

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 漢籍における「聖」の諸相

doi:10.29714/TKJJ.200003.0014

淡江日本論叢, (9), 2000

作者/Author：劉長輝

頁數/Page：247-298

出版日期/Publication Date：2000/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29714/TKJJ.200003.0014>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



漢籍における「聖」の諸相

淡江大学日本語文学系

副教授 劉 長輝

序

語意を闡明し、概念を明確化することがあらゆる知的探究の基本であり第一歩であることは、よくいわれている。

日本近世初期の兵学者でもあれば儒学者でもある山鹿素行（一六二二～一六八五）は自らの唱えるところの学問を「聖学」と呼ぶと同時に、この「聖学」の中に含蓄されている教化・規範の意義にちなんで、それを「聖教」・「聖道」とも称している。周知のように、「聖学」・「聖教」・「聖道」という漢語自体は素行によって発明されたものではなく、彼以前、つまり中国の先秦より明末清初に至るまでの諸漢籍において既に見られる言葉である。そこで、素行がいう「聖学」およびその同義語たる「聖教」・「聖道」の語意・概念を解析するに先だって、さしあたり諸々の漢籍に見られる「聖学」ならびにその関連用語についての思想史的考察を行っておく必要がある。

以下、まず「聖学」・「聖教」・「聖道」、この三者の共通項、つまり「聖」という漢字自体には元来どのような意味内容が込められているのかという問題について考察を進めて行きたい。こうした考察に役立つ方法の一つとしてあげられるのは、漢字そのものの字形と原義の考証だと思われる。そこで、本稿では、まず古今の代表的な漢字解釈書を取り上げて、そこに見られる「聖」の字形と原義を探究してみたい。

次に、素行以前、つまり中国の明末清初より以前の主要な漢籍における「聖」の諸相、たとえば「聖学」やその他の関連用語が如何なる概念規定の下でに使われていたのかを探ってみたい。これが明白になれば、この期間中における中国各時代の主な思想的・文化的諸相も窺い知ることができる。のみならず、歴史的にも遥かに遅れた後世に、地理的にも中国と一定の距離を隔てている日本に登場した江戸初期の思想家素行はどのように漢土の「聖道」・「聖教」・「聖学」等を理解し、そこから中国思想、殊に中国の儒学と一線を画した新たな知見を提出したのか、ということへの解明にも繋がる。

第一章 「聖」の字形と原義

漢字の字形に関わる解釈に限っていうならば、古説より、むしろ新説の方が信憑性は高いと思われる。その理由は、「甲骨文」または「殷墟文字」と呼ばれる今から約三千数百年前の古い資料の実質的な発見と利用が今世紀に入ってからのものであり、それ以前の漢字学者はこれらの根本資料を見る機会さえもなかったためにある。では、中日両国の古今の諸々の漢字解釈書の中から以下の三者を取り上げながら、「聖」という漢字の字形と初義を一瞥しておこう。

- (一) 古い時代のものの中から、中国の漢字解釈書の最古典とされる『説文解字』を取り上げる。同書は、後漢の学者許慎が紀元一〇〇年に完成したものである⁽¹⁾。
- (二) 現代のものの中から、まず『字統』を取り上げる。同書は、日本の学者白川静が今世紀以降に発見された「甲骨文」等の根本資料を独自の研究で解明し、ついに一家言を成すに至った著作であり、その初版発行の日付は、巻末に「一九八四年八月二十五日」と記されている。
- (三) 最後に取り上げるのは、前出の『字統』と同様に、つまり現代のものに属する『広漢和辞典』である。この書は、日本の学者諸橋轍次・鎌田正・米山寅太郎の共著である。古今の諸説を総合的にとりまとめたと思われる同書の初版発行の日付は、巻末に「昭和五十七年（一九八二）五月二十日」と記されている。

ちなみに、上にあげた『字統』と『広漢和辞典』の初版発行の日付からも分かるように、前者は後者より二年三ヶ月ほど遅れて刊行された書物である。ところが、ここにおいて筆者があえて『字統』を『広漢和辞典』より先に取り上げることにした理由は、『字統』の著者白川静が「聖」について提出した説（たとえば、「聖」という字にも見られる「口」の部分^{かい}を、口耳の口でなく、「日」という「神に祈るとき、盟誓を行なうときの、祝詞や盟書を入れる器」という説）が一九六〇年代において既に公表されたからである⁽²⁾。以下、前掲の三つの書物に記された「聖」という漢字の字形と原義の解釈を探ってみよう。

(一) 『説文解字』における「聖」

『説文解字』の「聖」の項の本文には、

通なり、耳に从う、呈声。⁽³⁾

と極く簡潔に記してある。その前半部に記された「通なり」という「聖」の字義的説明は後論に譲りたいが、まずその後半部に記された字形的解釈のみに着目してみよう。『説文解字』に「耳に从う、呈声」とある解釈から理解できるのは、「聖」が「耳」に従う「形声文字」ということのみである。言い換えれば、その字形的解釈には不備な点が存すると言わざるを得ない。

(二) 『字統』における「聖」

『字統』の「聖」の項には次のような詳細な説明が記されている。

会意。旧字は耳と壬と口に従う。耳と壬とは耳を強調した人の形。壬は（中略）人のつま立ちする形。口は卍、祝祷を収める器である。〔説文〕に「通なり」と通達の意とし、字を呈声に従うものとするが、声が合わない。もと耳と壬とを要素とし、口は別に加えられている要素であるから、呈声ということはありません。（中略）聖は祝祷して祈り、耳をすませて神の応答するところ、啓示するところを聴くことを示す字で、（中略）聖の初義は神の啓示を聴きうるものであり、その徳を聰といい、その人を聖という。⁽⁴⁾

このように、『字統』の著者白川静は『説文解字』それ自体およびその系列の諸書、たとえば清の段玉裁（一七三五～一八一五）の『説文解字注』（略して『段注』ともいう。同書は一八〇七年に完成し、一八一五年に刊行された）と諸橋轍次の『大漢和辞典』（一九五八年に初版刊行）等に記された「聖」の字形的解釈を結果的に否定しながら、甲骨文・

金文等の根本資料に基づいて実証的、且つ詳細に解釈していると窺い知ることができる。つまり、『字統』によれば、「聖」は「耳」（聴覚器官である耳）・「乚」（祝禱を収める器）・「壬」（つまたちする人）との三つの象形によって構成された中国古代祭祀に関わる「会意文字」という。その初義について、「聖」とは、靈妙な力を有し、神という超人間的存在からの「応答」を拝聴し、その「啓示」を拝受しうる者を指す、と理解してよい。

そして、同書冒頭の著者文「字統の編集について」に次のような叙述がある。

甲骨文・金文に依拠しない字源の研究はありえないし、甲骨文・金文の研究なくしては、字形学はありえない。それはただ字形の解釈についてのみうのではなく、文字の成立した基盤をなす社会と文化、その時代の人々の生活とその意識のなかでのみ、字形についての真の理解に達しうるという意味においてである。これを古代学的理解とよぶことができよう。文字はつねに、古代学的な世界の、文化的所産であるという立場において、理解すべきである。⁽⁵⁾

これは大いに傾聴すべき一文である。ところが、前掲の「〔説文〕に（中略）、字（聖の字）を呈声に従うものとするが、声合わない。もと耳と壬とを要素とし、口は別に加えられている要素であるから、呈声ということはない」とある白川氏の説明に対して、中国語を母語とする我々は素朴な疑問を持っている。では、水の意を示す「氵」が義符で、「可」が声符である「河」という「形声文字」を例として見ることにしよう。

中国語では、「河」という字を「可声」に従うものとする。この場合、「河」と「可」の発音も合わないけれども、「形声文字」としては成り立つ。問題の鍵は、おそらく白川氏がいう「もとの要素」か「別に加えられた要素」か、というところにあるかと思われる。しかし、この方面の探究は、本項の主旨を遠ざかってしまうものなので、これ以上深く立ち入りせず、単なる疑問として残しておくことにする。

(三) 『広漢和辞典』における「聖」

『広漢和辞典』の「聖」の解字には次のように記されている。

形声。口+耳+壬声。口は、いのりの言葉の意。壬は、せのびした人の象形。耳をそばだてて神意をよくきく人の意。¹⁶¹

実質上、これは「形声」と「会意」との二つの解釈をとりまとめたものだといえる。特に、その「会意」部分の説明及び「聖」の初義に対するとらえ方は、前出の白川静の説をある程度意識していたのではないかと思われる。

以上のような諸説を通じて、誰もが簡単にそれらと類似する説明（たとえば、「聖」という字の「口」の部分で、神意を伝達する意と解釈する等）を提出することができよう。ところが、それよりさらに重要なのは、字形の分析・解釈に関して、たとえ諸説には各々成立可能な一面があるにしても、字義そのものがやはり『説文解字』に「通なり」とある解釈を基本とする点を見落としてはならない、ということである。

ここに至って、我々は次のような理解を得ることができる。すなわち、「聖」という漢字は、中国古代祭祀の存在形態に関わって作られた字であり、その元来の意は、「天意」や「神意」に通達する人を指す。こうしたことから、中国当時の社会形態は、ある種の、祭祀的な営為によって統合された共同体社会と推測できる。こうした共同体社会においては、「祭政一致」という支配原理が貫かれていたが故に、本来は専ら祭祀的靈力者を指す意味での「聖」という語が、またその共同体の支配者、つまり「王」たる者を指す呼称としても用いられるようになったと思われる。

その意味で、中国では昔、国の最高の政治的支配者ないしその命令を「聖天子」、「聖旨」と敬称し、さらに徳性も学識も共に世人の模範として尊崇されるべき有徳者、有識者を「聖人」ないし「聖賢」と称える呼び方は、「天意」・「神意」に通ずるという「聖」の原義から派生してきたものであると理解できる。

第二章 先秦の主な文献における「聖」の諸相

「聖」の字形と原義が示しているように、この漢字が成立した当初の古代中国には「天」もしくはそれを人格化した「天帝」といった類いの信仰や思惟方式が既に存在していた。もとより、現代の科学的合理主義の観点から見れば、こうしたいわば「天人感通」を意味するところの思惟や信仰は迷信以外の何ものでもないと思われるかも知れない。しかし、

当時の人々にとって、こうした素朴な発想や純真な信仰が正にその内なる心を支え、外なる行為実践を規定する真理そのものだといっても過言ではなからう。

「聖」は「本来は聖職者をいう語であったものが、ひろくその徳性をいう語となり、西周後期にはすでに多くの人に用いられる語であったらしい」⁽⁷⁾との白川氏の推論には賛同する。ところが、この時代に成立し、しかも整った思想体系を有する的確な資料があまり見られない。そこで、便宜上、その後の東周期、つまり春秋戦国時代とも呼ばれる先秦に成立し、なおかつ各々一つの系統を成したと思われる書物の中から、儒家のものとしては『論語』・『中庸』・『孟子』を、道家のものとしては『老子』を取り上げ、その中に記された「聖」・「聖人」・「聖人の道」の概念を検討する。

(一) 『論語』における「聖」・「聖人」

『論語』は、孔子亡き後、その門人等が師の言説、師弟や門弟同士間の問答等を輯録した書である。同書の「雍也篇」に、

子貢曰わく、如し博く民に施して能く衆を済うもの有らば如何。仁と謂うべけんや。

子曰わく、何ぞ仁を事とせん、必ずや聖か。堯舜其れ猶お諸れを病めり。⁽⁸⁾

とあり、「述而篇」に、

子曰わく、聖と仁との若きは、則ち吾豈敢てせんや。抑も之れを為して厭わず、人を誨えて倦まざるは、則ち爾と謂ふべきのみ。⁽⁹⁾

とある。『論語』の記述によれば、この両者は共に孔子自身の発言である。ところが、本文に即していうならば、我々がここから看取できる内容は、おそらく次の四点に止まるであろう。すなわち、「雍也篇」に散見されるのは、①「聖」がその力説するところの「仁」よりもっと高い次元に定置されていること、②「聖」が対象化され、具体的に「堯」・「舜」という古の聖王を指すこと、という二点である。次に、「述而篇」から見いだすことができるのは、③「聖」が「仁」とふたつながら挙げられていること、④謙遜な孔子が

自ら「聖」・「仁」に居せず、ただ厭うことなくそれを修習・祖述し、怠らずにそれを人の教化に施すのみ、という二点である。その意味で、孔子が標榜するところの「聖」は、いわゆる儒家のいう最高極限の理想的人格を意味するものと思われるが、彼自身の言葉からは、「聖」の具体的な意味内容ないし「聖人」の具体的な理想像が見えてこないのが実情である。その理由は、孔子が堯・舜・禹を絶賛し¹¹⁰⁾、周公を敬慕しながら¹¹¹⁾、自分の学問はこうした古の「聖人」の教説の祖述¹¹²⁾に過ぎないと謙遜に語る一方で、「述而篇」に「聖人は吾得て之れを見ず。君子なる者を見ることを得れば、斯に可なり」¹¹³⁾と述べているように、常人の到達可能な目標を「君子」に見定めようとしたことにもあると思われる¹¹⁴⁾。にもかかわらず、孔子において、理想的に描かれた最高極限の人格としての「聖人」と現実的に到達可能な境地としての「君子」とは、決して無関係のものではない。前出の「雍也篇」の後半部に「之れ（聖と仁）を為して厭わず」とあるように、孔子は、厭うことなく「聖人」に則って、その「聖」・「仁」たる所以を学び取ることこそ肝要なのである、と明言している。

(二) 『中庸』における「聖」・「聖人の道」

『中庸』は、元来『礼記』の一篇であり、孔子の孫・子思の著といわれている。同書の第三十一章に、

唯だ天下の至聖は能く聰明睿知にして、以て臨むこと有るに足るなり。¹¹⁵⁾

とあり、第三十二章に、

苟くも固に聰明聖知にして、天徳に達する者にあらずんば、其れ孰れか能く之れを知らん。¹¹⁶⁾

とある。「聰明睿知」・「聰明聖知」・「天徳に達する者」といった表現から、ここにいる「聖」とは、すぐれた知恵・徳性ないしそうした知徳を有する者（「聖人」）を指すことが分かる。ここに至って、『論語』の段階においては、なお具体性が欠如していると思

