

Title	程子と佛教
Sub Title	
Author	常盤, 大定(Tokiwa, Daijo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1928
Jtitle	哲學 No.4 (1928. 8) ,p.1- 75
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000004-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000004-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 程子と佛教

常盤 大定

## 第一、緒言

佛教の儒教に及ぼせる影響は、可なりに言ひ古された問題であるが、未だ精細に之を論じた人が無い。予は嘗て之を「哲學雜誌」の上に於て論じた事があつたが、今此論文に於て、當時の所説と成るべく筆致を異にして、兩程と佛教との關係を論じて見たいと思ふ。蓋し、對照の著しい兩程を十分に取扱へば、その大體が、前の周、張にも、後の朱、陸にもあてはめ得るから、儒佛の交渉の一般が、これにて推察出来るのである。この問題を提出するに當り、如何に其交渉が密接であつたかの例證を、豫じめ示すことが、大方の注意と興味とを喚起するに於て、有効と思ふ。それは、また佛教者の取扱が、餘りに佛教に傾き過ぎるといふ批評をも避け、學者として、公平な

態度を取つて居るといふ諒解をも得られる事にならうと信ずるのである。

### 楊龜山と菴摩羅識

程門四子中の第一位にある楊龜山の「全書」卷十三の中に、次の様な一節がある。  
惜しい事には、その因縁が記されてない。

●通●總老言、經中說●十●識。 第八●菴摩羅識、唐言白淨無垢。 第九●阿頼耶識、唐言善惡種子。 白淨無垢、即孟子之言性善是也。 言性善、可謂揆其本。 言善惡混、乃是於善惡已萌處看。 荆公蓋不知此。

一見して、直に佛教教理が、儒教哲學に用ひられて居ることを知らしめる。然るに、この記事は、佛教教理に通ぜざる人の筆を経た爲に、重要なる點に於て誤を混じて居るから、先づこれを訂正して、然る後にその意義を發揮しやうと思ふ。初の「通總老言」は、必ず「總老通言」で無ければならぬ。●通●の一字の位置によつて、主客が顛倒する。この文言の通りにすれば、總老の説を、龜山が通じた事になる。それは事實に遇はぬ。龜山の説を、總老が通じたのである。「十識」は、「九識」の誤である。十識を

説く教義もあるけれども、それはこの教義に合はぬ。こゝは九識説の佛教に基  
づいて居るのである。「第八菴摩羅識」は「第九菴摩羅識」の誤である。「第九阿頼耶識」  
は「第八阿頼耶識」の誤である。四つの誤であるけれども、いづれも重要な根本的な  
ものばかりであるから、先づ之を訂正して置かねば、重々の誤を來す事になる。

さて、總老とは、何人であるか。そは周濂溪と交り厚かりし廬山東林寺の常總禪  
師の事で、また楊龜山の友でもあつた。常總は元祐六年(西曆一〇九〇)年六十七にして  
寂し、その時龜山は年四十六であつた。周濂溪が、年五十七にして、熙寧六年(西曆一  
〇七三)に逝去せる時に、常總の年は四十五であつた。一人の常總が、祖父の周と道孫の  
楊とに友たりし事に於て、年代上、何等の矛盾が無い。さてこの常總は、黃龍宗の祖  
慧南の法子、祖心なるものと、法の兄弟であつた。元豐二年(西曆一〇七九)勅によつて、晋  
の慧遠以來の名刹たる東林律寺を、改めて禪寺と爲せる時、南昌の守たりし學士王  
韶、名ある禪師を物色して、祖心を得、これを延いて東林禪寺を督せしめんとした。  
祖心は之を辭し、道友常總を擧げて、己に代らしめんとせしに、常總之を聞いて、夜遁  
れた。王韶必ず之を得んとして、大に搜索に努めたので、己むを得ずして、命に應じ、

東林寺に出で、こゝに住する事十二年に及んだ。斯の如き名利を脱せる禪師であるから、住寺六年の後には、廢殘の東林を再興して、厦屋の金壁、雲煙に照耀し、風を聞きて集り至る徒衆、踵を接し、叢林の盛なること、近古未だ有らざる狀況を呈した。

蘇東坡の有名なる投機偈、溪聲便是廣長舌、山色豈非清淨身、夜來八萬四千偈、他日如何舉示人」といふのは、實にこの常總禪師に呈したものであつた。斯くの如く、常總を中心として、儒教哲學者には、周濂溪あり、楊龜山あり、文學者には蘇東坡あり、また政治家の歐陽修も、親交を重ねたのであつた。以て、常總の解行を兼ねた、特に修禪に秀でた事をトすべきである。この禪師によりて、是等の學者、文士、政客が、如何に啓發せられたが、推察し得らるゝ。

