

中国伝統文化における三教融合の問題について

楼宇烈

はじめに

我々が何が中国の伝統文化であるかと問いかける時、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^{ひやくちう}し⁽¹⁾」独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継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」「五経」が、歴代の封建統治者によっ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実実は、儒家が中国伝統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、従っ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、この答えは十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単一なる儒家文化ではなかったのである。(二)また儒家自身について言っても、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っており、以後不断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っ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ったし、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、ようやく命脈を保っているといった衰弱した状況にあったのである。

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っ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榮させ、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った。

上に述べた二つの問題は、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単純なものではないということを知らしめてくれる。従っ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え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る。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、中国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。

一 中国文化の内在的深層構造から見ると、儒仏道の三教

は、不断に衝突と抗争を起こしてきたとは言っても、しかし中国伝統文化の中の三つの相互補完的成分として、すでに緊密に融合してしまっている。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）皆三教のいず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った思想家達も、皆理論的に相互吸収を行なっ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、また発展させていったのである。

仏教は両漢交代の頃を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。従っ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、「顯学」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ってはじめて儒・墨と鼎立しうる一大学派となったのである。ところで、戦国中後期には、文化・思想の面にお

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、我が爲にし」（孟子が楊朱を批判した語）、⁽²⁾「拙（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」（荀子が老莊を批判した語）などと批判し、道家は儒家を「智を以て国を治むるは国の賊なり」（『老子』65章）、⁽³⁾「仁義を以て人の心を攪す」（『莊子』在宥篇）などと言っ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、それによって当時直面していた現実の社会問題を解決するために生み出され、かつ実際に効果を持った一種の政治哲学理論なのである。

この他、先秦の儒家の学説は現実の社会の政治・人事

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った。たとえば『韓非子』顯学篇においては、「孔墨の後、儒分かれて八と爲り、墨離れて三と爲る。取舍相反して同じからざるも、而も皆自ら真の孔墨と謂う」と言い、『莊子・天下篇』も当時の道家について語る時、「彭蒙・田駢・慎到」「閔尹・老聃」及び「莊周」の三家の別を立てている。この他、たとえば法家には齊法家と三晋法家の区別が、名家には惠施の「同異を合する」立場及び公孫竜の「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て、道家は無為、即ち自然に順うことを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、

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て、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。実際の所、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産物である。（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、魏晋期の玄学である。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産物である。それが儒道を融合させる面を示した成果によって、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発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、自然と名教の関係、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つたが、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つた。王弼のいわゆる「聖人は無を体し、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「仁義は自らは人の情性なり。但當に之に任ずべきのみ。」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た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極めて深い影響を与えることになる。

二

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おいても、重要な橋渡し作用を果たしたのであつた。仏教はまず玄学との結合を通じて(魏晉南北朝期)、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。

仏経を翻訳するには「方言に閑れず、辞趣を識るを求む」(道安「韓婆沙序」『中国仏教思想資料選編』巻一、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つた。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」(竺道生伝)同上286頁)と言っており、また東晉・姚秦期の鳩摩羅什をトップとする訳経場では、大量の仏教經典を翻訳し、中国歴史上最初の大規模な訳経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、「文に滞るを守らず、ほぼ「辞趣を識るを求む」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当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、莊周の広大で豁達自在な表現と、玄学の理論的方法を用いて大乘

性空中道観というものを宣揚したのであつた。彼は中国の言語及び概念を用いて仏教理論を表現する面において、少しの彫琢の跡も残さぬという高度なレベルを達成しており、仏教の中国化の過程において、重要な貢献をしたといえる。

東晉・南北朝期の儒仏の衝突は、最初は主に在家と出家といった人生目標の違いの問題、及び仏教規範と伝統的倫常関係の矛盾の問題といった方面に集中していたが、後には更に神学理論上の論争が起った。それらはほぼ三つの問題に帰納できる。即ち(一)僧が父母を棄てて出家するのは伝統的孝道に抵触するか否か、(二)出家僧は王者を礼拝すべきか否か、(三)神は滅するか否か、である。そして激しい抗争の中から、またある種の儒仏の調和・融合をはかる思潮も現われてきた。例えば東晉の著名な文学大家孫綽は、「喻道論」の中で、「周孔は極蔽を救い、仏教は其の本を明らかにす」「周孔は即ち仏、仏は即ち周孔、蓋し内外の名のみ」といい(『中国仏教思想資料選編』巻一27頁)、また高名な僧慧遠も「如來の堯孔とは、発致は殊なりと雖も、潜みて相い影響す。出処は誠に異なり