われる「聖」ないし「聖人」の倫理的・道徳的な内容は、ある程度明確になったのだといえよう。そして、いま一つ注目すべきは、同書の第二十七章に記された次の内容である。

大なるか、聖人の道。洋々として万物を發育し、峻く天に極まる。⁽¹⁷⁾

ここにおいて、「聖人の道」（「聖人之道」）という語の使用が見られるばかりでなく、「聖人」が天の道・徳を体得し、なおかつ万物の生成・化育を賛けるといふ「聖人の道」の意味も明示されている。

(三) 『今文尚書』「洪範」における「聖」

現存の『尚書』（計五十八篇）は、『今文尚書』と呼ばれる三十三篇が先秦の作と推定され、その他の『古文尚書』と称せられる二十五篇が後世の偽作だと見られている⁽¹⁸⁾。戦国時代の初期に成立したとされる「洪範」⁽¹⁹⁾は、『今文尚書』に属する一篇であり、その中に、箕子が天より授けられた禹の治国安民の九つの法を周の武王に伝授した、という内容が記されている。その中の第二法として説かれた所には、「聖」に関する次のような記述がある。

思に睿と曰う。（中略）睿は聖を作す。⁽²⁰⁾

唐の孔穎達の疏によれば「思は、微に通ずるなり。事を別え、^{おさ}通ぜざるは無し。乃ち聖と成すなり」⁽²¹⁾とあるように、「思」とは、思考・思惟・思慮のことである。「睿」とは、事物の理を明察するすぐれた知恵を指す。以上の解釈に基づいて、我々は、『今文尚書』「洪範」における「聖」の用例からも、「聖」の「聖」たる所以は深思熟慮し、以て事々物々の理を洞察することにある、という理解を得ることができる。

(四) 『孟子』における「聖」・「聖人」

『孟子』は、孟子の言説や当時の為政者・門人等との問答を記した書である。同書「公孫丑上」には極めて特徴付けられるべき一節が記載されている。

むかし子貢孔子に問うて曰わく、夫子聖なるか。孔子曰わく、聖は則ち吾れ能わず、我れ学んで厭わず、教えて倦まざるなり。子貢曰わく、学んで厭わずは智なり、教えて倦まざるは仁なり。仁且つ智あらば、夫子既に聖なり。⁽²²⁾

もとより、『論語』にはこのような確実な記録が記されていない。子貢は、孔子の直弟子であるため、孔子と同時代の人物に違いない。したがって、孟子がそれ自身に百年以上も先行する子貢から直接に聞いたことは当然ありえない。しかし、あえて推測するならば、こうした伝聞は、恐らく下記二者のいずれかをその由来とするものであろう。すなわち、第一は、子貢が同窓の曾子に伝え、曾子はその弟子である子思に告げ、子思がその門弟である孟子に語ったであろう、との推測である。しかし、『論語』の記述と照合すれば分かるように、こうした口伝の過程の中で、誰かが自分の見解を付け加えたに違いないことは容易に推察される。第二は、孟子がそれ自身の見解を子貢に仮託したのであろう、との推測である。もしそうであれば、孟子は、おそらく前出の『中庸』に説かれた「聖」・「聖人」等の論点に基づいて自らの見解を開陳したのであろう。ところが、いずれの場合においても、『孟子』に記されたこの一文は、先秦の儒家の「聖」に対する考え方の最も端的な表現であることに変わりはない。なぜならば、ここにおいて「聖」は「智なり」と明確に示されているからである。

以上の他にも、『孟子』では「聖」・「聖人」について語られた記述が多々ある。その二、三を例として示そう。たとえば「尽心下」には、次のようにある。

孟子曰わく、聖人は百世の師なり。⁽²³⁾

孟子曰わく、(中略)大にして之れを化し、之れを聖と謂う。聖にして之れを知るべからず、之れを神と謂う。⁽²⁴⁾

上にあげた「大にして之れを化し、之れを聖と謂う」とある一文に関して、後漢の趙岐の注によれば「大いに其の道を行い、天下をして化せしむるは、是れ聖人たり」⁽²⁵⁾とある

ように、『孟子』に至って、先秦儒家の「聖」ないし「聖人」とは、知恵・徳性が極めてすぐれ、その人格が世人の理想的な模範となり、その教えが大いに天下万民の教化・化育に役立つが故に、千秋万世に亘って尊い師として崇められていると解されることとなったのである。

(五) 『老子』における「聖」・「聖人」・「聖人の道」

しばらく儒家の典籍を離れ、『老子』における「聖」・「聖人」・「聖人の道」の概念を検討してみよう。『老子』の著者や成書の年代については、従来、孔子や『論語』に先行するか否かをめぐって、様々な議論がなされてきた。私見によれば、中でも梁啓超（一八七三～一九二九）の説は、ある程度の妥当性を有するものと思われる。彼は『儒家哲学』において、次のように述べている。

孔子の学説に最も主要なのは「仁」である。「仁」の一字、孔子以前、これに言及した人はいない。『詩』（『詩経』）および『尚書』（『今文尚書』の意）二十八篇には「仁」を人生観の中心に据えるとの記述が見られない。このことは、孔子の最大の創見である。孔子の偉大なる所以はここにある。『老子』という書の中には、「仁」に関する叙述が多々ある。「徳を失いてのち仁、仁を失いてのち義」（第三十八章）とあるように、これは、全く孔子の言説に反論せんがために説かれたものである。仮に孔子が先に「仁」を語らなかつたら、老子はそれに攻撃を加える必要がなかったであろう。その他にも、「仁」の字を圧倒せんとする記述が多く見られる。たとえば、「天地は不仁、万物を以て芻狗と為す」（第五章）、「上仁は之れを為して以てためにすることなし」（第三十八章）、「大道廢れて仁義有り」（第十八章）、「仁を絶ち義を棄つれば、民孝慈に復らん」（第十九章）等がそれである。ここから分かるように、『老子』は、孔子の「仁」が盛んに説かれた後の著作である。そればかりでなく、「義」の字を、孔子は語らない。孔子は専ら「智仁勇」を説く。「仁」「義」がふたつながらあげられることは孟子の発明である（たとえば「梁惠王上」の第一章）。ところが、『老子』という書の中には、「仁」「義」を説くところが多々ある。このことから推測すれば、老子が孔子に先行することは考えがたいものであり、それどこ

るか、もしかすると、孟子の後の人物かも知れない。孟子の異端批判が諸書に多く引用されるが、『老子』からの引用は一句もない。これに基づいて、次のようなことを窺い知ることができよう。つまり、この場合、たとえ事蹟の考証を離れ、専ら文字の検証から取り組むということ自体は十分とはいえないと雖も、有力な傍証になることが可能であるかも知れない。^{〔26〕}

中国哲学に限っていうならば、梁啓超は比較的、儒家思想に私淑する学者である。その発言の中には、儒学びいきのような見解がないわけではない。しかしながら、梁啓超の知見は、「百家争鳴」といわれる先秦時代の思想状況を語る有力な一家言として、必ずしも取るに足らないとはいえない。

前述のいわゆる儒家的「聖」・「聖人」・「聖人の道」の考え方としばしば対照的にあげられるのは、『老子』の第十九章に記された下記の一文である。

聖を絶ち智を棄つれば、民利百倍す。仁を絶ち義を棄つれば、民は孝慈に復る。^{〔27〕}

これは、『老子』において「聖」が単一文字として使われる唯一の用例である。ここにいう「聖」・「智」・「仁」・「義」とは、魏晉時代の学者王弼（二二六～二六九）の注によれば「聖・智は才の善なり。仁・義は人の善なり」^{〔28〕}とある。このように、儒家が汲々として追い求める「聖」・「智」・「仁」・「義」との理想的な徳目は、『老子』においてはむしろ排斥されるべし、と説かれている。従来諸説には、前掲の第十九章に「聖を絶ち智を棄つれば、民利百倍す」や第六十五章に「古の善く道を為す者は、以て民を明にするに非ず、将に以て之れを愚にせんとす。民の治め難きは、其の智多きを以てなり。故に智を以て国を治むるは国の賊、智を以て国を治めざるは国の福なり」^{〔29〕}とあるところを根拠にしながら、老子は公然として「愚民」を唱える「反智論」^{〔30〕}者である、と断言した極端論も現れている^{〔31〕}。しかし、果してそうであろうか。『老子』の第三十三章に、次のように記されている。

人を知る者は智なり、自ら知る者は明なり。^{〔32〕}

この一文に対する王弼の「人を知る者は智のみ。未だ自ら知る者の智の上を超ゆるに若か

ず」⁽³³⁾という注釈を通して理解すれば、老子は、必ずしも「智」そのものを否定したのではなく、ある相対的な価値基準に由来する「智」をこの上なきものと自己満足するような考え方を批判しながら、それよりさらに高い次元の「真知」・「絶対知」ともいべき「明」を想定し、積極的に唱えたのである⁽³⁴⁾。そうであるならば、老子をしてこう主張せしめた根本原因は何であろうか。このことについては、人口に膾炙する『老子』の第十八章に記された次の内容からその解明の手掛かりを見いだすことができる。

大道廢れて仁義有り。慧智出でて大偽り有り。六親和せずして孝慈有り。国家昆乱して忠臣有り。⁽³⁵⁾

すなわち、こうした『老子』流の弁証法を援用すれば、この書物の著者が生きている当時は、儒家が称えるような諸々の倫理的・道徳的な言説が盛んに行われていたか、もしくはその余韻が残っていたかと推察される。そこで、『老子』の著者は、「聖」を尊び、「智」を貴び、「仁」を崇め、「義」を尚ぶ、といった儒家の相対的な価値基準に由来する作家的な教説に飽き足らざるが故に、それに反して、彼自身が考えるような理想的「聖人」像を描き出したのではないかと考えられる。では、『老子』に描かれた、いわば儒家的「聖人」とは極めて対照的に位置付けられた「聖人」像の本質規定とは何であろうか。同書の第二章には、

天下皆美の美たるを知る、斯れ悪のみ。天下皆善の善たるを知る、斯れ不善のみ。故に有無相生じ、難易相成り、長短相較べ、高下相傾け、音声相和し、前後相隨う。ここを以て聖人は無為の事に処り、不言の教を行う。⁽³⁶⁾

とあり、第三章には、

賢を尚ばざれば、民をして争わざらしむ。得難きの貨を貴ばざれば、民をして盗を為さざらしむ。欲すべきを見さざれば、民の心をして乱れざらしむ。ここを以て聖人の治は其の心を虚しくして其の腹を實にし、其の志を弱くして其の骨を強くす。常に民をして無知無欲ならしめ、夫の知者をして敢て為さざらしむるなり。無為を為せば、治まらざること無し。⁽³⁷⁾

とある。ここから、一見して知られることは、前述した儒典の記述とは異なり、『老子』における「聖人」は、名前を有する架空的な理想的人格を指すのでもなければ、歴史上の实在の理想的な人格を指すのでもない。言い換えれば、「聖人」の概念に対して、『老子』では、名実ともに兼ね備えたという具体的な対象化がなされていないのである。その理由は、おそらく「聖人」が名実ともに対象化されれば、かえってこうした理想的存在を限定してしまう恐れがあるからであろう。殊に注目すべきは、「聖人」が「美」と「悪」、「善」と「不善」等の相対的な価値観にとらわれず、それを超越しながら、人為的に働きかけて何かを成し遂げさせようとする治道も実践しなければ、言説で何かを示さんとする教化も施さない、ということである。以上により、『老子』における「聖人」と儒家の「聖人」との相違が明白に看取できるであろう。

では、本章の最後に、『老子』に記された「聖人の道」という用語について検討してみよう。同書の第八十一章には、

天の道は利して害せず、聖人の道は^{したが}為^{そこな}いて争わず。⁽³⁸⁾

とある。この一文、特にその後半の「為而不争」における「為」・「争」について、これまで諸々の読み方や解釈がなされていた⁽³⁹⁾が、筆者は、王弼の「天の利に^{したが}順い、^{そこな}相傷わざるなり」⁽⁴⁰⁾とある注に依拠しながら解釈するのが最も妥当であると考えている。すなわち、「天の道」とは、天の無為なる徳（働き）がもの（人間万物を含む）に利をもたらして害を与えない、ということである。そうすると、上文の謂は、天が作為せず、ものの自然（「ものが自ずからそうある～成る」）に順うが故に、もの自体が各々その落ち着くべきところに落ち着くと解される。したがって、ここにいう「聖人の道」とは、天の徳の体得者でもあれば具現者でもある「聖人」が、天の人間万物に利をもたらして害を与えない、という無為なる道に順うが故に、人間万物をしてその本来の「自ずからそうある～成る」のありかたを損なわずに保たせることができる、というものである。ここからも、『老子』に説かれた無為自然なる「聖人の道」と儒典に述べられた作為積極なる「聖人の道」との対照性が明白に看取されるのである。

第三章 漢代の主な文献における「聖」の諸相

これまで先秦の儒家と道家の典籍に見られる「聖」・「聖人」・「聖人の道」について考察してきた。後の漢代の文献に現れたこのような類いの用語は、宗教面のことを暫く擱いていうならば、その意味内容が基本的に先秦の儒家や道家のいずれかの所論に帰結されるということができよう。

本章では、漢代の儒書『春秋繁露』と史書『漢書』を取り上げ、そこに示された「聖」の諸相を考察してみたい。

(一) 『春秋繁露』における「聖人の道」

秦の後に継いで王朝を建てたのは前漢である。前漢初期の文帝・景帝の世に、先秦の道家の「為さずして治まる」との考え方に基づいた「黄老思想」^{〔41〕}が、当時の戦乱で疲弊した社会生活の回復に適合したが故に、広く受容されるようになったとされる^{〔42〕}。ところが、こうした気運が後の武帝の世に至って次第に衰え、その代わりに重用され、しかも少なくとも後漢の末期に至るまで中国思想界に主導的な立場にあったのは儒学である。