「佛法金湯篇」といふ書中、西山讀書記を引證して、龜山と常總との間に行はれた、次の問答を載せてある。

龜山問ふ、孟子の性善は是なりや。師いふ、是。龜山また問ふ、何を以てか善。師いふ、本然の性、惡と對せず。

龜山の善は、惡に對するものであり、常總の善は善惡を超えた善である。この問

答は、簡單であるけれども、佛教哲學が、儒教の思想を鍛鍊するに、力ありしを示すものである。後に朱子は、この問答を批評して、總老の此語却つて是なりと言つて居る。朱子の佛教に對する反情は、著しいものである。思想界を風靡しつゝある佛教の間に立つて、儒教の位置を確立せんが爲には、反情の有無如何に關らず、先づ佛教を出来るだけ打破せねばならぬといふ事情もあつたと思ふが、朱子の排佛言論には、思想そのものよりも、非難の爲の非難としか思はれない言論がある。その朱子ですら、却つて是なりとして、常總に黨し、自家の祖たる龜山に不滿の意を表した程であるから、常總の「性」に對する見地の高い事が分る。前に引證した、全書卷十三の一節は、必ずや此時に於ける常總の説明であつたに相違ない。性善に對する解釋が、符節を合する如くである。果して、常總の龜山に對する説明であつたとすれば、勿論、總老通言で無ければならぬ。龜山が總老を通ずるにては、主客が顛倒して、全く意味を爲さぬのである。

菴摩羅識と性善説

斯る準備をして後に、彼の一節の説明に移る。

九識といふのは、眼耳鼻舌身の前五識(感覺)に、第六意識 *Mano-vijñāna* と、第七末那識 *Manas* と、第八阿頼耶識 *Ālaya-vijñāna* と、第九菴摩羅識 *Amala-vijñāna* とを加ふるをいふのである。唯識佛教の一派の説く所である。

唯識佛教程に、多説多岐なるは無い。或は阿頼耶識を以て終局とするもあり。或はその上に別に菴摩羅識をいふもあり、如來藏をいふもあり。更に菴摩羅識を以て、阿頼耶識の別名にして、唯その淨化せられたのに過ぎぬといふもある。

その外、細かくいふ時は枚擧に堪へぬから、今は唯その大概を擧ぐるのみに止める。さて、第六意識といふは、經驗的の意識で、感覺を統一する機關でもあり、推理作用(比量)を爲す中樞でもあり、我法二執(業)を起す作用でもあり、頗る強いはたらきを有し、人を死活せしむるものであるが、もとゞ悟證を要求する佛教では、これを以て精神の主體と爲さずして、その根柢として、末那識、阿頼耶識を設定する。そは意

識の作用のない時でも、人が淨化せられぬのは、意識以上に何ものか無ければならぬといふ所から、我執の根本としての自我意識を、識域以上に設定する。これを末那識といふのである。自我意識は、自我ならざるものを豫想するから、對立觀念あらしむる基點である。これは先天的に、人を驅つて對立の世界に彷徨せしむるので、迷執の出發點である。さて末那識が自我と認むるものは、何であるかといへば、更にその奥に横はる永遠の主觀たる阿賴耶識である。これは永遠の主觀であるから、決して客觀化せらるべきものでない。その永遠の主觀の、客觀化せるものが、「自我」を名けられる。「自我」は、客觀せられ固定せられたものであるから、永遠の主觀そのもので無い。阿賴耶識と自我とは、その性質が異なる。更にまたこの自我に對する、自我ならざるものとは、何であるかといへば、阿賴耶識に外ならぬ。阿賴耶識は、前の七識のよつて起滅すべき基礎で、前の七識は、阿賴耶識の起せる波瀾に外ならぬ。永遠の主觀たる阿賴耶識は、流れて止まぬ力の總合であつて、この力の種々相が、前の七識となり、また之に對する外界とあらはれるのである。

斯の如くに、萬有を阿賴耶識の一原に還元するのが、唯識思想の大要である。



斯の如くであるから、一切の根原たる阿頼耶識は、之を淨むるにあらずんば、畢竟輪廻の主體に過ぎぬ。佛教の終局は、之を淨化する問題に集中する。それには、先づ對立觀念の基本たる末那識を對治せねばならぬ。即ち、自我意識がすべての迷執の根原たるを悟つて、無我觀によつて、之を淨化するのである。自我意識がなくなると、第六意識も淨化するから、隨つて阿頼耶識も淨化する。すべての識が淨化する時は、ありのままの世界を、あるがまゝに觀照する事となる。こゝには對立がないから、あるがまゝの世界とは、一如の世界である。一如の世界を、菴摩羅識といふのである。八識は染まれるもの、誤まれるもの、常なきものであるが、菴摩羅識は、淨きもの、眞なるもの、常なるものである。阿頼耶識の世界には、染淨あり、善惡あるが、菴摩羅識の世界には、染淨が無い、善惡が無い。かゝる染淨善惡以上のものたる、菴摩羅識を第九識と名ける。第九識なるものは、八識以上にあつて、染淨善惡を去つた、純善眞常のものと考へられ來つた。然るに、斯く考ふるは、之を概念化せるもので、畢竟抽象的存在となり、佛教以外の思想となるのである。之が爲に、天台哲學にては、斯の如きを但九識といつて排斥し、具體的事實としては、前八識を内容

とするもので無ければならぬとて、これを具諸識の第九識と見た。

順序が顛倒したが、阿頼耶は「藏」の義であつて、善惡の種子の保存所であるから、或は一切種子識とも名けられる。菴摩羅は「無垢」の義で、そこには一切の染分が取り去られて居るから、白淨識と名けられるのである。