と雖も、終期は則ち同じ。」と言っている。(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。一般的に言って、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「身を立て道を行って、永く其の親を光^{かがや}かす」ものであり、従っ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は激しい論争を経て、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、奉主の恭を闕くと雖も、而も其の敬を失なわず」、ゆえにすべての「釈迦の風を悦ぶ者は、輒ち先ず親を奉じて君を敬す」のである、といい、また「俗を変え簪を投ずる者は、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、といっている。(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

以後の僧侶となると、こういった形式上の「方外の法」さえも保持することができなくなった。中国においては、王権は終始一貫して教権より上位にあったのである。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、或いは迎合によっ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、中国伝統文化においても輪回応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(儒道仏)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)と言っている。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った。

後漢期の人々の元来の理解に従えば、仏・道の間には衝突などあるはずもなかったのであるが、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ってくると、

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っての抗争であった。しかしまた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、たとえば仏教の大蔵經に模して道藏を編集するなどはその顕著な例である。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、いず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、いず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。いや単にそれだけでなく、多くの帝王がまた自ら先頭に立って三教を融合させる作業を行なった。たとえば南朝・梁の武帝蕭衍は、大量の仏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

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^{しよ}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たという。(この語は劉謐の『三教平心論』巻上に見える。)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爲の方法であったが)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「対御三教談論」の簡単な実録である。白居易は儒臣の身分をもってこれに参加したが、参加者は他に安国寺の沙門義林及び太清宮の道士楊弘元であった。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っても、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状況をうかがい知ることができる。

三

仏教は、中国に伝来した後、唐代に至って成熟の段階

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った宗派及び理論を生み出していった。それらは、単に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ったのである。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処に仏教文化の深い影響を見ることが出来るほどである。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ったといえ、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ったといえるのである。従って、東晋南北朝以後、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、仏老に出入しなかった者はいない。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

いうと、そのうちの柳宗元・王安石の仏教好み、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斥けたこと（しりぞ）で有名であり、曾鞏は「梁書目錄序」で仏教の害と国を誤らせる危険性について痛切にのべており、これまた排仏の明文の一つといえるが、しかし韓愈は「与大師師書」の中で「久しく道徳を聞き、切に見顔せんことを思う」「示さるる所広大深奥にして、造次に論るべきに非ず」などといったことばを残している（『韓昌黎先生外集』巻2）他、大師は「顧る聡明にして、道理を識る」、「実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』巻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ったことが窺える。曾鞏といえ、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（これ）殖やすこと此（これ）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

由りて之を觀れば、反つて仏の学者に及ばざること遠し」

（『菜園院仏殿記』『元豊類稿』巻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ったが、しかしその相互の間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、中国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すて去り、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ってい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、大いに力を発揮したのであった。またその後、華嚴宗の澄観は儒書を広く学んだといひ、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とりあげてその優劣高下を判別したものであるが、これは以前の仏教各宗派における教判中には見られなかったものである。そして最も重要なのは、彼が此の書におい

て従来の儒仏各家の心性理論を考察した上で、更にそれに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對して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っており、彼が提示した「無情にも性（しよ）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ふことができる。それは仏教の仏性論や、理学者の「天地万物一体」などの思想に對して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『大学中庸直指』『観老莊影響論』等あり）智旭（著書に『四書藕益解』『周易禅解』等あり）らは、儒釈道三教の思想の融合をおしすすめる上において、いずれも少なからぬ功績を残し、かつ影響の比較的大きかった人々である。

四

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」に関する理論を吸収しつつ「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ったが、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ったのである。^⑤

たとえば、朱熹によって理学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「煉氣化神」の太極先天図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讚美し、また『通書』において極力「主静」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」を作って、程頤は「仏老に出入

すること幾んど十年」と言ったが、実は、程頤自身もまた同様に仏老に出入したことがあったのである。程朱理学が重点的に發揚した「体用一原、顕微無間」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っていた。