周知の通り、漢代の儒学が戦国時代以来の陰陽五行思想等を取り入れたところは少くはない。こうした儒学を中心としながら、また他の思想を取り入れた漢代の書物には、漢の武帝に「天人三策」と呼ばれる対策を献じたことによって、儒学の国教化に大きく貢献したと伝えられる董仲舒の『春秋繁露』がある。同書の巻第十一の「為人者天」には、

天地の^{ことわり}数は、独りに寒暑を以て歳を成すことあたわず、必ず春夏秋冬有る。聖人の道は、独りに威勢を以て政を成すことあたわず、必ず教化有る。^{〔43〕}

とあり、巻第十二の「基義」においても、次のようにある。

聖人の道は、天地に同じ、四海に^{ゆきわた}り、習俗を変易す。^{〔44〕}

こうした論述を、後漢の史官班固が撰した『漢書』の「董仲舒伝」に、董氏の第三次対策として記された次の一文と照合すれば、容易に董仲舒の持論を理解することができるであろう。

『春秋』の一統を大ぶは、天地の常經、古今の通誼なり。今、師ごとに道を異にし、人ごとに論を異にす。百家は方を殊にして、指意同じからず。是を以て、上は以て一統を持することなく、法制しばしば變じて、下は守る所を知らず。臣愚おもえらく、もろもろの六芸の科・孔子の術に在らざるものは、皆其の道を絶ち、並び進ましむること勿れ。邪辟の説滅息して、然る後統紀一なるべくして法度明らかなれば、民は従う所を知らん。^{〔45〕}

前出の『中庸』に見られる「聖人の道」という用例と対比すれば自明のように、董仲舒は単に「聖人の道」を崇めるに止まっているのではない。彼は、極めて具体的に、世風教化に寄与すべき古の「聖人」の教えが「聖人の道」であり、孔子の教学が正にこうした「聖人の道」の集大成である、と明言している。董仲舒は、諸子百家を排撃し、孔子が大成した教えを唯一の国家教学として定めるようにと漢の武帝に進言した。こうした進言は、国家権力によって思想の統制を行い、學術の自由を抑圧するに他ならないとの観点から見れば、彼が非難されても不思議ではなかろう。しかし、一方で儒家思想を中心とする中国文化の形成に重要な役割を果たしたという視点からすると、董氏が評価されるのも至極当然であろう。このような功罪利弊の論議を別にして、董仲舒が教化、しかも孔子の教学を至高無上の「聖人の道」とする考え方は、後の儒学的「聖道」観の形成に対して大きな影響を及ぼすことになったと思われる。

(二) 『漢書』における「先聖の道」・「聖道」

『漢書』は、後漢の史官班固が勅命を受け、国家事業として撰した前漢の正史である。たとえそれが専門的な儒学論書ではないとしても、前代の思想状況を知るための好適な史料であることには疑問がなかろう。『漢書』の「公孫弘・卜式・児寛伝」には、漢の武帝が公孫弘（前漢の政治家、儒学者）を丞相に任ずる際に宣った詔書の内容が記されている。

朕、先聖の道を嘉しとし、広く門路を開き、四方の士を宣招す。^{〔46〕}

そして、同書の「武五子伝」（漢の武帝には六男ある。「武五子」とは、武帝亡き後に即

位した昭帝以外の五人の皇子を指す)には、武帝崩御後、燕王・旦から昭帝への上奏文が記されている。その中には、次のような記述がある。

孝武皇帝は聖道^{みずか}を射らし、宗廟^{つか}に孝え、骨肉を慈愛す。^{〔47〕}

前者(武帝の詔書)における「朕」及び後者(燕王・旦の上奏文)における「孝武皇帝」とは、共に漢の武帝を指す。武帝が董仲舒を重用し、その儒学一尊の進言を取り入れたことから考えれば、ここにいう「先聖の道」・「聖道」とは、すなわち董氏の進言から窺える「聖人の道」、換言すれば、孔子が集大成した古の「聖人」の教えを指すに他ならない。

第四章 唐代の主な文献における「聖」の諸相

後漢滅亡後、中国は、魏晉南北朝と呼ばれる三百六十余年に亘る分裂を経て、ようやく隋・唐という統一時代を迎えるようになった。この期間中の中国思想界では、「儒」・「仏」・「道」三者が鼎の三本の足のように並び立つというよりも、むしろ「仏」・「道」両者が前者の「儒」より優位を占めていたと思われる。この場合の「仏」とは、外来教法としての仏教思想をいい、「道」とは、中国伝統の学説の一つである道家思想を指す。道家思想の最も代表的な書物は『老子』である。『老子』に説かれた「聖」・「聖人」・「聖人の道」については、前述した通りである。したがって、ここではそれを省くことにする。

さて、時代順及び資料対照上の都合により、本章では、まず唐代の漢訳仏典や仏教関係の代表的な著述に見られる「聖教」・「聖道」の用例を一瞥し、次に同時代の儒書に説かれた「聖人の道」を対比的に考察することにする。

(一) 『異部宗輪論』における「聖教」・「聖道」

世友菩薩が著したと伝えられる『異部宗輪論』(一卷)は、唐の三蔵法師玄奘(六〇二～六六四)が漢訳した諸経典の中の一つである。その冒頭には、

airiti

仏般涅槃の後、適に百余年に満ち、聖教に異部興りて便ち不饒益を引く。⁽⁴⁸⁾

とあるが如く、釈迦の教法・教説を指して「聖教」という。また、次のようにある。

八支の聖道は正法輪なり。如来の語に非ざるは、皆転法輪が為めなり。⁽⁴⁹⁾

「八支」とは、八つの意味である。八つの「聖道」とは、釈迦が悟りの境地に達するための正しい実践法として説いた「正見」（正しい見解）・「正思惟」（正しい思考）・「正語」（正しい言語）・「正命」（正しい生活）・「正精進」（正しい努力）「正念」（正しい想念）・「正定」（正しい禅定）という八つの道（故に「八正道」ともいう）であり、教法である。これら教法は、迷妄を除く「輪」（古インドの武器の一種）として衆生の煩惱を破り除き、更に乗載・輸送の「輪」として、衆生を理想の世界にまで運び込むことができるが故に、「正法輪」と称せられる。

以上のことから、『異部宗輪論』に用いられた「聖教」と「聖道」とは、いずれも仏陀の説くところの教法・教説を指していることが知られる。

(二) 『安樂集』における「聖教」・「聖道」

『安樂集』は、唐の道綽（中国浄土教の名僧、五六二～六四五）の著述である。同著の上巻には、次のような問答が記されている。

問うて曰わく、一切衆生皆仏性有り、遠劫より以来応に多仏に値うべし。何に因ってか今に至るまで、仍お自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。

答えて曰わく、大乘の聖教に依るに、良く二種の勝法を得て以て生死を排せざるに由る。是を以て火宅を出でず。何をか二と為す。一には謂わく聖道、二には謂わく往生浄土なり。其の聖道の一種は今時証し難し。一には大聖を去ること遙遠なるに由る。二には理深く解微なるに由る。是の故に、『大集月蔵經』に云わく、我れ末法時中の億々の衆生は行を起し道を修せん、未だ一人も得る者有らず。当今は末法、現に是れ五濁悪世なり。唯だ浄土の一門のみ有りて通入すべき路なり。⁽⁵⁰⁾

ここに「大乘の聖教」とあるように、釈迦の尊い教えはもとより、更に広く、大乘仏教の諸経典において遍く衆生を済渡せんがために説かれた数々の教えを指して「聖教」と呼ばれている。言い換えれば、ここにいう「聖教」とは、釈迦一代の教説に止まるのではなく、むしろ大乘仏教の諸聖賢が説いた教えそのものであると考えられる。

そして、生死輪廻の苦海を離脱せんと欲するならば、こうした「聖教」に示された次の二種類の「勝法」（すぐれた教法）のいずれかに頼らなければならないとされる。一つには、自力で仏道修行に精進し、以て開悟するに至る教法としての「聖道」がある。いま一つには、いわゆる他力本願による「極楽往生」がある。中でも前者の「聖道」は極めて成就しがたいものとされる。その理由は、「大聖」がこの世を去って既に久しいし、「聖道」に関する教理それ自体も極めて難解であることにある。こうした難行ともいうべき「聖道」に対し、より容易な実践方法として説かれたのは、慈悲深い仏に帰依し、その衆生済渡の大誓願によって成就される「極楽往生」という後者である。

以上の用例から、中国浄土教の主要論著の一つである『安楽集』において、釈迦の教えをはじめとする大乘経典の諸教法を指して「聖教」と呼び、こうした「聖教」が教示したいわば難行としての自力的解脱法を「聖道」と称していることが分かる。

(三) 『大唐三蔵聖教序』における「聖教」

唐代の漢訳仏典や僧侶の著述では、仏教的「聖教」・「聖道」という語が頻繁に用いられている。そして、唐の太宗（五九八～六四九）が玄奘法師の訳経のために著した経序である『大唐三蔵聖教序』においても、次の一節がある。

玄奘法師という者あり、沙門の領袖なり。（中略）至言を先聖に承り、真教を上賢に受け、蹟を妙門に探り、精しく奥業を窮む。（中略）爰に歴る所の国より総ての三蔵の要文を捋い、凡そ六百五十七部なり。訳して中夏に布め、聖業を宣揚す。慈雲を西極に引き、法雨を東陲に注ぐ。聖教缺けて全に復し、蒼生罪して福に還る。火宅の乾焰を湿して共に迷途を抜き、愛水の昏波を朗かにして同に彼岸に臻らしむ。^{〔51〕}

このように、唐の太宗、つまり当時の最高権力者である皇帝自身も、経・律・論の三蔵に

包摂される仏教聖典の全体を指して「聖教」と呼んでいる。ここに至って、唐代の仏教関係の書物に見られる「聖教」・「聖道」という語には諸義があるにもかかわらず、広義の仏教教理・教法を示す用語としての使用が既に定着していると思受けられる。これに対して、儒学的「聖道」という語は、前出の『漢書』において既に見られるものの、仏教的「聖教」・「聖道」と比べれば、その使用の頻度が極めて低いと認識しなければならなくなる。

(四) 韓愈の著作における「聖人の道」

では、「聖教」・「聖道」という仏教用語の多用に対して、当時の儒者たちはどのような態度を示しているのでしょうか。以下、唐代の代表的な儒者の一人である韓愈（七六八～八二四）を取り上げ、その著述に示された「聖人の道」を見てみよう。

韓愈の著述の中で最も広く知られているのは、『原道』と『論仏骨表』である。前者の『原道』には、

周の道は衰う。孔子没して、火は秦に、黄・老は漢に、仏は晋・魏・梁・隋の間にある。其れ道德仁義をいう者は、楊（楊朱）に入らずんば、墨に入り、老に入らずんば、仏に入る。（中略）ああ、後の人其れ仁義道德の説を聞かんと欲すれば、たれに従いてこれを聴かんや。^{〔52〕}

とあり、後者の『論仏骨表』には、

臣某言う。伏して以^おうに、仏は夷狄の一法のみ。後漢より中国に流入し、上古未だかつて有らざるなり。（中略）夫れ仏は本より夷狄の人、中国と言語通ぜず、衣服製を殊にす。口には先王の法言を言わず、身には先王の法服を服せず、君臣の義、父子の情を知らず。^{〔53〕}

とある。もとより、ここには「聖人の道」ないし「聖人の教」という明白な言語表現が使われていない。そうであるにもかかわらず、以上の内容から、次の二つの要点を読み取る

ことが可能である。すなわち、①「夷狄の一法」である仏教は、言語・風習・教化のいずれの面においても、中国に用いられるべきではなく、したがって、それを排斥しなければならないこと、②中国伝統の儒家思想に、古の「聖人」や「先王」が示した人倫道德を中心とする教学の内容を求めんとすること、という二点がそれである。

では、続いて韓愈の「聖人の道」に関する具体的な論述を見よう。『読荀』には、次のように述べられている。

はじめは、吾れ孟軻の書を読み、然る後孔子の道の尊きこと、聖人の道の行い易きこと、王の王なり易きこと、覇の覇なり易きことを知る。おもえらく孔子の徒没して、聖人を尊ぶ者は、孟氏のみ。⁽⁵⁴⁾

ここにおいて、韓愈は、孟子を孔子の最も良き継承者として高く評価し、孔・孟の道こそ「聖人の道」に他ならないことを強調している。

以上、唐代の代表的な儒者の一人である韓愈が説いた儒学的「聖人の道」を見てきた。仏教を排斥せんとしながら、孟子を尊崇し、孔・孟の道を高唱する点において、韓愈の主張は、後の宋学における「聖学」・「道学」という概念の成立に多大な影響を及ぼすことになるのである。

第五章 宋代の主な文献における「聖」の諸相

概括的にいえば、唐代の漢訳仏典や仏教関係の著述では「聖道」・「聖教」という語が頻繁に使われているのに対し、これらの仏書と相前後とする儒典や儒学論著では「聖道」という語の使用がまれにしか見られず、その代わりに多用されているのが「聖人の道」であった。ところが、意外なことに、儒学における「聖人」の教説という概念が早くは「四書」の段階において現れるけれども、前述の各時代の代表的な儒学書から、同概念の略称ともいうべき「聖教」の用例は、なお未見である。

唐代ないしそれ以前の書物に限っていえば、上述した用語の類型が偶然にできたのか、それとも意識的に使い分けられたのかは明らかではない。しかし、後の宋学に至ると、仏教を「異教」・「異端」と批判しながら、儒学を「聖学」等と称し、甚だしきに至っては

自らの学問を儒家の古聖賢の道に則った「道学」と自負する用例が多く見られるようになる。

本章では、宋儒が異端批判に伴って使った「聖学」・「道学」及び当時の有力な仏教信者が用いた「聖教」の用例を考察することにする。だが、その前に、まず宋学の祖と称せられる周敦頤（一〇一七～一〇七三）がいう「聖人の道」と「聖学」を一瞥する必要がある。

