び神不滅の理論が存在することを証明しようとした。たとえば梁武帝は「敕答臣下神滅論」において、典故を引用しながら「三聖(儒道佛)の教えを設くるを觀るに、皆「神」不滅と云う。其の文浩博にして、具載すべきに難し。」(同上300頁)と言つてゐる。このように伝統文化を仏教理論に強引にひきつけようとしたことは、仏教の社会・文化・思想の面での影響を拡大することとなつた。

後漢期の人々の元來の理解に従えば、仏・道の間には衝突などあるはずもなかつたのであるが、然し仏教の影響及び勢力が社会において次第に大きくなつてくると、

李隆基も、三教それぞれに『孝經注』『道德經注』及び『金剛經注』などを書いた。また宋の孝宗趙眘も、いわゆる「仏を以て心を治め、道を以て身を治め、儒を以て世を治める」ということを公言していいたといふ。(この語は劉謐の『三教平心論』(卷上)に見える。)唐代において、皇帝が三教の著名人士を集めて共に議論をさせること(実際には一種の融合の為の方法であつたが)は頻繁に行なわれた。たとえば現在『白居易集』中に残されている「三教論衡」の一篇は、唐文宗の太和元年十月の皇帝の誕生日に行なわれた「對御三教談論」の簡単な実録である。白居易は儒臣の身分をもつてこれに參加したが、參加者は他に安國寺の沙門義林及び太清宮の道士楊弘元であつた。三人の間の問答は形式のみのものであり、ステロタイプ化しているとは言つても、しかし読んでみるとそれなりに味わいのあるものであり、かつ一面から唐代の三教を調和させんとする情況をうかがい知ることができる。

佛教は、中国に伝来した後、唐代に至つて成熟の段階

に入った。中国の伝統文化との矛盾と衝突、及び理論上の自己調整を経た後、仏教は次第に多くの中国的特色をもつた宗派及び理論を生み出していった。それらは、完全に中国の文化環境に適応しきったばかりでなく、中国の伝統文化中の欠くことのできぬ基本的組成部分の一つとなつたのである。唐代仏教の文化的影響は、社会生活の各方面に浸透しており、人々の日常の衣食・言語から、思想・文学・芸術・建築、更には天文・医学などの自然科学に至るまで、各文化領域においてほとんど随處に仏教文化の深い影響を見ることができるほどである。これと比較すると、唐以前の儒家道家と仏教思想の結合は、ただ外在的で皮相なものにすぎなかつたといえ、唐以後の融合においてはじめて内在的で有機的なものになつたといえるのである。従つて、東晉南北朝以後、特に唐以後の中国の歴史・文化を理解しようとする時、仏教文化を離れることは根本的に不可能である。

唐宋以後の知識人は、仏老を信奉するか反対するかにかかわらず、仏老に出入しなかつた者はいらない。例えば中国文学史上で有名ないわゆる「唐宋八大家」について

由りて之を観れば、反つて仏の学者に及ばざる」と遠し」
〔葉園院仏殿記〕〔元豐類稿〕卷17)⁽³⁾

哲学・思想の方面においては、儒・仏・道三教思想の衝突と抗争は最も激しかつたが、しかしその相互の間ににおける浸透と融合も極めて明白である。たとえば唐代の仏教各宗派は、唯識法相宗を除いて、その他の宗派はすべて儒家思想を吸収しそれと融合している。その中で禅宗は、中國で独自に発展した仏教であるが、仏教理論中の大量の繁瑣な論証をして去り、仏教の最も基本的な精神をふまえて、儒家が最も関心をもつてゐる心性問題を議論し解決しようとしたもので、儒仏思想を交流させる面で、大いに力を發揮したのであった。その後、華嚴宗の澄觀は儒書を広く学んだといい、その著作中には儒仏を融合させた個所が甚だ多い。更に宗密となると、儒仏の融合・会通の作業は更に深くおこなわれた。彼の著した『華嚴原人論』は、儒家・道家及び仏教とともにあげてその優劣高下を判別したものであるが、これは以前の佛教各宗派における教判中には見られなかつたものである。そして最も重要なのは、彼が此の書において