斯の如く唯識説の一般を知つて後に、彼一節に對すれば、刃を迎へて之を會得する事が出来やう。孟子の性善は、阿頼耶識の位置にあつて言つたので無く、菴摩羅識の境地に立つて言つたのである。善といふけれども、惡に對するもので無い。對立の世界を離れて、一如の世界に於て言へる善である。孟子の性善説こそ、深く人性の根本に探り至れるものである。これを、儒教哲學の根本原理とせねばならぬといふのが、總老の性善説に對する救釋である。これは、儒教の性説を、哲學的に深めたもので、儒家は斯る救釋によつて、如何に得る所あつたか分らぬ。

### 王安石の原性

總老は猶語を繼いで、王荊公が善惡の混ざる上に於て、即ち善惡の既に對立せる

阿頼耶識の立場から、孟子の性善説を見て居るのは、この菴摩羅識の立場を知らぬ爲であると批評した。是に於て、王安石の性説に對する思想を、一瞥せねばならぬ事となる。

王安石は、その「原性」に於て、韓孟荀楊の四子を評して、韓退之に對しては、「性は五常の太極なりといへるは、然るべからず、五常は性といふべきで無い、既に五常といふ時は、情に墮して居る」と評して居る。孟荀の二子に對しては、「その性善といひ、性悪といふは、然るべからず、性は情を生じ、情あつて後に善惡形はる。性は、善惡を以て言ふべきで無い」と評して居る。總老が、王荆公の孟子性善説の批評を以て、善惡の混ぜる上について見て居るから、到つたもので無い。性善説の根本義を探らぬものである」と評したのは、この所を言つたのである。當時の儒家は、恐くは王安石の孟子評について、その可否を判ずる事が出来なだらう。また如何にして性善説の長所を發揮すべきかを知らなだらう。これに對して、總老の救釋は、大なる指導となつたに相違ない。王安石は、更に楊子に對して、似たり、されど猶未だ習を以て性といふを出でず」と評し、而して後、韓孟荀の三子を總評して、「その言ふ所は、皆所

謂情であり、習である。性では無い。善悪は情の成名に外ならずと言つて居る。

王安石の性説は、其見地が高い。常總と同一轍に出で、居る。その極地は、また常總と同じく、善悪以上、善悪未萌の根本に突入したと思はれる。常總の不可といふのは、王安石自身の性説で無い。その孟子の性善説の批評が悪い。これでは孟子の精神を發揮するを得ぬといふのである。

### 韓退之の原性

事の序を以て、こゝに韓子の「原性」に就いて、之を概述し、儒家の性説が、宋儒に至つて、如何に深度を増せしかを知るべき指針に供する。韓子いふ、性は生と俱に生じ、情は物に接して生ず。性の品に三あり、その性たる所以のものは五。情の品に三あり、その情たる所のもの七。何ぞや。曰く、性の品に、上中下あり。上なるものは善のみ。中なるものは、導いて上下すべし。下なるものは悪のみ。その性たる所以のもの五。曰く仁、曰く禮、曰く信、曰く義、曰く智。上なるもの、五に於けるや、一に主として、四に行ふ。中なるもの、五に於けるや、一少しくあらざれば、少しく反

し、その四に於けるや混ず。下なるもの、五に於けるや、一に反して四に悖る。性の情に於ける、その品に視らふ。情の品に、上中下の三あり、その情たる所以のもの。七。曰く喜、曰く怒、曰く哀、曰く懼、曰く愛、曰く惡、曰く欲。上なるもの、七に於けるや、動いて其中に處る。中なるもの、七に於けるや、甚なるあり、亡するあり、然れどもその中に合せんを求むるものなり。下なるもの、七に於けるや、亡と甚と直情にして行ふものなり。情の性に於ける、その品に視らふ。

韓子の文は、實に天下の絶品である。之を讀むもの、その巧妙なる修辭に感嘆の聲を擧げぬはあるまい。然し退いてその思想を考ふる時は、これと押へ得る所がなく、實に呆然とする。性なるものは、生れると同時に存して、その内容が、仁禮信義智であるといふ。生れると俱に生ずるものならば、形而下のものである。仁義禮智信は、先づ向上的性能とでもいふべきであらう。五つを數へるから、初から差別性を帯びて居る。而もこの向上的性能を内容とする性に、五性の關係上から、上中下の三品ありといふ。上中下は、善中惡の謂である。中は、上り又は下る可能性を有するが、上と下とは、先天的に善と惡とに運命づけられて居るから、移る事が出來

ぬ。而して善惡の意義は、善とは、五性の中に於て、一性に統一せられ、主なる一性に他の四性が從屬して、その間に矛盾や乖離が生ぜぬを謂ひ、惡とは、一性に反するが爲に、四性が矛盾乖離し、五性が何等のまとまりも爲さぬをいふのである。中なるものは、一性の不完全なるが爲に、他の四性が混亂するものである。さてまた情とは、外物に接して發動するもので、その内容は喜怒哀懼愛惡樂の七情であり、七情の關係から、上中下の三品を生ずる。上品とは、七情の發動の中庸を得るをいひ、中品とは、七情中に過不足はあるが、中庸に合せんを求むる向上的傾向あるをいひ、下品とは、七情に過不足あるまゝで、何等の向上的傾向なくて、そのまゝに發動するものである。

以上は、韓子の性情觀である。情は初より形而下のもので、吾人の經驗的な心の上に、常に自覺しつゝある所であるから、分り易い。たゞ七情が、如何にして中庸的發動を爲し得るか、又如何にして過不足を去らんとする、向上的傾向を生ずるかの基礎原理が分らぬけれども、人によつて、七情の齊平なるもあり、七情の不平均なるもあり、七情をそのまゝに露出するものもあるから、情に關する意見に於ては、大な