（一）『通書』における「聖人の道」・「聖学」

『太極図説』と『通書』とは、周敦頤の代表的な二著である。『通書』の第六章には、

聖人の道は、仁義中正のみ。之れを守れば貴び、之れを行えば利し、之れを廓めれば天地に配す。豈易簡ならざらんや、豈知り難しとせんや。^{〔55〕}

とあり、第三十四章には、

聖人の道は、耳に入り、心に存す。之れを蘊えるを徳行と為し、之れを行うを事業と為す。^{〔56〕}

とある。ここでは、「聖人」が教示した「仁義中正」という道は、その理が分かりやすく、その実践が行いやすいものとされ、したがって、修己治人のいずれの場合にも、こうした「聖人の道」に則らなければならない、と強調されている。

なお、同書の第二十章の標題に「聖学」という用例が見られ、その具体的な内容に関しては、次のように説明されている。

聖、学ぶ可きか。曰わく、可なり。曰わく、要有るか。曰わく、有り。請うてこれを聞く。曰わく、一を要と為す。一とは、無欲なり。無欲は静虚動直なり。静虚なれば明かなり、明かなれば通ず。動直なれば公なり、公なれば溥^{おほ}し。明通公溥は庶^{ちか}いかな。

〔57〕

注目すべきは、学べば「聖」になりうる、という前半の説明である。後半において、周敦頤は、「聖」になるために最も重要な「学」の内容を「無欲」と規定している。周知のよ
うに、「無欲」の説は、老荘思想や仏教教学でよく語られる主題の一つである。たとえば、
『老子』の第五十七章に、

聖人はいふ、我無為にして民自ら化し、我静を好みて民自ら正しく、我無事にして民
自ら富み、我無欲にして民自ら樸なり、と。^{〔58〕}

とあるのが前者の具体例である。なお、仏教では、善根を害する三つの毒として語られた
「貪」（貪欲）・「瞋」（瞋恚）・「癡」（愚癡）という説からも窺えるように、貪欲を
離れた境地としての「無欲」が強調されている。「無欲」を重んずる老荘・仏教の考え方
とは異なり、『論語』では、欲は節度を超えてはならないという「節欲」が述べられたも
のの、「無欲」を語らない。たとえば、同書の「為政篇」には、次の有名な一節がある。

子曰わく、吾十有五にして学に志し、三十にして立ち、四十にして惑わず、五十にし
て天命を知る。六十にして耳順う。七十にして心の欲する所に従いて矩を踰えず。
^{〔59〕}

七十歳過ぎてから、ようやく自分の心に生ずる欲が皆節度に叶うようになった、という孔
子の叙懐から窺えるように、彼は、「欲」をして節度に叶わしめることの難しさを説いて
いるが、決して「無欲」の考え方をいっているのではない。言い換えれば、孔子によって
否定されるのは、節度を踰えた「欲」であり、「欲」そのものではないのである。

さて、『通書』の第三十九章に、次のようなことが記されている。

道徳は高厚にして教化は窮り無し。実に天地と参じて四時に同ずべきなり。其れ惟だ
孔子のみか。^{〔60〕}

このように、周敦頤が孔子を尊敬し、その教を絶賛するが、「聖学」の最も重要な学習
の範疇を「無欲」に規定すること自体には問題があるといわざるを得ない。なぜならば、
学んで「聖」になろうとは、「欲」による所産以外の何ものでもないからである。

(二) 『近思録』における「聖学」・「道学」

『近思録』は、南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）と呂祖謙（一一三七～一一八一）とが北宋の周敦頤・張載（一〇二〇～一〇七七）・程顥（一〇三二～一〇八五）・程頤（一〇三三～一一〇七）の言説を集録し、共編した書であるが、編纂の主役を担ったのが朱熹自身である⁽⁶¹⁾。したがって、『近思録』は、同書に収録された諸儒の学問はもとより、責任編纂者たる朱熹本人の編纂意図を知るのにも好適な資料であることはいうまでもない。では、同書に収録された言説から、宋儒がいう「聖学」・「道学」の意義を検討してみよう。

『近思録』の巻十三「異端を弁ず」には、張載の次のような発言が記されている。

其の説（仏教）熾^{さか}んに中国に伝わりしより、儒者未だ聖学の門牆を窺うべからずして、已に為に引き取られ、其の^{こゝ}に淪胥して、指して大道と為す。⁽⁶²⁾

そして、巻十四「聖賢を観ず」には、程頤の『明道先生行状』から、

先生（程顥）の学を為す、十五六の時より、汝南の周茂叔（周敦頤）の道を論ずるを聞き、遂に科擧の業を厭い、慨然として道を求むるの志あれども、未だ其の要を知らず。諸家に汨濫し、老穢に出入する者、幾ど十年、返りて諸を六経に求め、而る後之れを得たり。庶物を明かにし、人倫を察し、性を尽し命に至るには、必ず孝悌に本づき、神を窮め化を知るには、礼楽に通ずるに由るを知る。異端の是に似たるの非を弁じ、百代未明の惑を開く。秦漢より而下、未だ斯の理に臻るもの有らざるなり。謂えらく、孟子没して聖学伝わらず、斯の文を興起するを以て己が任と為す、と。⁽⁶³⁾

とある一文が収録され、呂大臨（張載・程顥・程頤に師事し、謝佐良・遊酢・楊時と共に「程門四先生」と称せられる）の『横渠先生行状』から、

康定（北宋の仁宗の年号）兵を用ふる（異族西夏の侵入を撃退するための用兵）の時、先生（張載）年十八、慨然として功名を以て自ら許す。上書して范文正公（范仲淹、

九八九～一〇五二)に謁す。公其の遠器なるを知り、之れを成就せんと欲す。乃ち之れを責めて曰わく、儒者自ずから名教あり、何ぞ兵を事とせんと。困りて勸めて中庸を讀ましむ。先生其の書を読み、之れを愛すると雖も、猶お以て未だ足らずと為す。是に於いて、又諸を積老の書に訪ね、年を累ねて^{よこ}盡く其の説を究め、得る所無きを知り、返りて之れを六經に求む。嘉祐(仁宗の晩年の年号)の初め、程伯淳(程顥)・正叔(程頤)に京師に見え、共に道学の要を語る。先生煥然として自ら信じ、曰わく、吾が道自ずから足る。何ぞ旁に求むるを事とせん、と。是に於いて、^{よこ}盡く異学を棄てて淳如たり。^{〔64〕}

とある内容が採録されている。以上にあげた「聖学」・「道学」の語は、いずれの場合においても、仏教ないし「積老」批判に伴った用例である。これにより、宋儒らは異端論を展開しながら、儒学でいう古の「聖学」を継承せんとし、更に後世の学問の道統を開かんとする意欲が看取できる。

(三) 『護法論』における「聖教」

韓愈以降、儒者の間では仏教排斥の風潮が次第に高まりつつあった。たとえば、唐末の李翱(韓愈の姪の婿、しかもその学風を継承した儒者)や北宋の歐陽修(一〇〇七～一〇七二)や前述の張載・程顥・程頤等の排仏論がその具体例である。こうした排仏的風潮と真っ向から対立し、さらに仏教擁護の立場から論じた書物には、北宋の張商英(政治家・敬虔な仏教信者、一〇四三～一一二一)の『護法論』(一卷)がある。その中には、次のような極めて特徴のある一節が記されている。

孔子の時、已に君子儒・小人儒に分つ。況んや、後世儒服を服する者、豈皆孔・孟・顔・閔の者ならんや。学ぶ者は求めて君子とならんと曰うと雖も、安んぞ能く其れ皆君子たるをうけあうべけんや。古よりの巨盜・奸臣・強叛・猾逆を歴観すれば、おおむね高才博学の士なり。豈先王の聖教の罪ならんや、豈經史の不善ならんや。此より之れを論ふれば、末法像教の僧に群を^{よこ}敗いて律せざる者のあるは、^{なりゆ}勢く所として未だ免れざるなり。^{〔65〕}

ここにいう「聖教」とは、もとより儒学で称えられる古の先王や諸聖賢の教えを指す。ところが、見落としてはならないのは、張商英は雄弁的にも、そもそも儒学という「聖教」を学ぶ者にも、その行為実践が結局「先王の聖教」に合致しないことが多く見られると同様に、末法における僧侶の不如法が仏教という「聖教」の責任でないと主張している点である。

以上のように、『護法論』に見られる「聖教」は、儒学でいう「聖人」の教えを意味する略語であることが確かなようである。ところが、「聖教」という語は、宋儒自身が発明したものでもなければ、彼らの主要な論著から、こうした語を以て儒学を称する用例も見当たらない。あくまでも推測にの域止まるが、儒学を意味する「聖教」の語は、おそらくは宋代の仏教徒が排仏的風潮に直面しつつ、仏教教学における「聖教」の義を汲みながら、弁証的に仏・儒両者の教説を同格化せんがために用い始めるようになったのであろう。

(四) 『朱子語類』における「正道」・「周孔の教」

『朱子語類』は、南宋の黎靖徳が李道伝編〔池州刊〕『朱子語録』・李性伝編〔饒州刊〕『朱子語統録』・蔡抗編〔饒州刊〕『朱子語後録』・黄士毅編〔眉州刊〕『朱子語類』・王昉編〔徽州刊〕『朱子語統類』・呉堅編〔建州刊〕『朱子語別録』等をを校合・編纂し、一二七〇年に刊行した書物である。一二七〇年に成書したといえ、朱熹亡き後（一二〇〇年没）、七十年も経ってからのことであるが、同書はやはり宋学を集大成した朱熹の思想を理解するための貴重な資料の一つとして重視されている。

『朱子語類』巻第一二六の「釈氏」には、次のように記されている。

異端の道を害すること、釈氏が如き者は極まれり。身を以て道を任ずる者、安んぞこれを弁ぜざるを得んか。孟子の楊墨を弁ずるが如く、正道明らかならざれば、而して異端肆りに行われ、周孔の教はたまた遂に絶たんとなす。譬えば火の焚將に身に及ばんとするが如し。道を任ずる君子、豈に拯救せざるべけんや。^{〔66〕}

ここにおいて、朱熹の、仏教を「異端の道」とし、「周孔の道」を「正道」とする考え方が端的に現れている。そればかりでなく、彼はかなりイデオロギー的に、「異端の道」た

る仏教が世間を風靡した所以は、儒学の古聖賢の教示が正しく行われていなかったためにあるとし、儒道擁護を自任する君子は、楊朱・墨翟を排撃した孟子に倣うべく、この廃れかかっている「周孔の道」を救わなければならない、と強調している。では、その仏教排斥の論拠は何であろうか。前掲文と同じ箇所⁶⁷に次ようにある。

先生曰わく、伊洛君子の後より、諸公亦多く仏氏を關するを聞く。然れども終竟に他を説きて下さざるは、未だ其の失の要領を知らざればなり。釈氏自ら識心見性を謂い、然れども其の推行すべからざる所以は何ぞや。其れ性と用を分けて兩截するがためなり。⁶⁷

ここにおいて、仏教でも「識心見性」、つまり本来具有する純一の心を識り、元來存する真如の本性を見ることの大切さが説かれるが、人間の「心」・「性」の本質的な理解と、当人がこのよう理解に基づいて為すべき実践とが相関せず、したがって、このような教説は世に押し進められるべきではない、と明言されている。朱熹の仏教理解が正しいか否かは別として、この一文から、彼の仏教を異端視する主な論拠が看取できる。

前述では、宋学の祖と呼ばれる周敦頤が『通書』の第二十章「聖学」に提示した①学べば「聖」になりうる、②「聖」を学ぶことの要が「無欲」にある、という二つの重要な論点を検討した。では、これらの論点は、どのように宋学の集大成者と称せられる朱熹によって受け継がれたのであろうか。

まず、①学べば「聖」になりうる、という点について見てみよう。『朱子語類』卷第八の「総じて学を為すの方を論ず」には「学を為すは、須らく凡を超え、聖に入る所以を思ふべし」⁶⁸とあり、卷第一一八の「門人を訓ず・六」には「昨日の説く所、学を為す大端は、志を立てて必ず聖賢と為すにあり」⁶⁹とある。このように、朱熹は、周敦頤の、学べば「聖」になりうる、という論点を積極的に肯定しながら、さらに一歩進んで、それを「聖」・「聖賢」を目指して学ぶべし、という当為の境域にまで昇華せしめたと見てよからう。

次に、②「聖」を学ぶことの要が「無欲」にある、という点について見てみよう。『朱子語類』卷第八の「総じて学を為すの方を論ず」には「人の性本善なり、只だ嗜欲に迷わされ、利害に逐いわれるが為に、一齊にして昏み了んぬ」⁷⁰とあり、卷第十二の「持守」には「聖賢の千言万語、只だ是れ人に天理を明にし、人欲を滅するを教うるのみ。（中略）

人の性本明なり、宝珠水中に沈濁するが如し。明見るべからざれども、濁水を去き了のぞれば、宝珠依旧として自明なり」⁽⁷¹⁾とある。このように、朱熹は、周敦頤の「無欲」の論点を継承しつつ、さらに天が付与した人間の本性は元来善であり明であるという根本思惟に基づいて、聖賢が示した、「人欲」を払除し天理の純一たる善性に復る、という教説に従って修習しなければならない、と強調している。

学を為す者が「凡を超え、聖に入る」という究極の目標を達成せんとするための実践方法としては、「聖人」を模範とし、「聖人」の教説を学ぶに他ならない。では、朱熹がいう「聖人」の教説は主にどのような書物に記されているのであろう。『朱子語類』巻第一〇五の「自注の書を論ず」には「四子は六経かいていの階梯なり。近思録は四子の階梯なり」⁽⁷²⁾とあり、巻第一一六の「門人を訓ず・四」には「大学を読み、必ず次に論・孟及び中庸、兼ねて近思録を看むべし」⁽⁷³⁾と述べられている。「四子」とは、北宋の周敦頤・張載・程顥・程頤を指す。朱熹が儒学の根本經典とされる「四書」（『大学』・『論語』・『中庸』・『孟子』）および「六経」（『詩』・『書』・『礼』・『楽』・『易』・『春秋』）。但し、『楽』が散逸したため、「五経」とも称せられる）を重視したことは至極当然であった。ところが、彼の真の意図は、「四子」及び彼らの言説を集録した『近思録』の儒学思想史に占める重要な位置付けを開示せんとしたことにあると考えられる、なぜならば、朱熹は、この「四子」の学説は「四書」・「六経」を最も枢要の書とする「聖門」に登り入るための階段であり、『近思録』はこの「四子」の学問を理解するための必読書であると強調しているからである。