たとえば程頤は仏教の華嚴の「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っているが、一言で言えば万理は一理に帰するというに過ぎない」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」と言っているのである（『二程集』中華書局版95頁）。

またたとえば朱熹は仏教の「月万川に印す」の比喻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）と言っている。『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っていたことを見ることが出来る。

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『法華経』『維摩詰経』

『金剛経』及び『楞嚴経』『円覚経』『大乘起信論』などの経典は、一般の文人及び思想家が、必ず備えるべき基本的文化的素養のうちの一角を形成するものであった。

元来、文化・思想・學術の領域において、各学派の間の相互影響、浸透及び融合がおこることは、一種の正常なる現象でありまた必然的法則でもある。しかし、若干の正統的理学者達は、正統性を争う為に、この点を断固否認しようとするが、これは甚だ賢明ならぬ態度である。

当然のことながら、一方では、少なからぬ理学者及び思想家が、仏教の内には多くの価値ある理論が存在しており、吸収すべきであるということを認め、公式に仏老研究の必要性を提唱していた。たとえば宋の王安石は広く仏老の説を吸収し、「仏書は乃ち經と合す」（『続資治通鑑長編』卷23）と考えていた。また宋の真徳秀は『心経』を作るまでに至り、明の王夫之は仏典を深く研究して『相宗絡索』という書物を著わした。また清中期の一群の理学者達、例えば汪循、羅有高、彭紹弁らは少しもつつみ隠すことなく、一方で儒を講じ、一方で佛を講じたのであった。その影響は龔自珍・魏源、及び近代の譚嗣同・康

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っていた。時代的な環境の変化に伴って、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っている。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『復性書院講録』『宜山會語』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ったものと言うことができる。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

統一 近現代のいくつかの中国の哲学体系のうち、熊十力^①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った。

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、そしてまた不断の相互浸透・融合の中において発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ふ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こらなかつた。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ったのである。

ここからもわかるように、いかなる文化の発展も、単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、不断に吸収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、不断に発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。

註

- ① “三教”の語は、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「癡者に、晋人略^略仏を奉ずる無く、沙門徒衆は皆是^是諸胡なり」（『難王中令』）「中国仏教思想資料選編卷一」106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」、元の劉誼の「三教平心論」、明の姚広孝の「道余録」、清の彭際清の「一乗決疑論」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唱した。

④ ここでは主に程朱派の理学について分析を加える。陸王心学が大量の莊子や禅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「儒を援きて以て仏に入らしめ」、「儒を借りて以て仏を掩つた」「禅学の実」を集中的にあばきだしている。この書の中のかんりの論点は門戸の争いから出たものだが、ただ、陸王心学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、次のように語っている。即ち「唐の李習之（翱）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「召誥」「卷阿」「論語」「孟子」の内の心に従ひ生に從うの性の字なるも、其の心に悟り書に著わす者は、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」というものから来し、内容的に仏教に近いことを指摘しており、また李翱が莊子の語をもつて孔子顔子の語にかへ、更に莊子から禅に入つていったのは誤りだといっている。（いずれも『聖賢室統集』卷三に見える。）この説も参考になる。

⑥ 梁啓超は「儒家哲学」の書の中で「宋学の淵源を知りたければ、次の二篇の文章を見るがよい。一篇は「原人論」、仏徒宗密の作であり、もう一篇は「復性書」、儒家の李翱の作である。」といい、また「唐末から始まつて宋金元明を経るうち、全国の思想界で最も勢力を占めたのは、この一派の儒仏調和論であつた。仏教側の澄観、湛然など皆そうであり、宗密が最も傑出している。儒家側の梁肅、柳宗元らもまたそうであり、李翱がその集大成となつてゐる。確かに、宋代の学術は彼らのものと比べると幼稚で膚浅なものと映るが、しかし宋学の根源は全くここに存するのであり、彼らの議論を理解できなければ、宋学の来源はわからないのである。」と述べている。

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) 楼氏原文では「聖人体無、故言必及有、老莊未免於有、故恒致歸於無。」とあり、この語の典拠と思われる『世說新語』卷二文学篇には「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、暫く楼氏の旧に従う。

（ろううれつ・北京大学教授）
訳・馬淵昌也（まぶちまさや・東京大学助手）