る問題は起らぬが、性についての意見に至つては、實に不明瞭を極むる。第一向上的性能といふべきものに、五類のあるのが分らぬ。それは善いとして、この五性の關係から、惡品が出て來る理由が分らぬ。善品の生ずる理由は、考へられる。仁か義か又は禮があつたら、五性の間に、一を中心とする統一が行はれる事があり得られやう。然し一に反して、四に悖るといふ不都合なことが、どこから生じて來るものか。煎じつめていふと、性即ち向上的性能に、善惡中の三品がありといふ理由が分らぬ。蓋、三品は情以下に至つていふべきである。之を性についていふは、當初からその出發點に於て、誤つたものでなければならぬ。要するに、性に三品の差別を見たのは、性の中に情の意味を入れて居るのであり、同時に情に三品を分つのは、情の中に性の意味を加へて居るのである。斯くて、性情の間の區別が一向つかない結果に陥つたのである。

性は平等原理、情は差別原理でなければならぬ。

性は對立を離れて、初めて意義を爲すべく、對立は情以下に於て、初めて説かるべきである。斯る根本的の觀念に於て、何等の知識なくて、この哲學的な問題を取扱

ふから、哲學でなくて、常識に墮する。程子は、楊雄韓愈は性を説かんとして、正に才を説くものである」と評し、王安石も、前掲の如く、その性は情に外ならぬ」と評した。當然の事である。唐代の名儒韓愈の性論が、斯の如きものであつたとすれば、宋儒の性論の進歩は、實に著しいものと言はねばならぬ。韓子の從弟の李翱の性情觀は、韓子に比して、天地の相違がある。それは佛教哲學に觸れたが爲であつて、李翱の性論が、宋儒の淵源を爲したのである。同時代の同じく儒者でありながら、韓子と李翱との間に於けるが如き相違のあるは、面白い事實である。この相違は、佛教哲學に接せると接せぬとの差異であつて、儒佛交渉問題に對して、誠に屈強な資料を提供して居るのである。

## 第二、程 明 道

「二程遺書」の嚴存して居るのは、誠に結構な事であるが、之に對して望蜀の歎が起らざるを得ぬ。それは、程子兄弟の所説を分けずして、單に程子とのみ謂つて居る事が多い點である。中には、區別してあるものもあるけれども、頗る少い。兄の明道は



中年にして卒して、弟の伊川は長命を保ち、且つ學者としては、兄を凌いだから、多くは伊川に屬すべきであらうと思ふが、それにしても、若しその間に區別を附して置いて呉れたならばといふ歎聲が起る。明道の人格に敬服する吾人は、明道の思想と、之を生める内面生活を知らんと熱望する上から、特に之を遺憾に思ふのである。止むを得ぬから、判然と明道の名あるものを基礎とし、この思想の上から判じて、明道に屬すと見らるゝものを、推定的に明道に屬せしむる外はない。これには幾多の不精密が伴ふ事を自覺して居るけれども、實に止むを得ぬのである。この事を、豫めこゝに斷わつて置くのである。

明道の傳は、こゝに叙述するを要せぬと思ふから、たゞ西曆一〇三二—一〇八五年間の人で、年五十四歳を以て卒したといふだけに止めて、直に佛教とその思想生活との關係を見る事に筆を進める。第一着に、先づ佛教との關係を示す事蹟を擧げて見る。

### 明道と佛教との關係

一、弟の伊川が作つた「明道行狀」の中に、「先生の學を爲すや、拾五六の時より、汝南の周茂叔の道を論ずるを聞き、遂に科擧の業を厭ひ、慨然として求道の志あるも、未だその要を知らず、諸家に汎濫し、老釋に出入するもの、幾拾年、反つてこれを六經に求めて、後に之を得たり」とある。弟の作つたのであるから、これ程たしかな資料は無い。こゝの幾拾年は、ほとんど十年と讀むべきか、又は幾多の十年と讀むべきかもとゞ汎爾たる語法であるが、今は十年近くの意味に取つて置く。然らば、十五六歳から二十四五歳までの間の事となる。現在の帝國大學卒業程の年齢までの事であつて、青年氣鋭でもあり、而も求道的態度を以てしたのであるから、現今の學問に對する態度とも違ひ、また現今の學問の如く煩雜な學科でもないから、この年間の老釋研究には、相當の進歩があり、想像以上に得る所があつたものと見て、差支は無いと思ふ。

二、「遺書」の中に、「伯淳嘗て子厚と、興國寺にあつて、曾て講論する終日」といふ記事がある。伯淳とは明道の名、子厚とは十二歳の年長なる張橫渠の名である。兩人の初めて會見したのは、張子三十七歳、明道二十五歳の時であるから、兩者の講論は、當