かくして、朱熹はそれ以前の儒学の聖賢間の伝承に関して、彼なりの理解を有すると共に、周敦頤以来の「聖学」・「道学」の理念も、彼の集大成によって、ある種の体系が形成されるようになった。そうすると、朱熹のこうした理解ないし主張は、いつ、なぜ、後の中国儒学界において、主要な「聖学」・「道学」の理念として広く受け継がれるに至ったのであろうか。次項において、この問題の解明を試みたい。

（五）「甲辰詔書」における「孔子の道」・「聖域」

さて、しばらく朱熹生前の境遇に目を向けて見ることにしよう。『宋史』（元・脱脱ら撰）巻四二九・列伝卷一八八「道学三」（以下、『宋史』・「道学三」と略記する）には、

熹、登第して五十年、外に仕うるは僅か九考、朝に立つこと纔か四十日。^{〔74〕}

とあるように、朱熹が地方の任所で実際に勤務していた期間は僅か九年、朝廷での実際勤務期間は僅か一月余りしかなかった。要するに、官吏としての朱熹は、さほど栄達に至らなかったようである。けれども、著述・講学等により、学者としての朱熹の名が知られ、多くの知識人がその門下に入った。寧宗慶元元年（一一九五）、数え年で既に六十六歳という晩年に入った朱熹は、時の宰相・趙汝愚の推薦により、宮中（南京・鴻慶宮）の侍講となった。しかし、皇室と外戚関係を持つ権臣・韓侂胄（一一五一～一二〇七）に対する弾劾が失敗に終わったため、韓氏から恨みを買ひ、僅か一月余りで皇帝の侍講職から追放されてしまった。それ以降、韓氏とその一派は、さらに朱熹及びその一門に対する迫害を強め、その結果、朱熹が「偽師」として非難され、彼の学問は「偽学」として禁ぜられるに至った。この寧宗慶元年間に行われた「偽学の禁」は史に「慶元党禁」と呼ばれる^{〔75〕}。なお、『朱子語類』巻一〇七の「内任」には「諸公、偽学を攻むるの時に当りて、先生これに処して雍容たり、只だ平時に似たり」^{〔76〕}とあり、又同書巻一一九の「門人を訓ず・七」には「時に、偽学の禁は厳しきなり。（中略）、先生曰わく、某、いまの頭常に頸上にねばりつくが如し」^{〔77〕}とある記録も、「偽学」禁令下において朱熹が処した危機的な境遇を示す有力な証拠である。

権力側に「偽学」と咎められたことは、一般的には当時の国家教学と何らかの学問・思想上の対立点があったための出来事であろうと思われがちである。周知の通り、当世の人々に「道学先生」と尊称された朱熹は、有名な「白鹿洞書院」（江西省の廬山山下）等の私設書院で活発な講学活動を行い、多くの知識人に師事され、尊敬され、並々ならぬ名声を獲得した。ところが、その講学活動が主に私設書院等で行われていたことからいうと、朱熹の学問は、単なる「私学」に過ぎないといえよう。以上に基づいて、「私学」たる朱熹の学説が盛んになったのは、国家教学としての「官学」の権威性を脅かす恐れがあるが故に、権力側に弾圧されてしまったのであろう、という推論は、一見すればある程度の妥当性を有するかのようと思われる。ところが、事実は果してそうであろうか。前出の『宋史』・「道学三」に、次のようにある。

嘉泰の初め、学の禁稍か弛む。二年、詔：「朱熹已に致仕し、華文閣待制を除け、致仕の恩沢を与う」。後に侂胄死す。詔して熹を賜い、恩沢を遺り表し、論は文と曰う。

まらな
尋く中大夫を贈し、宝謨閣直学士を特贈す、理宗宝慶三年、太師を贈し、信国公を追封し、徽国に改す。⁽⁷⁸⁾

「嘉泰の初め」とは、朱熹が一二〇〇年に七十一歳でなくなった翌年（一二〇一）のことである。この年、「偽学」の禁が些か緩和されるようになった。次の年（一二〇二）になると、朱熹が生前に被せられた「偽師」・「偽学」との汚名は、一応晴らされた。一二〇七年、権臣・韓侂胄が死んだ後、朝廷は亡き朱熹に対して諸々の死後の荣誉や特典を与えた。一二二七年に当たる「理宗宝慶三年」に、朱熹が「太師」に追贈され、尚且つ「信国公」に追封された。以上に述べた諸々事実により、朱熹が迫害され、その学説が「偽学」として禁ぜられた真相は明白になろう。すなわち、それは、朱熹が大成した「道学」・「聖学」という学問の思想的本質に関わるものではなく、当時の権臣・韓侂胄を弾劾することに失敗した結果として、いわれなき罪を問われ、憎まれ、また報復され、迫害されるに至ったのである。さもなければ、朱熹亡き後、間もなく名誉が回復され、やがて種々の追贈・追封が与えられたことは、とうてい考えられない。些か遠回りしたかも知れないが、以上の論述から、周敦頤を始祖とし、張載・程顥・程頤を経て、朱熹によって大成された「聖学」・「道学」が国家の全面的な肯定を受けていたことが知られる。

なお、南宋の理宗は、淳祐元年（一二四一）正月、太学を視察し、同月甲辰（一月十五日）、次のような詔書を下した。

朕惟らく、孔子の道、孟軻の後其の伝を得ず。我が朝に至り、周敦頤・張載・程顥・程頤、真見実践し、聖域を深探し、千歳の絶学、始めて指帰有り。中興以来、又朱熹の精思明弁、表裏混融を得、大学・論・孟・中庸の書をして本末洞徹たらしむ。孔子の道、益々以て世に大明なり。朕毎に五臣の論著を観、啓沃良多。いま、学を視すること日有り、其れ学官をして諸を従祀に列せしめ、以て崇奨の意を示す。⁽⁷⁹⁾

この「甲辰詔書」の内容によると、①これは、儒者の自画自賛ではなく、宋の皇帝の勅命であること、②周敦頤・張載・程顥・程頤・朱熹、この「五臣」は、古聖賢の教説の奥義を極め、しかも長きに亘って断絶となつたとされる儒学の道の振興に頗る功績があったこと、③このような功績により、既に亡くなった彼らを孔子廟における祭儀の対象に加えることを欽定したこと、という三点が読み取れる。こうした勅命による功績の賞賛と孔子廟

における「従祀」（配祀ともいう）の欽定とが、いずれも、この「五臣」を「孔子の道」の良き継承者とし、「聖域」に到達した本朝の大儒とすることの現れに他ならない。ここにおいて、宋代の「聖学」・「道学」の国家教学としての地位は、完全に確立されるに至ったのである。後の元・明・清代になると、宋学の大成者とされる朱熹の『四書集注』は、科挙試験の必読書として広く学ばれるようになった^{〔80〕}ことの決定的な要因がここに求められる。

第六章 元・明代の主な文献における「聖」の諸相

以上により、「道学」・「聖学」等の用語、「聖学」を為す者の「凡を超え、聖に入る」という理念、「四書」・「六経」等を「聖学」の根本経典とする考え方は、宋学に至って極めて明白に確立されるようになった。たとえ、その間には「偽学」の禁ないし「朱陸異同」と呼ばれる儒学内部の論争等があったにもかかわらず、「甲辰詔書」の発布により、朱熹が大成した宋の「道学」・「聖学」をして、往古の「聖人」を継承し、後世の学問の道筋を開く、という確固たる地位を獲得するに至らしめた。では、宋以降の元・明兩代の文献には、またどのような「聖学」に関わる用例が見られるであろうか。

（一）『宋史』「道学伝」の編纂意図

『宋史』は、文字通り宋代の歴史を記した勅撰の史書である。ところが、見落としてはならないのは、その編纂が次の元王朝の手によってなされたということである。『宋史』は、元の順帝・至正五年（一三四五）に完成したものであり、その編纂の責任者は、脱脱（一三一四～一三五五）と伝えられている^{〔81〕}。以下、『宋史』巻四二七～四三〇・列伝一八六～一八九に置かれた「道学伝」（全四巻）の題名そのものに注目し、方東美氏の所論^{〔82〕}を踏まえながら、より詳細な検討を加えたい。では、まず『宋史』・「道学伝」に収録された諸氏を確認しておこう。

①「道学一」（『宋史』巻四二七・列伝一八六）：「北宋五子」と称せられる周敦頤・程顥・程頤・張載・邵雍及び張載の弟・張戢、計六人。

②「道学二」（『宋史』卷四二八・列伝一八七）：「程氏門人」として、劉絢・李籲・謝良佐・遊酢・張繹・蘇昞・尹焞・楊時・羅從彦・李侗、計十人。

③「道学三」（『宋史』卷四二九・列伝一八八）：朱熹・張栻、計二人。

④「道学四」（『宋史』卷四三〇・列伝一八九）：「朱氏門人」として、黄榦・李燾・張洽・陳淳・李子方・黄瑗、計六人。

次に、対照上の都合により、『宋史』以前とそれ以降に編纂された歴代の正史の中から、ある一つの標題でこの時代の諸儒を一巻ないし数巻に総合的にまとめた列伝だけを、下記のように列挙する。但し、『史記』卷七十四「孟子・荀卿列伝」・『漢書』卷五十六「董仲舒伝」等のような、いわば儒者の氏名を以てその巻の題名とした列伝については、ここで表記しないことにする。

- 1、『史記』（前漢・司馬遷撰）：卷六十七・列伝七……………「仲尼弟子列伝」。
- 2、『漢書』（後漢・班固撰）：卷八十八・列伝五十八……………「儒林伝」。
- 3、『後漢書』（南朝・宋・范曄撰）：卷七十九・列伝六十九……………「儒林列伝」。
- 4、『晋書』（唐・房玄齡等撰）：卷九十一・列伝六十……………「儒林伝」。
- 5、『魏書』（北齊・魏収撰）：卷八十四・列伝七十二……………「儒林伝」。
- 6、『周書』（唐・令狐德等撰）：卷四十五・列伝三十七……………「儒林伝」。
- 7、『南史』（唐・李延寿撰）：卷七十一・列伝六十一……………「儒林伝」。
- 8、『北齊書』（唐・李百葉撰）：卷四十四・列伝三十六……………「儒林伝」。
- 9、『北史』（唐・李延寿撰）：卷八十一～八十二・列伝六十九～七十……………「儒林伝」。
- 10、『梁書』（唐・姚思廉撰）：卷四十八・列伝四十二……………「儒林伝」。
- 11、『陳書』（唐・姚思廉撰）：卷三十三・列伝二十七……………「儒林伝」。
- 12、『隋書』（唐・魏徵等撰）：卷七十五・列伝四十……………「儒林伝」。
- 13、『旧唐書』（後晋・劉等撰）：卷一八九・列伝一三九……………「儒学伝」
- 14、『新唐書』（宋・歐陽修等撰）：卷一九八～二〇〇・列伝一二三～一二五「儒学伝」。
卷四二七～四三〇・列伝一八六～一八九…「道学伝」。
- ※ 『宋史』（元・脱脱等撰）：{
卷四三一～四三八・列伝一九〇～一九七…「儒林伝」。
- 15、『元史』（明・宋濂等撰）：卷一八九～一九〇・列伝七十六～七十七……………「儒学伝」。
- 16、『明史』（清・張廷玉等撰）：卷二八二～二八四・列伝一七〇～一七二…「儒林伝」。

以上の列挙から、『宋史』の編纂者は、『漢書』以来慣用されてきた「儒林伝」や『旧唐書』・『新唐書』に用いられた「儒学伝」との類いの題名を以て、宋代の諸儒の列伝を一括して表記するのではなく、「道学伝」を新しく設け、しかも極めて意識的にそれを「儒林伝」の先に置いたのであると考えられる。これについて、方東美氏は「この新しい呼称（「道学伝」）は、（中略）恰も宋儒が中国哲学の発展——特に儒家哲学の発展——において非常に大きな権威を獲得し、両宋の諸子が孔・孟の真の伝授を受け、そして學術の正統の地位を継承したかのように用いられているようである。（中略）「道学伝」の成立は、まるで社会全体が彼らの学説の権威を公認していたことを彷彿させ、そして「道学家」たちの言行から見ても、彼らの意識の根底にはおそらくあのような自己肯定の考え方を有していたのであろう」⁽⁸³⁾と述べた後、「これは、一般人の見解のみならず、彼らが自分の學術の達成度に対して行った自己評価でもある」⁽⁸⁴⁾と締め括った。前者の所論については筆者も同意見であるが、後者の指摘に関しては賛同しかねる。なぜならば、「道学伝」という題名に限っていうならば、これは、勅撰の修史事業を担った史官によって命名され、尚且つ欽命の認可を得たものと見做されるべきであり、決して「一般人」が名付けたものではないからである。

上述の内容とも関連して、「道学伝」とは別に設けられた「儒林伝」から、いま一つの興味深い事実を見いだすことができる。それは、朱熹の論敵たる陸九淵（一一三九～一一九一）が「道学伝」においてでなく、「儒林伝」（『宋史』卷四三四・列伝一九三）に収められたということである。このように、「道学伝」とは、単なる『宋史』の一つの題名に止まるのではなく、その中には、宋代の「道学」・「聖学」に対する元王朝の評価・承認の意も込められていると見るべきである。