いうと、そのうちの柳宗元・王安石の佛教好み、三蘇（蘇洵・蘇軾・蘇轍）の仏老への帰依はいずれも周知の事実である。その他の三人については、韓愈と歐陽修は仏老を斤けたことで有名であり、曾鞏は「梁書目録序」で仏教の害と國を誤らせる危険性について痛切にのべており、これまた排仏の名文の一つといえるが、しかし韓愈は「与大顛師書」の中で「久しう道徳を聞き、切に見顔せんことを思う」「示さるる所廣大深廻にして、造次に諭るべきに非ず」などといったことばを残している（韓昌黎先生外集）卷2）他、大顛は「顧る聰明にして、道理を識る」、「實に能く形骸を外にして理を以て自ら勝つ」などと語っている（与孟尚書）〔韓昌黎先生集〕卷18）また歐陽修も当時の名僧契嵩の『輔教編』に対して激賞を加え、晩年には自ら六一居士と号するなど、やはり仏理に対して関心の深かつたことが窺える。曾鞏はといえば、彼もまたかつて次のような感慨を述べたことがある。即ち「仏の法、固より方に天下に重んじられ、而うして其の学者の善を之殖やすこと此の如し。世儒の聖人の道を習ふ…に至れば、則ち未だ嘗て勤行の意有らず。…是に

て從来の儒仏各家の心性理論を考察した上で、更にそれを総括を加えて自己の見方といったものを提示していることである。そこに示された彼の思想は以後の宋明理学に対するかなりの影響を与えることになったのである。又たとえば天台宗の中興の高僧である湛然は、出家の前に重厚な儒学の教養の基礎をもつており、彼が提示した「無情にも性有り」の説は、儒道仏三家の思想を綜合した創見であるということができる。それは仏教の仮性論や、理学者の「天地万物一体」などの思想に対しても影響を及ぼしたのである。この外、宋代の名僧契嵩（著書に『輔教編』等あり）、智円（自ら「中庸子」と号す。著書に『閑居編』等あり）、明代の高僧德清（著書に『大學中庸直指』『觀老莊影響論』等あり）智旭（著書に『四書窮益解』『周易禪解』等あり）らは、儒教道三教の思想の融合をおしすすめる上において、いづれも少なからぬ功績を残し、かつ影響の比較的大きかつた人々である。

次に我々は宋明理学と仏道、特に仏学との関係の問題

について分析を加えてみよう。^④

宋明理学の萌芽は、唐代の韓愈・李翱にまでさかのぼることができるよう。韓愈は、厳しく仏教を排斥したものの、しかし彼があのようすに儒教を尊重し、「道統」を標榜したことなどは、実は仏教の教判の方法と同じである。また李翱は、暗暗裏に仏教の「性」に関する理論を吸收しつつ「復性書」三篇を著し、孔孟儒家の「性」論を解釈して宋明理学の天理性命の学の口火を切ったのであった。同様に、宋明理学者たちは極力仏老を排斥したのであつたが、実はその思想には仏老の説の浸透していないものはなかつたのである。^⑥

たとえば、朱熹によつて理學の創始者とみなされた周敦頤だが、彼の主要著作たる「太極図」は、実は道教の「練氣化神」の太極先天圖に来源をもつものである。そして彼が有名な散文「愛蓮説」において、蓮の花の汚泥から出てそれに染まらぬ純潔なる本性を讃美し、また『通書』において極力「主靜」説を主張していることなどは、いずれも仏教の影響を受けたものである。またたとえば程頤は「明道先生行状」を作つて、程頤は「仏老に入出

すること幾んど十年」と言つたが、実は、程頤自身もまた同様に仏老に入出したことがあつたのである。程朱理学が重点的に発揚した「体用一原、顯微無間」及び「理一分殊」等の思想は、玄学とも関係がある上、又仏教理論と密接な関係を持つていた。

たとえば程頤は仏教の「四法界」理論を総括して「釈氏がいろいろゴチャゴチャと言つてゐるが、一言で言えば万理は一理に帰するといふに過ぎない」と言い、かつはつきりと、釈氏の此の説は「それが正しくないとは言えない」と言つてゐるのである（『二程集』中華書局版195頁）。

またたとえば朱熹は仏教の「月万川に印す」の比喩を用いて理一分殊の道理を説明するのを好み、「これは釈氏もこの道理をうかがい見ることができたということだ。」（『朱子語類』卷18）と言つてゐる。『朱子語類』の中から我々は朱熹が仏学に対して幅広い理解をもつていたことを見ることができる。

唐宋より以後、文人学士で仏教を語らぬ者は殆んどみあたらないほどである。たとえば『法華經』『維摩詰經』

有為・梁啓超・章炳麟といった人々にまで及んでいる。

五四新文化運動の後でさえ、儒仏道三教の思想を新哲学思想体系を構築する為の基礎とした人は多くおり、それは看過できない一つの思潮を形づくつてゐた。時代的な環境の変化に伴つて、この時期の三教融合は、往々にしてある程度の西洋哲学流派の思想を混入させることになつてゐる。五四運動以後の思想家において、梁漱溟（著書に『東西文化及其哲学』等あり）、馬一浮（著書に『復性書』『東西文化及其哲学』等あり）、熊十力（著書に『新唯識論』『原儒』『十力語要』等あり）などは、いずれもこういった思潮の代表的人物であるが、そのうちでも特に熊十力が最も典型的といえる。彼のかの「体用不二」を根本とする哲学体系は、つまりは『易伝』・陸（象山）王（陽明）・老莊・及び仏教の華嚴・禪宗等の各家の理論を混合し、法相宗の分析法を用いてまとめあげたものである。彼の体系は、儒を用いて仏道を解釈し、仏道を用いて儒を補なつたものと云うことができる。自身のことばによればこれは「精を取りて用弘く」「衆家に入りて、衆家より出で、円融無碍なり。」ということになる。（『十力語要初