然明道が幾十年老釋出入の後で、興國寺とは洛陽にありし寺なるべく、此時寺内に學僧ありしなるべく、その學僧は、時代より判じて、當然禪師であらう。

三、佛法金湯篇の中に、一日、定林寺を過ぐ。中にたまく衆の堂に入るを見る。周旋歩武、威儀濟々、鼓を伐ち、鐘を考ち、内外肅靜、一坐一起、並に清規しんぎに準ず。嘆じて曰く、三代の禮樂、ことごとく是の中に在りといふ事實が記されてある。これはいつの事か分らぬが、また青年時代で、六經に道を求めつゝあつた時の事であらう。定林寺は、その名稱より見るに、禪寺に相違ない。清規といふは、「百丈清規」の事である。清規生活の特色の一は、佛教に儒教の禮樂を取り込んだ點にあるから、儒佛關係を見る上に於て、重要な事實である。三代の道を求めつゝある明道は、之を陵夷せる儒門中に見ずして、却つて、中國以外の道を説く佛寺中に發見して、大に驚嘆したのである。清規は、儒教より佛教に及んだ影響であるが、明道は佛寺の清規を通して、三代の禮樂に接したから、その場合に於ては、佛より儒に及ぼした影響となる。

四、「性學指要」及び「佛法金湯篇」の中に、嘗て自ら曰く、顧みて毎に釋子の佛書を讀むに、端坐整肅なるを見、乃はち學者に語つて曰ふ、凡そ經書を看るに、必ず此の如くな

るべし。今の書を読むもの、形容先づ自ら怠惰し了る。如何ぞ主を存し得ん」といふ事を記して居る。前例は僧衆の威儀の正整なるに服し、この例は僧衆の爲學の精神に感じたのである。これまた明道が佛教に得るところの大なりしを語るものである。

五、「雲蓋寺石刻」の中に、佛は光明變現を説く。初その旨を測るなかりき。近る華嚴合論を見るに、却つて説き得て分明なり。應機破惡之を名けて光と爲し、心垢解脱之を名けて明と爲す。たゞこれ自心の光明に喩ふ。便はち能く人を教化し得て、無盡世界を光照する、たゞ聖人一心の明にあり。所以に、諸經の先、皆放光の一事を説くと、明道が言つた事が載せられてあつた。「華嚴合論」は、百二十卷あつて、唐の李通玄の撰である。一隻眼を具する點に於て、賢首の著述と相並んで、學界に重きを爲すものである。これを看たといふにて、その學佛程度の相當に深きものありしをトせしむべく、而もその讀書眼が、單なる研究欲に驅られたものでなかつた事を知らしめる。

六、「明道行狀」の中に、「昔の人を惑はすや、その迷暗に乗じ、今の人を惑はすや、その高

明に因る」と言つたとあり。「遺書」二には「便はち先づ性命道德を言つて、先づ了智者を驅る。才いよく高明なれば、陷溺いよく深し」と言つたとあり。「遺書」八には「佛老はその言の理に近き、また楊墨の比にあらず。これ害の尤も甚しき所以」と言つたとある。これは佛老に理義の深遠なるものあり、その點に於て儒教が常にその下風に立てる事を、反照するものである。之に對して儒教を張らんには、理論に於て佛教に對抗するものを創造せねばならぬ。宋儒の哲學の起れるは、實にこの原因によつたもので、之が爲に佛教の教理を研究し、之によつて新に儒教哲學を組織した。そこに佛教教理の、儒教に與へた影響が見られるのである。

七、「遺書」十六の中に「天下の至忙なるもの、禪に如くなし。市井の人、日に利を營むと雖も、獨り休息の時あり。禪客は行住坐臥、道に在らざるなし。道にあらざるなきの心を存する、便はちこれ至忙なり」と言つてある。これは、修禪の工夫を理解せる言論である。斯くまでに禪を理解せる言論は、他の儒者に多くあるまい。明道の襟度も、用心も、斯る所に善く見られる。明道に斯く見られる、當時の禪者の精神態度は、立派なものであつたに相違ない。之が爲に、天下相率ゐて滔々として佛教

即ち禪に走つた。之が爲に第六項の如き嘆息があり、また「遺書二」に見られる次の様な嘆息があつた。「昨日の會、大率禪を談じ、人をして情思樂しまざらしむ。歸つて悵悵するもの、之を久しくす。此談、天下已に風を成す。それ何を能く救はん」。

八、張子が定性を問へるに對しての答が「粹言」の中にある。その中に「所以に定は、靜もまた定、動もまた定。將迎なく、内外なし。その外を非として内を是とするよりは、内外を兩ながら忘るゝに若かざるなり。兩ながら忘るれば、澄然事なし。事なければ則ち定まる。定まれば則ち明なり。明なれば、則ち何物か累を爲さんや」といふ文句がある。内外是非の對立を忘れて、内外なく、將迎なき境地に入れば、動にも靜にも定まるといふは、靜にのみ定を見、心にのみ定を見んとする常識の立場を離れたものゝ言である。修禪の經驗があるものでなくば、理解する事が出來ぬ境地である。張子が定性問題に對して、明道に問うた事、及び叔父の葬儀に關して、伊川に質せる事から、程子に黨するものは、張子の學説を以て、悉く程子に承けたものとするけれども、それは頗る偏頗な見方である。張子は十二歳の年長者でもあり、また苦學勵行、宋儒中恐くは第一に位すべき程の學者である。悉く二程に承けた

とか、二程を見てその學を棄てたとかいふ事があるべきでない。志を同じくして、道を求めつゝある友人の間に、互に質疑し、また經驗を尋ね合ふ事は、當然あり得べき事である。年長者の張子が、明道に對して重大な修道問題を問うたといふ事實から、兩者が道を見て人を見なんだ長處を看取すべきである。宋儒の大に張つたは、實にこの修道的切磋の生み成せる結果である。