（二）『聖学心法』における「列聖相伝」

明の成祖（在位期間は、一四〇三～一四二四、計二十二年間）が親撰し、永楽七年（一四〇九）に刊行された『聖学心法』は、「四書」・「五経」をはじめとし、従来の儒書・史書や歴代の著名な学者・政治家等の言説を箇条的に収録し、「君道」・「父道」・「子道」・「臣道」の四巻から成る⁽⁸⁵⁾。同書の序文には、次のように記されている。

朕常に言を立て、以て子孫を訓めんと欲す。顧みるに、聞く所は六経・聖賢の道を越えず、是れを捨つれば、以て教と為す無く、尚何を言う哉。故に幾務の隙に、古聖賢の嘉言を采り、編輯して書を為す。これを名づけて聖学心法と曰う。以為らく、上智は、則ち生まれてこれを知る。其の次は、則ち必ず学び、而る後に能う。これを学ぶの至りとなれば、以て聖人と為すべきなり。学びて聖人に至らざれば、これを学と謂うに足らず。⁽⁸⁶⁾

また、同書の初巻に置かれた「君道」について説く部分が全書の九十パーセント強を占めていることから明らかなように、成祖が『聖学心法』を撰した意図は、帝王家の子々孫々に対して、天下に君たる者が如何に心を修めるべきかを説くことにあった。その意味で、同書は、いわば帝王学の伝授を主眼とする書物であるといっても過言ではなからう。『聖学心法』巻一「君道」の「学問」章の末尾において、成祖は次のように自らの見解を開示している。

古は、列聖相伝う。言、一に非ずと雖も、而して理未だ嘗て同ぜざるなし。堯・舜・禹の授受、曰わく、允に厥の中を執れ、曰わく、惟れ精惟れ一、と。此れ万世帝王の心法なり。湯の中を民に建て、武王の皇其の極有るを建て、孔子の一以てこれを貫き、子思の中和を言い、孟子の仁義を言うが若きは、又豈に精一執中の旨に外ぎんや。下は濂・洛・関・閩の諸子に逮びて、皆道学を倡明し、而して夫れ性命道德の原を究め、隙を探り蘊を抉り、以て不伝の緒を千載の下に続くも、亦先聖の心法を明かすに非ざる莫し。荀・楊・賈・董・韓・歐陽の諸儒が若きに至りては、其の経を析き理を弁じ、言を立て論を著し、名教に裨け有る者にして、悉く其の要語を取り、類して之れを集めせしむ。君師の位に居する者、当に上は列聖の伝うる所を承り、下は諸儒の論を取り、以てこれを暢明すべし。其の精微を研極し、而して一理に融会するに、まずこれ躬行を心得、而して修身に本づき、然る後に之れを家に、国に、天下に推せば、治平の效、二帝三王の盛んなるに臻るべきなり。⁽⁸⁷⁾

ここには極めて重要な論点が示されているので、以下、それを箇条式で整理する。

①天下に君臨する者としての心得について、『尚書』・「大禹謨」に「人心惟れ危く、道

心惟れ微、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執る」とある一文に示された「精一執中」という純一無雜・過不及なきことをその心の修養・保持における永遠不変の最高教示と奉ずべしと開示されていること、

- ②こうした「万世帝王の心法」を伝えた「列聖」の系統について、ここでは堯・舜・禹・湯・周の武王・孔子・子思・孟子という儒学の古聖人から、濂（周敦頤）・洛（程顥・程頤）・閔（張載）・閩（朱熹）という宋の「道学」の諸子へと明示されていること、
- ③前述の「列聖相伝」の次元に臻らないと雖も、往古以来の帝王学の伝承に多大な裨益を与えたとされる歴代の諸儒について、荀（荀子）・楊（楊雄）・賈（賈誼）・董（董仲舒）・韓（韓愈）・歐陽（歐陽修）等が提示されていること、

以上の三点がそれである。周知の通り、中国儒学史では、「焚書坑儒」が行われた秦代を境目にし、それ以前の儒学が「古儒学」や「原始儒学」、それ以降の儒学が「後世の儒学」と通称されている。こうした区分法に基づいて、前掲の①と②の論点を整合すれば、ここに示された「列聖相伝」の系統から、先秦の「古儒学」に説かれた「万世帝王の心法」の精髓が宋の「道学」によって受け継がれたという主張点が読み取れる。換言すれば、先秦以降の「後世の儒学」に限っていうならば、明の成祖が最も高い評価を与えたのは、依然として宋の「道学」であったといえよう。

次に、「列聖相伝」の系統に組み込まれなかったと雖も、こうした帝王学の伝承に輔成の功をもたらしたとされる諸儒について見てみよう。③において、荀子・楊雄・賈誼・董仲舒・韓愈・歐陽修等が明白に提示されているが、『聖学心法』の収録内容を詳細に整理すると、前掲した六人の以外に、文中子・公孫弘・匡衡・諸葛亮・唐の太宗・魏徵・柳宗元・李徳裕・宋の太宗・司馬光・蘇軾・蘇轍・呂祖謙・李侗・陸九淵等、つまり明代以前の歴代の著名な学者や政治家の言説も収められている。中でも特に注目すべきは、前出の「甲辰詔書」では全く言及せず、『宋史』においてもやや冷遇された陸九淵の学説も収録されたということである。同書巻一「君道」の「学問」章には、

陸子静曰わく、宇宙は便ち吾が心、吾が心は即ち宇宙。千万世の前、聖人出づる有るも、此の心に同じ、此の理に同ずるなり。千万世の後、聖人出づる有るも。此の心に同じ、此の理に同ずるなり。⁽⁸⁸⁾

とあるように、宇宙根源の一理は心であり、聖人と凡人とを問わず、その本有の心は道徳的に同一であり、善であることを述べた陸九淵の説も、帝王の心の修養にとって、助益のある一説として肯定されている。これにより、『聖学心法』において、陸九淵の学説に対する再評価の兆が現れていたといっても差し支えはない。

(三) 王守仁の著作における「聖人の学」・「聖人を学ぶ」・「聖学」

明の王守仁（一四七二～一五二九）は、その正徳十六年（一五二一）に著した「陸象山全集叙」で、次のように述べている。

聖人の学は心学なり。堯・舜・禹の相授受するや、曰わく「人心惟れ危く、道心惟れ微なり。惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」と。此れ心学の源なり。中は、道心の謂なり。道心精一、これを仁と謂う、所謂中なり。孔・孟の学は、惟だ仁を求むる務むるのみ。蓋し、精一の伝なり。而して、当時の弊、固より已にこれを外に求むる者有り、故に子貢疑いを「多く学びて識る」に致し、「博く施し衆を濟う」を以て仁と為す。夫子これに告ぐるに「一貫」を以てし、教うるに「能く近く譬えを取る」を以てす。蓋し、これをして其の心に求めしむるなり。孟氏の時に絃びて、墨氏の仁を言う、や、「頂を摩し踵に放る」に至り、告子の徒に又「仁内義外」の説有り、心学大いに壊たる。孟子義外の説を闢けて曰わく「仁は、人心なり。学問の道他なし、其の放心を求むるのみ」と。又曰わく「仁義礼智は、外より我れを鑠するに非ず、我れ固より之れを有す。思わざるのみ」と。（中略）宋に至り、周（敦頤）・程（頤）二子始めて復び孔・孟の宗を追い尋め、而して「無極にして大極」、「これを定むるに、仁義中正を以てして静を主とする」の説、「動も亦た定まり、静も亦た定まる。内外無く、^{はく}將り迎うる無き」の論有り、精一の旨に庶幾し。これよりして後、象山陸氏有り。其の純粹鮮平は二子に逮ばざるが若しと雖も、而れども簡易直截は真に以て孟氏の伝を接ぐもの有り。其の議論の開闢、時に異なる者有るは、乃ち其の氣質意見の殊なれり。而れども其の学の必ず心に求むるを要ぶれば、則ち一なるのみ。故に、吾れ嘗て断ずるに、陸氏の学は孟氏の学なるを以てせるなり。而して世の議する者、其の嘗て晦翁（朱熹）との異同有りしを以てして、遂に詆りて以て禪と為す。夫れ禪の説は、人倫

を棄て、物理を遺れ、其の掃極を要ぶるに、以て天下国家に為すべからず。苟も陸氏の学にして果してかくの若くんば、乃ち禪たる所以なり。今禪の説と陸氏の説・孟子の説、其の書は具に存す。学者苟も取りて之れを観ずれば、其の是非同異、当に弁説を待たざる者有るべし。⁽⁸⁹⁾

この一文を、前述の『聖学心法』に説かれた「列聖相伝」の内容と比較すれば、以下のような理解が得られる。

①両者とも、古聖人が教示した「精一執中」を心の修養の最高指針と規定するにもかかわらず、明の成祖が説いた「万世帝王の心法」に対して、王守仁が力説する所の「聖人の学」は、彼が考えている人倫社会にとって普遍的な妥当性を有するものとしての「心学」である。これにより、「聖人の学」＝「心学」の修習・受用の一般化を図ろうとする王氏の意図が明白に窺える。

②先秦の古聖人に対する両者の把握がほぼ一致するけれども、こうした古聖人の道を振興し継承した人物に関して、『聖学心法』では、周敦頤・程顥・程頤・張載・朱熹、つまり宋の「道学」の諸子が開示されている。これに対して、王守仁は「陸象山全集叙」で、周敦頤・程頤・陸九淵を提示するのみならず、朱熹以来、陸氏の学問を禪と謗った世論に対して異議を申し立てたのである。王氏のこのような主張から、陸九淵に私淑する一面が見られると共に、宋末以来、朱熹と比べれば、かなり低く取り扱われてきた陸九淵の地位を高めようとする意図も窺える。

『伝習録』（三巻）は、王守仁の門人らが師の言説や書簡を輯録したもので、王氏の学問を知るための根本資料の一つである。同書中巻の「顧東橋に答える書」には「天下の人の心、其の始めは亦聖人に異なることあるに非ず」⁽⁹⁰⁾とある。人間の生れつきの心は聖人のそれと同様に極めてすぐれた倫理的・道徳的本質を具するものであるととえられている点に限っていうならば、王守仁の考え方は、陸九淵の「宇宙は便ち吾が心、吾が心は即ち宇宙。東海、聖人出づる有るも、此の心同じきなり、此の理同じきなり。西海、聖人出づる有るも、此の心同じきなり、此の理同じきなり。南海・北海、聖人出づる有るも、此の心同じきなり、此の理同じきなり。千百世の上より千百世の下に至るまで、聖人出づる有るも、此の心・此の理亦た同じからざる莫きなり」⁽⁹¹⁾といった論述に示された、凡・

聖を問わず、その根源的な心に備わっている理が同一であるという観点に類似している。

ところが、以上のような陸九淵に対する私淑・評価や人間の心の本質的な把握に見られる陸・王の類似点に基づくのみで、直ちにこの両者の学問を同一視することは早計であろう。こうした視点から、陸九淵の「心即理」と朱熹の「性即理」・王守仁の「心即理」との異同を緻密に比較し論証した先行研究には、山下龍二氏の『朱子学と反朱子学——日本における朱子学批判——』（第二章「宋学」の第三節「陸象山と朱子・王陽明」）がある。以下、同氏が王守仁の「心即理」について述べた「（人間の心を本とする主体的）行為においてのみ理が実現する」^{〔92〕}との論述と高橋進氏が『朱熹と王陽明——物と心と理の比較思想論——』で述べた「心の発動が常に理であると解せられる心即理の根柢は、極めて重要な発想であった。それはたんに知と行を統一するための論理ではなく、また単純な凡聖一如を予言する安易な思想でもない。陽明にあっては、行為は常に理の体现でなければならぬ」^{〔93〕}との論述を踏まえながら、王守仁が考えている「聖人を学ぶ」・「聖学」を検討していきたい。『伝習録』上巻には、

学者の聖人を学ぶは、是れ人欲を去りて天理を存するに過ぎざるのみ。（中略）先生（王守仁）又曰わく、吾が輩の功を用うる、只だ日に減ずることを求めて、日に増すことを求めず。一分の人欲を減じ得ば、便ち是れ一分の天理を復し得るなり。何等の軽快脱洒ぞや、何等の簡易ぞや、と。^{〔94〕}

とある。これを、『朱子語類』と『象山全集』に説かれた論点と比較してみよう。『朱子語類』卷十三の「力行」には、

学者須く是れ尽く人欲を革き、尽く天理に復り、方に始めて是れ学なり。（中略）読書須く志有るべし。志立たざれば、便ち衰う。而れども今只だ是れ人欲と天理とを分別し、此れ長ければ、彼れ必ず短く、此れ短ければ彼れ必ず長し。^{〔95〕}

とあり、『象山全集』卷三十六・「年譜」の淳熙十五年（一一八八）の条には、

先生（陸九淵）の学を講ずるや、先ず本心に復りて以て主宰と為さんことを欲す。既に其の本心を得れば、此れより涵養し、日に充ちて月に明らかならしむ。書を読み

古を考うるも、此の理を明らかにし、此の心を尽さんと欲するに過ぎざるのみ。⁽⁹⁶⁾

とあることから明らかなように、言語表現には多少の相違があるものの、人欲の払除・天理への復帰を主張する点において、三者の内容は実質上ほぼ一致している。ここに至って、王守仁が説いた「聖人を学ぶ」・「聖学」の論述には一体どのような特色があらうかという疑問が直ちに想起されよう。以下、朱熹・陸九淵・王守仁、この三氏を取り上げ、彼らが如何に理の知得（知）と行為実践（行）をとらえているかという視点から、この問題の解明を試みよう。『朱子語類』巻九の「知行を論ず」には、

知・行常に相須^{もち}い、目無ければ足行^{ある}かず、足無ければ目見えざるが如し。先後を論ずれば、知を先と為す。輕重を論ずれば、行を重きと為す。⁽⁹⁷⁾

とあり、また、

聖賢の意を以て、聖賢の書を觀じ、天下の理を以て、天下の事を觀ず。人多くは私見を以て自ら去きて理を窮めんとす。只だ是れ你自家の所見、聖賢の心を去りて尚お遠く在り。⁽⁹⁸⁾