（続）近現代のいくつかの中国の哲学体系のうち、熊十力のそれは比較的特色に富んだものであり、かつかなりの社会的影響を及ぼしたのであつた。

おわりに

以上の非常に簡単な紹介の中から、我々は中国の伝統文化の主要組成部分たる儒仏道三家は、相互の矛盾抗争、そしてまた不斷の相互浸透・融合の中に於て發展したものであったことを見てとれよう。融合の過程においては、決して、どれか一つの学派が他の学派を併呑してしまうという結果も生じなかつたし、また三学派がまとまって一つになるという結果も起らなかつた。そしてむしろその中で各派の思想は自己の豊饒化と質の向上を獲得することになったのであり、そして同時に、中国伝統文化全体の豊饒化と高度化を促進することにもなつたのである。

ここからもわかるように、いかなる文化の発展も、單一で閉鎖された完善なる自己によって達成されるものではない。それには、内部の様々な学派の間における相互

補完的活動が必要であり、また外来文化を、例えそれが既存のものと対立し衝突するような文化体系であろうと、不斷に吸收し融合させることが必要なのである。このようであつてこそ、一つの文化体系は絶え間なく豊かになるとともに向上してゆくことができ、盛んな生命力を持ちながら、不斷に發展しゆく歴史の中で生き残つてゆくことができるのである。

（1） “三教”的語は、ここでは一種の一般的用法で用いる。そのうち“儒”は宗教ではなく、“道”には“道家”と“道教”との区別がある。

（2） 東晋の桓玄は「義者に、晉人略仏を奉する無く、沙門徒衆は皆是諸胡なり」（『難王中令』）『中国仏教思想資料選編卷一』166頁）と言っている。

（3） 宋代の張商英の「護法論」、金の李純甫の「鳴道集説」、元の劉謐の「三教平心論」、明の姚廣孝の「道余錄」、清の彭清潔の「一乘決疑論」等の著作中においては、いずれも仏教信仰者の立場から、韓・欧及び宋明理学者達が仏老の理論を排斥したことに対する反駁すると同時に、彼らの思想の中に仏老思想がとけこんでいる実情を暴露している。彼らはつとめて三教が世にあって一も欠くべからざ

ることを主張し、その調和と融合会通を提倡した。

（4） ここでは主に程朱派の理學について分析を加える。陸王心學が大量の莊子や禪の思想内容をとりこんでいることは、周知の事実であつて贅言を要しないだろう。明の陳建は「学部通辨」を著して朱陸の異を弁じたが、その中では特に陸王が「儒を授きて以て仏に入らしめ」、「儒を借りて以て仏を掩つた」「禪學の実」を集中的にあげきたてている。この書中のかなりの論点は門戸の争いから出たものだが、ただ陸王心學の中の仏老的要素を指摘したこと自体はやはり一見識といえ、参考に供することができる。

（5） 清の阮元は「塔性説」という一文の中で、次のように語つてゐる。即ち「唐の李翫之（翫）曰く、「吾儒家には自ら性の道有り、二氏に入るべからず」と。是において「復性書」を作る。其の筆を下すの字、明らかに是「召誥」「卷阿」「論語」「孟子」の内の心に従い生に従うの性の字なるも、其の心に悟り書に著わす者は、（4） 仍是浮屠家の得て称する無きの物なり。また、阮氏は「復性辨」の一文においても、「復性」の概念は「莊子繕性篇」の「性を俗に繕め、学びて以て其の初めに復するを求む」というものに来源し、内容的に仏教に近いことを指摘しており、また李翫が莊子の語をもつて孔子顔子の語にかえ、更に莊子から禪に入つていったのは誤りだといつていふものに見える。（いすれも『釋經至統集』卷三に見える。）この説も参考になる。

訳者注

- （1） 〔漢書〕 武帝本紀。
- （2） 〔孟子〕 滕文公下篇。
- （3） 〔荀子〕 天論篇、解蔽篇。

（4） 横氏原文では「聖人体無、故言必及有、老莊未免於有、故恒致帰於無。」とあり、この語の出典と思われる『世說新語』卷一文学篇には「聖人体無、故言必及有。老莊未免於有、恒訓其所不足。」とある。今、暫く横氏の旧に従う。