九、朱子語錄の中に、明道が人に靜坐を教へた事を言つて居る。「伊洛淵源錄」の中に、朱公掞が、汝州の明道の所より歸り來つて、人に語つて、光庭、春風中にあつて坐了する一月と言つて、喜んだ」と記してある。春風の語は、弟の伊川の秋霜の如きに比して、如何にも善く明道の人格を表現して居る。明道の大なる人格に懷かれつゝ、靜坐以て自己の眞性を打ち出し、この眞性の中に、天地に瀰漫する大道を見たる、朱公掞の喜は、甚大なるものがあつた。靜坐とは坐禪のことである。明道は、自らも靜坐し、その學徒にも之を獎勵したのである。この修道的體驗から、定性問題に對する全人格的解釋が生れたものである。明道を見るには、こゝに着眼する事が第一である。こゝに出發點を置いて、その學說を見ねば、文句の末に走り、その中心を

捕へる事が出来ぬのである。

### 宇宙説

張子は、虚と氣とを并せ含む性(太和)を以て、根本原理としたが、之を承けた二程は、理氣の相關から、宇宙を説いた。その中に於て左右があつて、明道は氣の中に理を内在せしめ、伊川は理の中に氣を内在せしめた。一言に要すれば、明道の本體は氣であり、伊川のそれは理であつた。而も思想全體の傾向は、明道にあつては、平等原理たる性の方が強く現はれ、伊川にあつては、差別原理たる氣の方が重くあらはれて居はせぬかと思ふ。これは、その人格上の相違に因るものである。當時の學説は、人格鍛錬の結果であるから、當然人格そのものゝ表現である。

明道は、氣を以て宇宙の本體と爲し、その中に清濁虚實を兼ねた所に神の名を與へ、獨陰不成、獨陽不生といふ理由の下に、二氣の交易より起る生々を以て道と名けた。道とは無方なるものであつて、其理則謂之道といへるに、道と理とを同義としたを見るべきである。故に、天理といふも、天道といふも、其義は、一である。用語の



區々たるは、最も多く學徒を惱ます。明道が「立清虛一大爲萬物之源、恐未安須」といへるは、恐くは張子に對する批評であらう。張子が、虚を重んじたのは、この評あらしめた所ではあるが、然し張子が萬物之源と爲せるは、虚氣を合せた性である。蓋明道の意は、清濁虚實を兼ねたる氣を以て宇宙の本源と爲すべし、虚を以てすべからずといふにあらうが、張子もまた虚を以てしたのではないから、この評は的なき矢といふべきである。

氣について、人與物、但氣有偏正耳」とて、氣の正と偏とのみによつて、人と物とを分つたのは、本質の上より萬物を同體としたものである。又、人と物との區別を、能推者と不能推との差違に置いて居るのは、佛教の有情非情の差であつて、蓋、第二次的のものである。而して「萬物皆備於我」といひ、「天地萬物、皆是自己」といひ、「不獨人爾、物皆然」といひ、「百理具在、元來依舊」といひ、「萬物各有『一乾坤』」といひ、「此理は能推の爲に一分をも添へ得ず、不能推の爲に一分をも減じ得ず」といへるは、本性たる理の上より萬物の平等を主張したものである。斯くて、氣の上より萬物同體理の上より萬物平等なるを以て、人と物とを合して器<sup>㊦</sup>といひ、形而下の器と、形而上の道との關係に

於て、道外無物、物外無道」とも、道亦器、器亦道」とも、痛快に道破して居る。

明道の理氣は、恐くは張子の虚氣を承けたものなるべく、而してその中に於て、氣を主とせるは、佛教の唯識説に似て居るけれども、この氣は理を含むものであるから、唯識説の阿頼耶識といふよりも、「起信論」の阿黎耶識に比すべきである。阿黎耶識は、生滅と不生滅とを併せ含むものである。明道は、その學説上、張子の虚氣相關説を承け、その中に於て、氣を主として説き出して居るが、早く周子に接して、人格的に周子の感化を承けて居るから、氣の中に理を具へしめて、従つてこれより成る萬物同體、人物平等、道器相即、天人無二、天地一體の如き平等觀の上に於て、著しく「起信論」的色彩を有せりと見られる。されば、明道の一氣説は、學系上は阿頼耶識説となすべき運命を有しつゝ、その性格が、これを起信論風に展開せしめたものと見るべきかと思ふ。斯く見る時は、佛教の阿頼耶識及び如來藏の兩縁起説の中間に立てりといふべく、これが爲に、阿頼耶識説に近き朱子に對しても、如來藏説に近き陸子に對しても、共に影響を與へたのである。

明道が、理の上から、人にも物にも理の具在を認め、道器の間に相即をいへるは、恰

も佛教が事理の間に相即をいへるに同じい。その人物平等觀よりする時は、當然佛性遍滿説となり、草木成佛説に徹底すべき理由を有する。然らば、理よりせば平等一如なるものに、差別の種々相あるは、何に因るかといへば、前に言つた氣の正偏に因ると答へねばならぬ。正偏は、張子の中と過不及に外ならぬ。この點よりせば、理は平等原理、氣は差別原理である。而して、天地萬物、理無獨有對、自然然といひ、また、萬物莫不有對といひて、この變化差別の由りて來る理由を、天道の然らしむる所と爲し、遂に正偏あるの理由に説き至らぬ。然らば、因果論よりせば、無因自然説に歸着すべきである。こゝに添へたきは、天についてある。