とある。そして『象山全集』巻十一・「趙詠道に与う・（二）」には、

学を為すに、講明有り、踐履有る。大学の「致知・格物」、中庸の「博学・審問・謹思・明弁」、孟子の「条理を始むるは智の事」、此れ講明なり。大学の「修身・正心」中庸の「篤く之れを行ふ」、孟子の「条理を終うるは聖の事」、此れ踐履なり。「物に本末有り、事に終始有り、先後なる所を知れば、則ち道に近し」、（中略）未だ嘗て学問思弁せずして、「吾れ唯だ篤く之れを行ふのみ」と曰うは、是れ冥行する者なり。⁽⁹⁹⁾

とある。このように、朱熹も陸九淵も「聖賢」の教説を修習することによって、そこに示された外在的な理法を知得し、然る後にこうした理法に則って行為実践を行っていくという意味での「知先行後」論を唱えている。これに対して、『伝習録』上巻には、

克ち其の蔽を去り、以て其の心体の同然に復る有らしむ。(中略)教うる者は惟だ此れを以て教と為し、学ぶ者は惟だ此れを以て学と為す。⁽¹⁰³⁾

とある。ここにおいて、「聖人」が教を施す目的は、人間をしてその心に覆われている私欲・物欲を除去し、以て天理に純一なる本心へ復帰せしめることにあるとされ、学を為す者は、専ら「聖人」のこのような教示を学ぶべしと明示されている。こうしたことから窺えるように、王守仁は、決して「為学」のことをないがしろにはしていない。

ここに至って、新たな問題が現れてくる。すなわち、王守仁は、なぜ上述した一見相矛盾しているような説を語らなければならなかったのであろうか。『伝習録』上巻には、次のように述べられている。

虚霊不昧、衆理具わりて万事出づ。心外に理なく、心外に事なし。⁽¹⁰⁴⁾

この一文の前半に記された「虚霊不昧、衆理具わりて万事出づ」とある記述を、朱熹の「明德」について「虚霊不昧、以て衆理を具え、万事に應ずる者なり」⁽¹⁰⁵⁾とある注釈と対比すれば分かるように、両者間の主な相違点は、「出づ」と「應ずる」との違いである。しかし、この僅差から、全く異なる立論が生まれることになる。対照上の都合により、上記の一文を「陸象山全集叙」に記された次の一文を合わせて分析することにしよう。

蓋し、王道息みて伯術行われ、功利の徒、外に天理の近似せるを仮り、以て其の私を^を濟し、以て人を欺きて曰わく「天理固より是くの如し」と。知らず、既に其の心無し、而るに尚お何ぞ所謂天理なるもの有らんや。是れよりして後、心と理とを析ちて二と為し、精一の学亡ぶ。世儒の支離なること、外に刑名器数の末を求め、以て其の所謂物理なるものを明らかにせんことを求め、吾が心は即ち物理にして初めより外より仮る無きを知らざるなり。⁽¹⁰⁶⁾

「虚霊不昧、衆理具わりて万事出づ。心外に理なく、心外に事なし」、「吾が心は即ち物理」、「物理は即ち吾が心」といった発言は、いうまでもなく、王守仁がその「心即理」について示した彼独自の見解である。こうした見解に基づいて、彼は、吾が心が事々物々の理にして、事々物々の理が吾が心に他ならず、したがって心を外にして事物の理を求め

ることが本末転倒であると強調している。言い換えれば、王守仁の真の意図は、内なる心の理と外なる物の理、この兩者間に存在するとされる隔りを除去し、以て天理に純一であり、なおかつあらゆる事物の理を包摂する吾が本心への復帰を説かんとすることにあると考えられる。

仕話 船話

本稿のこれまでの論述をまとめると、次のようになる。

まず第一章では、『説文解字』・『字統』・『大漢和辞典』等の漢字解釈書を取り上げ、「聖」の字形と原意とを検討した。そこから、①「聖」という漢字は中国古代の祭祀形態に深く関わって作られた字であること、②「聖」の原意は超人間的な存在たる天の意思や命令を拝受・伝達する者を指すこと、③政治的な「聖天子」や学問道徳的な「聖人」等の用法は共に「聖」の原意から派生してきたものであること、以上の三点を理解することができた。

第二章では、『論語』・『中庸』・『今文尚書』・『孟子』を通じて、儒家が理想的な人格として描いた「聖人」及びそこに示された倫理的・道徳的・教化的な意義を探究し、さらに『老子』との対照を通して、儒家における作為積極なる「聖人の道」と道家における「無為自然」なる「聖人の道」との相違を明白に見いだすことができた。

続いて、第三章では『春秋繁露』・『漢書』に記された「聖人の道」・「先聖の道」・「聖道」等の資料に即しつつ、孔子の教えを国家教学の中心とした漢代儒学を概観した。

そして、第四章では『異部宗輪論』・『安楽集』・『大唐三蔵聖教序』といった仏教論書を取り上げて、そこに示された「聖教」・「聖道」の語には諸義があるにもかかわらず、広義の仏教法を指す用語としての使用が唐代において既に定着していたと分かった。一方、韓愈の仏老排斥と「孔孟の道」こそ「聖人の道」という彼の主張から、後の宋学的な排仏論と宋儒の「聖学」・「聖学」観の成立に対する先駆的な意義を見いだした。

また、第五章では、周敦頤の『通書』から「聖学」という語の初出を見いだした。しかし、周敦頤は儒学と根本的に異なる原理を持つ老荘や仏教に接近して、「聖」になるために最も重要な学の内容を「無欲」と規定している。こうした考え方は後の宋儒が唱える「天理を存し、人欲を去る」という説に継承され、朱子学の道徳論・修養論を基礎づけた。

なお、『近思録』や『朱子語類』を通じて、仏老への異端批判を行いながら展開した宋儒らの「聖学」・「道学」観を探究し、さらに「甲辰詔書」を通して、朱熹が大成した宋学が南宋において国家教学としての地位を獲得するに至った経緯を論じた。

第六章では、『宋史』「道学伝」の編纂意図と明の成祖の『聖学心法』に記された「列聖相伝」の系譜ないしその実質的な内容を検討することによって、朱子学が元・明において儒学の道統を受け継いだ「道学」・「聖学」と位置付けられるようになった軌跡を明らかにした。最後に、王守仁の著作を取り上げ、しかも朱子学の「性即理」と比較しながら、陽明学における「心即理」との「聖学」観を探究した。

以上、漢籍における「聖」の諸相を論述した。周知の通り、「聖」は和漢の哲学や宗教思想の中で極めて重視される概念の一つである。和書における「聖」、たとえば「ひじり」と訓読され、日本の神話伝説と古代の祭祀的統一に密接に関わる「聖」や江戸時代の諸文献に見られる儒学的な「聖学」観等についての考察を今後の研究課題にする。

- 〔1〕 後漢の許慎撰、清の段玉裁注『説文解字注』（上海古籍出版社、一九九一年、第二版）の第十五卷下に「粵在永元、困頓之季（以上、『説文解字』の本文）。漢和帝永元十二年。歳在庚、日上章、在子、曰困頓（以上、段玉裁の注）」（七八二頁）とある。「漢和帝永元十二年」は、恰も紀元一〇〇年に相当する。以下、同書からの引用や参照は書名と頁数だけを記す。
- 〔2〕 白川静著『字統』（平凡社、一九九〇年、再版）冒頭の著者文「字統の編集について」の第四章第三節「文字学の方法」（十三頁）参照。以下、同書からの引用や参照は書名と頁数だけを記す。
- 〔3〕 『説文解字注』、五九二頁。
- 〔4〕 『字統』、四九九頁。
- 〔5〕 前掲書、六～七頁。
- 〔6〕 諸橋轍次・鎌田正・米山寅太郎著『広漢和辞典』、大修館書店、昭和五十七年（一九八二）下巻、三〇四頁。
- 〔7〕 『字統』、四九九頁。
- 〔8〕 『論語』の「雍也篇」に出る。本論文における「四書」（『論語』・『孟子』・『大学』・『中庸』）の漢文は、宋・朱熹撰『四書集注』（台湾・漢京文化事業有限公司、中華民國七十六年〈一九八七〉）に依拠する。但し、句読点の表記には多少の相違がある。
- 〔9〕 『論語』の「述而篇」に出る。
- 〔10〕 『論語』の「泰伯篇」には、下記のような堯・舜・禹に対する孔子の絶賛が記されている。
- ① 「子曰わく、大なるかな、堯の君たることや。巍々として唯だ天を大なりと為す。唯だ堯之れに則る。蕩々として民能く名づくこと無し」。
- ② 「子曰わく、巍々たり、舜・禹の天下を有つや。而も与らず」。
- ③ 「子曰わく、禹、吾れ間然する（非難を加える）こと無し。飲食を菲くして孝を鬼神に致し、衣服を悪くして美を黻冕（祭服の膝の前にたらず皮革製の前だれと冠）に致し、宮室を卑くして力を溝洫（田間の灌漑水路）に尽くす。禹は吾れ

間然すること無し」。

- [11] 『論語』の「述而篇」に「子曰わく、甚だしいかな、吾が衰えることや。久しいかな、吾れ復た夢にても周公を見ざること」とある。
- [12] 『論語』の「述而篇」に、①「子曰わく、述べて作せず、信じて古を好む。竊かに我が老彭に比す」、②「子曰わく、我生まれながらにして之れを知るに非ず、古を好んで敏にして以て之を求むるものなり」と記されている。
- [13] 『論語』の「述而篇」に出る。
- [14] 鍾清漢著『儒家思想と教育』（成文堂、一九九一年）九十九頁と高橋進著『人と思想①老子』（清水書院、昭和六十二年<一九八七>）一五〇頁参照。
- [15] 『中庸』の第三十一章に出る。
- [16] 『中庸』の第三十二章に出る。
- [17] 『中庸』の第二十七章に出る。
- [18] 『尚書』は、『書』・『書経』ともいわれる。その中には「今文」と「古文」とで書かれたものがあるので、前者は『今文尚書』と呼ばれ、後者は『古文尚書』と称せられる。『今文尚書』とは、秦・前漢の学者伏生が、秦の「焚書坑儒」や戦火から免れた前代の『書』を口伝し、その内容が「隸書」という漢代当時の文字、つまり「今文」で記録されたと伝えられる。元来の篇数は、二十八篇であったが、後に「顧命」一篇が「顧命」・「康王之誥」との二篇に区分されたが故に、二十九篇と数えられるようになった。後に、また旧「堯典」が「堯典」・「舜典」に、旧「皋陶謨」が「皋陶謨」・「益稷」に、旧「盤庚」が上・中・下の三篇に分けられたが故に、三十三篇という計算になった。『古文尚書』とは、本来は、孔安国（前漢の儒学者、孔子の第十二代目の末裔と伝えられる）もしくはその後の人が孔子の故居の壁中から得た先秦の「篆字」、つまり「古文」で綴った『書』を指すが、同書は「永嘉の乱」（西晋末期の大乱）の後、散逸してしまった。現存の『尚書』における二十五篇の『古文尚書』は、東晋の学者梅賾の偽作とされ、漢代の『古文尚書』と区分するがために、『偽古文尚書』とも呼ばれる。
- [19] 本論文における『尚書』の漢文は、『十三経注疏1周易・尚書』（台湾・芸文印書館、中華民國六十五年<一九七六>）所収の唐・孔穎達疏『尚書正義』に依拠する。『尚書』の「洪範」の冒頭に「武王勝殷、殺受、以箕子歸、作洪範」（一六七頁）とある。これに基づき、「洪範」を周の武王の時の作とする説もあれば（たとえば、

錢宗武・王灝訳注『尚書』、地球出版社、中華民國八十三年〈一九九四〉、二八一頁)、「洪範」に見られる陰陽家の「五行」説によって、その成立を鄒衍(陰陽五行説を説く戦国時代の思想家)以前、つまり戦国初期と推定する説もある(たとえば、吳瑛註訳『新訳尚書読本』、三民書局、中華民國七十四年〈一九八五〉、七十八頁)。本稿では、後者の説に賛同する。

- [20] 『尚書』の「洪範」に出る。
- [21] 『尚書』の「洪範」に「思曰睿、(中略)睿作聖」とある本文に対する孔穎達の疏。
- [22] 『孟子』の「公孫丑上」に出る。
- [23] 『孟子』の「尽心下」に出る。
- [24] 同前。
- [25] 『孟子』の「大而化之、之謂聖。」とある本文に対する漢・趙岐の註。中国子学名著集成編修委員会編、漢・趙岐註、宋・孫翺疏『孟子註疏』、中国子学名著集成編印基金会、中華民國六十七年〈一九七八〉、九七六頁。
- [26] 梁啓超著『儒家哲学』、台湾・中華書局、中華民國六十九年(一九八〇)、十九頁。ちなみに、同著は、『飲冰室專集』、台湾・中華書局、中華民國六十七年〈一九七八〉、第四冊にも収められている。
- [27] 『老子』の第十九章に出る。本論文における『老子』の漢文は、晋王弼注『老子』、(台湾・中華書局、中華民國七十三年〈一九八四〉)に拠る。
- [28] 『老子』の「絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民孝復慈。」とある本文に対する王弼の注。
- [29] 『老子』の第六十五章に出る。
- [30] 「反智論」という言葉の由来とその一般的な定義について、余英時著『歴史と思想』(台湾・聯経出版事業公司、中華民國八十一年〈一九九二〉)所収の「反智論与中国政治伝統」(氏著『歴史と思想』所収)には、「『反智論』という言葉は、英語のanti-intellectualismの漢訳であり、または『反智識主義』とも訳すことができる。『反智論』は、一種の学説や一つの体系的な理論ではなくして、一種の態度である。このような態度の現れは、文化の各方面にもその痕跡が見られ、必ずしも政治的領域に止まるとは限らない。中国には、『反智論』という言葉自体がないと雖も、『反智』の現象が以前から存在していた。(中略)、一般的に言えば、『反智論』には相関的な二側面がある。一つは、『智性』そのものに対する憎悪と懐疑で