支那の共通思想にして、語義の不明の甚だしきは、天である。儒家は自明のものとして、輕々しく使用するけれども、その中に、物質的のものあり、宇宙的のものあり、自然を意味するあり、理の如きあり、又人格的のものあり。一樣では無い。「天地本一物、地亦天也」の天は、物質的に見られるものであらう。「聖人即天地也、天地中何物不有」の天は、宇宙的の意を有する。「天何言哉、四時行焉、百物生焉」の天は、自然の義であらう。「心便是天、盡之便知性、知性便知天」の天は、理の意であらう。「上

天之載、無聲無臭の天は、人格的の意を有する。複雑なる天の内容は、物質的天空より、自然力に及び、宇宙の意となり、照鑑の明あるものとし、又理の意に用ふる。儒家は、是等の諸義を含めて、之を天の内容とし、天といへば、直にその中に自然力も、照鑑の明も、普遍の理も、悉く自覺せしものであらう。

而も「道亦器」の論法を用ひ來つて、「天人無二」といひ、「天地一物」といひ、「天地萬物鬼神無二」といふは、本質たる氣よりいへるものか、本性たる理よりいへるものかといふに、氣よりせば差別觀に出でねばならぬから、理よりせるものと推し得べきである。元來、氣は差別相を内含するもので、それによりてのみ差別相が基礎づけられるものであつて、明道も亦この差別相を説くにその基調を置いたのであるが、而も却つて平等觀の方に強い色彩を見る。予は明道の特色は、平等觀でありと言ひたい。

### 心性説

明道の心性説は、「生之謂性、性即氣、氣即性、生之謂也」といふに初まる。天地陰陽の交易に成れる、生れながらの心に具はれるものを性<sup>◎</sup>と名け、また氣と名けたのであ

る。而して性を定義して「天地絪縕、萬物化醇、生之謂性」といふに徴すれば、性と氣との區別は、靜的未分のものを性と、動的已分のものを氣と名けたのであらう。靜的の性が動き出して、事實化したものを氣と稱し、これが人に現はれたのを氣稟とするのであるから、氣稟以下に至つて、初めて説き得べきである。

さて人の氣稟に、種々の差別相あるは、氣の正なると偏なるとに因るから、氣稟の差別は、質の差にあらずして、量の差に外ならぬ。或は齊整と不統一といふ様な關係上の差と見てもよからう。その正なるを善といひ、偏なるを惡といふのであるから、善惡とは正偏の意味である。而も氣の正なるが天性なると同様に、偏なるもまた天性、天理で、共に自然に従ふのであるから、惡といつても本惡ではない。善を性と、いふと同じく、惡も亦性と、いはねばならぬ。性の發動せる情に於ても、また同様に、喜怒哀樂、亦性之自然なるを以て、之を絶たんとするは、天真を得る所以ならずして、却つて天真を殘ふ事となる。

こゝに注意を要する事は、明道の性の語義に二重ある事である。宇宙説に於て、「道即性」といひ、性無内外」といひ、更に「其理則謂之道」といふを見る時は、性と理と道と

は、その時に應じて語を異にするけれど、その説明せんとする義に至つては、蓋同一である。心性説に於ても、性の善なるも悪なるも、共に天性なりといふ意味の性は、之を理の義と見るを適當とする。理の上に於てこそ、平等はあれである。「天人本無二」といひ、「天地同體」といひ、「道亦器、器亦道」といふは、理の上に於て言はれ得るものである。「性無内外」の性は、この理であつて、内外を合一する性理によつて、天人の間に、天地の間に、道器の間に、相即があるのである。然るに明道は、また、生れて氣にあらはれたのを性と名け、中に於て、牛性馬性を區別して、之を同視するの不可を論じて居るのは、理の意味の性でなくて、各自の特質を本具する性を指したものと見ねばならぬ。前者の性は、物質以上のもので、萬有に普遍する平等性であり、後者の性は、物質を通して現はれたもので、個體の特殊性である。これを理性及び氣性に區別すべきであらう。一層嚴密にいはず、前者を性とし、後者を氣とし、其語義を制限せねばならぬ。佛教にて佛性といふ時の性は、理性の意義である。明道は、いづれにも性の文字を適用して居る所から、思想の混雜を來するのである。一方に、言性已錯といひ、「人生而靜以上不容説、方説性時、便已不是性也」といふは、氣稟以上に遡れる

ものなれば、理性の意味の性と見てよい。然るに他方に、天地の生ぜるものに性と  
いふは可なり、此中に牛性馬性を分つべし。その差別を無して一般と爲し、蠢動含  
靈に佛性ありといふは不可なりといふは、氣稟の中に寓せる性である。斯くて、明  
道の性には二重の意義がある。概して云ふ時は、宇宙説の性と、心性説の性とは異  
るのである。心性説に於ける性だけを見る時は、明道にありては、氣質性のみを説  
きて、本然性に説き到らざりしものとなるけれども、宇宙説の性を見來る時は大に  
本然性に説き到つて居るのである。宇宙説の性を見て、更に心性説に對する時は、  
この中には、本然性に關する口吻が、隨所に見られる。而も遂に氣質性に主眼を置  
いたのは、蓋、儒教徒の使命に拘束せられたのであらう。佛教にては、性と相、又は理  
と事とを峻別し、其間に混雜を許さぬ。その性といふは、いつも理の意義に限らる  
ると言つてよい。