あり、この場合には、『智性』及び『智性』に由来する知識・学問が、人生に有害にして益無し、とされる。(中略)、いま一つは、『智性』を代表する知識人に対して、軽蔑ないし敵視を示す態度である」(一～二頁、訳文は筆者による)とある。

- [31] 前掲書、十一頁参照。これについて、余氏は「ここ(『老子』の第三、十九、六十五章等に記された『反智論』的発言を指す)において、老子は公然として『愚民』を主張している。なぜならば、彼は、人民が十分な知識を有するようになれば、結局、コントロールできなくなるということをよく知っているからである」と述べている。
- [32] 『老子』の第三十三章に出る。
- [33] 『老子』の「知人者智、自知者明。」とある本文に対する王弼の注。
- [34] 大濱皓著『老子の哲学』、十七頁参照、勁草書房、一九八六年、新装版。大濱は、同書において「老子は絶対知を主張する。しかし、相対知を否定するのではない。智と明の段階の相異を示して、智の段階にとどまることをしりぞけているのである。相対知を真知・絶対知と思いこんで、相対知を超えようとしなないことを排斥するのである」と述べている。
- [35] 『老子』の第十八章に出る。
- [36] 『老子』の第二章に出る。
- [37] 『老子』の第三章に出る。
- [38] 『老子』の第八十一章に出る。
- [39] この一文に関する先行研究の読みと解釈として、次の五者が挙げられる。
- ①原富男は「天の道は利して害せず、聖人の道は為^{はどこ}して争わず」と読み、「天の道は、(人を)利するだけで、害しない。聖人の道は、施すだけで、(ひとと)争わない」(氏著『現代語訳老子』、春秋社、一九六九年、一〇一～一〇二頁)と解している。
- ②小川環樹は「天の道は、利して而うして害せず、聖人の道は、為して而うして争わず」と読み、「天の道(やり方)は、利益を与えて害を加えないことであり、聖人の道は、行動して争わないことである」(氏訳注『老子』、中公文庫、昭和六十一年<一九八六>、一四三頁)と解釈している。
- ③大濱皓は「天の道は利して害せず。聖人の道は為して争わず」と読み、「天の道は万物を生成し保育するものだから、万物に利をあたえるが、害はしない。聖人

の道は種々のことをするけれども、自然に任せるから、争乱のおこることはない」
(氏著、前掲『老子の哲学』、四十七～四十八頁)と解している。

④高橋進氏は「天の道は利して害^をわず。聖人の道は為して争わず」と読み、「天の道(働き)は人を利することによって、人を害しない。聖人の道(徳)は為すところがあって、しかも人と争わない」(氏著、前掲『人と思想①老子』、一八四～一八五頁)と解釈している。

⑤余培林の「天道は無私であり、万物に対して利があって、害はない。聖人はよく天道を体得したが故に、その行う道は、施すのであって、人と争わない」(氏註訳『新訳老子読本』、三民書局、中華民國七十六年<一九八七>、一一九頁)とある語訳から、彼の読みと解釈は原富男氏のと同一ことが分かる。

[40] 「順天之利、不相傷也」に対する王弼の注。

[41] 「黄」とは、黄帝(中国上古の伝説上における功德兼備、為さずして国が治まると伝えられる理想的な治者)をいい、「老」とは老子をいう。したがって、思想の本質からいえば、「黄老思想」とは、すなわち道家が主張するところの「為さずして治まる」という思想を指す。陶徳民著『兩漢魏晉之道家思想』、文津出版社、中華民國七十九年(一九八〇)、一四二～一四三頁参照。

[42] 黄朴民著『董仲舒与新儒学』、文津出版社、中華民國八十一年(一九九二)、三十九頁参照。

[43] 中国子学名著集成編修委員会編修『春秋繁露・新序(合刊本)』、中国子学名著集成編印基金会、中華民國六十七年<一九七八>、二七五頁。

[44] 前掲書、三一三頁。

[45] 北京・中華書局、『漢書』、一九六二年、八・伝〔2〕、二五二三頁。

[46] 前掲書、九・伝〔3〕、二六二〇頁。

[47] 前掲書、九・伝〔3〕、二七五一頁。

[48] 『大正新修大藏經』、大正一切経刊行会、昭和二年<一九二七>、第四十九卷「史伝部一」、十五頁。

[49] 前掲書、十六頁。

[50] 『大正新修大藏經』、大正一切経刊行会、昭和三年<一九二八>、第四十七卷「諸宗部四」、十三頁。

[51] 『大正新修大藏經』、大正一切経刊行会、昭和二年<一九二七>、第五十二卷「史

- 伝部四」、二五八頁。
- [52] 葉百豊編著『韓昌黎文彙評』、正中書局、中華民國七十九年<一九九〇>、三頁。
- [53] 前掲書、三〇二~三〇三頁。
- [54] 前掲書、二十八頁。
- [55] 馮芝生・容肇祖等編『中国哲学史資料選輯〔宋元明之部〕』、九思出版有限公司、
中華民國六十七年<一九七八>、六十四頁。
- [56] 前掲書、七十二頁。
- [57] 前掲書、六十八頁。
- [58] 『老子』の第五十七章に出る。
- [59] 『論語』の「為政篇」に出る。
- [60] 馮芝生・容肇祖等編、前掲書、七十三頁。
- [61] 朱子学大系第九卷『近思録』（明德出版社、昭和四十九年<一九七四>）の「解説」
の著者山崎道夫は「『近思録』は、（中略）朱・呂二子の共編に係るものであるが、
朱子が編纂の主力となり呂子がこれに参与したものであることは、呂子の後序に、
『祖謙竊に嘗て次緝の意を與り聞く』とあることによっても知る事ができる」
（七頁）と指摘している。
- [62] 楊家駱主編・増補中国思想名著第三十三冊『近思録集解・北溪字義』、世界書局、
中華民國六十四年<一九七五>、三二五~三二六頁。漢文の書き下しについては、
前掲の朱子学大系第九卷『近思録』に負う所が多い。以下、「大系」と示されている
のは朱子学大系第九卷『近思録』の頁数である。「大系」、二七五頁。
- [63] 前掲書、三三六~三三七頁。「大系」、二八三頁。
- [64] 前掲書、三四四頁。「大系」、二八八頁。
- [65] 前掲『大正新修大蔵経』、第五十二卷「史伝部四」、六三九頁。ちなみに、石峻・
楼宇烈等編『中国仏教思想資料選編』第三卷・第三冊（北京・中華書局、一九八九
年）にも『護法論』の原文と張商英の略歴が収められている。
- [66] 宋・黎靖徳編『朱子語類』、文津出版社、中華民國七十五年（一九八六）、第八卷、
三〇四〇頁。
- [67] 前掲書、第八卷、三〇三九頁。
- [68] 前掲書、第一卷、一三五頁。
- [69] 前掲書、第七卷、二八四六頁。

- [70] 前掲書、第一卷、一三三頁。
- [71] 前掲書、第一卷、二〇七頁。
- [72] 前掲書、第七卷、二六二九頁。
- [73] 前掲書、第七卷、二七九四頁。
- [74] 元・脱脱撰『宋史』、北京・中華書局、一九六二年、三十六・伝〔十二〕、一二七六七頁。
- [75] 朱熹生前の境遇に関する叙述は、前掲の『宋史』・「道学三」を拠り所として、更に陳正夫・何植靖共著『朱熹評伝』（江西人民出版社、一九八四年）の第一章「朱熹の時代、生平和著述」（陳正夫執筆）、安岡正篤著「朱子小伝－朱子の生涯と学問経綸－」（朱子学大系第一卷『朱子学入門』所収、明德出版社、一九七四年）、島田虔次著『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九八九年）の第二章「宋学の完成・朱子学」を参考した。
- [76] 前掲『朱子語類』、第七卷、二六七五頁。
- [77] 前掲書、第七卷、二六七一頁。
- [78] 前掲『宋史』、三十六・伝〔十二〕、一二七六八頁。
- [79] 前掲書、三・紀〔三〕、八二一頁。
- [80] 李弘祺著『宋代官学教育与科举』、聯経出版事業公司、中華民國八十三年（一九九四）、二十六頁参照。
- [81] 増井経夫著『中国の歴史書』、刀水書房、一九九二年、一六四頁参照。
- [82] この点について、方東美は『新儒家哲学十八講』（黎明文化事業公司、中華民國七十四年<一九八五>）・第一講「緒論－泛談学者对中国伝統學術精神应有的体認－」・第一節「宋儒之自居正統与排斥異端」で既に言及した。以下の論述は、同氏の見解に負う所が多い。
- [83] 前掲書、一～二頁。
- [84] 前掲書、二頁。
- [85] 明の成祖が親撰した『聖学心法』は、「君道（総）」・「君道（上）」・「君道（中）」・「君道（下）」・「父道」・「子道」・「臣道」という七巻の構成になっているが、成祖自身の序文に「分けて四巻と為す。君道・父道・子道・臣道を以て其の綱を掲ぐ」（中国子学名著集成編修委員会編修『聖学心法』、中国子学名著集成編印基金会、中華民國六十七年<一九七八>、六頁）とあるように、本来は四巻から成

る。

- [86] 前掲書、五～六頁。
- [87] 前掲書、二四七～二四八頁。
- [88] 前掲書、二三八頁。ちなみに、小異はあるが、この一文が、『象山全集』卷三十六の「年譜」の紹興二十一年（一一五一）の条に見える。
- [89] 陽明学大系第四卷『陸象山（上）』、明德出版社、一九七三年）、六十一～六十二頁。
- [90] 陽明学大系第二卷『王陽明（上）』、明德出版社、一九七二年、一八三頁。
- [91] 陽明学大系第四卷『陸象山（上）』、二二六頁。
- [92] 山下龍二著『朱子学と反朱子学—日本における朱子学批判—』、研文社、平成三年（一九九一）、一三四頁。
- [93] 高橋進著『朱熹と王陽明—物と心と理の比較思想論—』、国書刊行会、昭和五十四年（一九七九）、一七一頁。
- [94] 陽明学大系第四卷『陸象山（上）』、一二〇～一二一頁。
- [95] 前掲『朱子語類』、第一卷、二二五頁。
- [96] 陽明学大系第四卷『陸象山（上）』、二四五頁。
- [97] 前掲『朱子語類』、第一卷、一四八頁。
- [98] 前掲書、一五九頁。
- [99] 陽明学大系第四卷『陸象山（上）』、一〇六頁。
- [100] 陽明学大系第二卷『王陽明（上）』、七十頁。
- [101] 前掲書、一二〇～一二一頁。
- [102] 前掲書、七十三頁。
- [103] 前掲書、一八三頁。
- [104] 前掲書、七十五頁。
- [105] 朱熹『四書集注』・「大学章句」に出る。
- [106] 陽明学大系第四卷『陸象山（上）』、六十一～六十二頁。

学術論文出版原稿募集要項

一. 論文名称：淡江日本論叢（第九輯）

二. 出版形式：年刊

三. 発行者：淡江大学日本研究所・日本語文学系

住所：台北県淡水鎮英専路151号

電話：(02) 2621-5656 (内線2341)

Fax：(02) 2620-9915

発行代表人：劉長輝

四. 論文審査委員：3名

五. 編集委員：毎年系主任の任命により人選を行う。

六. 原稿募集要項

1. 本学報は年刊とし、年一期、三月末に発行するものとする。
2. 本学報は日本に関する政治・経済・社会・文学・語学・文化・教育・哲学・歴史などを含むいわゆる「日本研究」を対象とした論文を掲載するものである。
3. 本論文の使用文字は原則的に日本語を使い、中国語で書かれたものでもかまわない。
4. 投稿原稿は原則的には2万字～3万字とするが、4万字～5万字のような長いものも、紙幅や投稿状態によって登載する。
5. 投稿の学術論文には300字～400字の論文摘要を付記し、キーワードをつける。
6. 投稿原稿については、編集委員が学内で一時審査を行い、必要に応じて学外の斯界の専門家に審査を依頼する場合もある。
7. 本学報は原則的に編集委員がその論文の内容あるいは文字の使用について、添削あるいは修正権を有するものとする。もし筆者が修正を拒否する場合はあらかじめ編集委員にその旨を通報する。
8. 本学報に登載された学術論文を他の学術論文集に再発表する場合は、一応本編集委員会の同意を得ることを原則とする。
9. 本学報に登載された原稿は当分原稿料を支払わない。出版後、オリジナルの論文集三冊及び抜き刷り10冊を筆者に贈呈する、現時点においては経費が皆無であるので、審査費用・印刷費用・抜き刷り費用としてNT\$2,000を納入してもらう。

七. 登載論文形式：

1. 書式設定：

用紙サイズ：A4(横サイズ210mm、縦サイズ297mm)

2. 文字数：40*30（一行の文字数：40字、一頁の行数：30行）

3. 縦横形式：横書

4. 文字サイズ：11ポイント（コンピューターの場合）、あるいは10.5ポイント（ワープロの場合）、なるべくワープロを使わないでください。

5. 上部余白：30mm

下部余白：30mm

左側余白：20mm

右側余白：20mm

6. 印刷文字種：MS 明朝 体

7. 論文の書式：

テーマ：(センタリング、字を倍角、あるいは16ポイントの太字にする)

筆者名：第二行に、2行にして右端に寄せる。例：

淡江大学教授 (副教授・講師)

氏名

論文摘要 (300~400 字程度) とキーワードを本文とは別に付ける。

(用語は日本語あるいは中国語で)

8. 頁番号は A4 用紙下方の中央に入れる。但し数字の両側の横線は不要。例：21

八. 応募及び出版期日：

1. 論文を掲載する先生には、1 月 26 日までに日本語文学系の助手「潘麗玲」に、論文提出希望者の氏名、テーマ、論文字数をファックス或いは口頭で連絡してもらう。
2. 論文原稿提出締め切り日：2000 年 2 月 26 日とする。
3. 提出先：日本語文学系助手「潘麗玲」。
4. 出版期日：2000 年の 3 月末日。