思ふに、明道が、性理の意味を以て性の義を徹底する時は、その理論が徹底すべき  
であらう。すなはち性は天命なり、天理なり、内外を合し、天人を並す原理にして、吾  
人は之を論理的に言ふ事が出來るのみ、その實は説くべきもので無い。「方説性時、

便已不是性也」である。天も人も、人も物も、性の上に於て平等、一步を下つて氣の上に於て同體なるを以て、この意味を徹底して、一切の萬有に本性平等、本質同一と見る時に、その一元説正に成るべきである。至る所に、平等觀があらはれて居るに關らず、心性説の下に於てのみ、理性に調和せざる氣性を言つて居るのは、惜いと思ふ。後の學者が、明道は氣質性を説くのみ、本然性に説き至らざりしといふは、之が爲である。その組織全體の上より見る時は、寧ろ本然性の方面に於て、長所がある。氣性の下に於てすら、この意を掬する事が出来る。よつて、自分は、その組織中より、氣性の意味を去り、理性の意を以て、その性説を徹底せしめて行きたいのである。

氣稟に善惡ありといふに關して、明道は、善性中に惡が潜むにあらず、惡性中に善が隱るゝにあらず、功を加ふる時は、惡性はそのまま、本來の善に反るべし」とて善惡を相對的に見ず、之を性善の即一に結歸して居る。これは、惡を以て一時的の現象と見たのであつて、明道の本意は、惡體都無説または唯善無惡説にあつたと見るべきである。而して善性の惡化する時は、舉體悉く惡となり、惡性の善化する時は、舉體悉く善となると見て居る所に、性に流動性あり、いづれにも舉體全收の流動を爲



すと見たが、然し本惡を去りて、性善に歸せしめて居るのは、結局孟子の性善説を以て、その根本義とせるを知るべきである。

人生氣稟、理有善惡。然不是性中、元有此兩物相對而生也。……猶水流而就下也。……清濁雖不同、然不可以濁者不爲水也。如此則人不可以不加澄治之功。……及其清也、則却只元初水也。亦不是將清來、換却濁、亦不是取出濁來、置在一隅也。水之清則性善之謂也。

斯の如くにして、明道の組織は、氣を表と爲せども、性を之に内在せしめて、論性不論氣、不備論氣、不論性不明、二之則不是といひ、又直に之を合一して、生之謂性、性即氣、氣即性、生之謂也といつて居る。之は萬有の差別相を説かんが爲に、正偏即ち差別を本具する氣を設定するけれども、その性氣の相即は、性を氣に即せしむるよりは、氣を性に即せしむるのが、明道の意に合すべく、而してその性は、よし一時は惡であつても、結局は善なるものとせられて居るのである。その宇宙説から説き下す時は、これ素より當然の歸結である。氣の正偏を自然とし、性善も性惡も、天性なり、天

理なり、喜怒哀樂、亦性之自然也」といふは、善惡自然說にして、この自然觀よりすれば、世に惡なるものなき事となるのである。佛教から見れば、こゝに諸法實相の意味もあり、煩惱即菩提の意味もあり、本來成佛の意味もありと見るべきである。

### 心性說の難問

然らば、吾人は何等の修治を要せぬかといふに、こゝに明道の修道說がある。

理論的にいふ時は、唯一絶對であるけれども、事實としては、事々物々悉く相對せぬものが無い。唯善無惡と知りつゝも、實際の生活は、善惡の對立に悩む。この對立の原因を推し究めて、明道は之を昔日の習心に求めた。昔日習心說は、張子の習熟纏繞を承けたものであらうけれども、また明道の修道的內觀に得たものに相違ない。苟しくも修道の經驗あるものは、必ず何等か之に相當するものを發見する。佛教の無明は、習心の更に根本に横はるものであつて、一切の佛教に無明を認めぬは無い。否無明なくば、佛教が無いのである。氣の正偏は、相對の起る原因、相對ありて後、惡があるのであるから、今この昔日習心を、心性說に應用する時は、昔日習心

が氣の正偏あらしむる原因とならう。然らば善惡自然說又は唯善無惡說と、この昔日習心說とは如何に調和せらるべきであらうか。

昔日習心とは何ぞやといふに、定性書に見る時は、以物爲外、率己從之によりて、以て内外を二本と爲さしむる先天的習癖をいふのである。換言すれば、性無内外の理に暗く、萬物一體の實相を知らず、内外を二本と爲すから、其間に情蔽を來し、自私あり、用智あり。自私の爲に、爲す所跡に應ぜず、用智の爲に、明覺自然ならず。之によつて道に適ふ事が出來ないのである。斯の如く、理の上に於て萬物一體、内外一性なるべき所に、内外の對立あり、善惡の對立あらしむるのが、昔日習心の然らしむる所とせらる。

是に於て、宇宙說と修道說との間に、頗る色彩を異にする事となる。蓋、善惡を天性とし、物情を自然とするは、儒教本來の自然說より來りて、情をそのままに許容したものである。内外を二本とする情蔽より、自私と用智とを説くは、蓋、佛教の影響によつて情の蔽を見たのである。佛教が無明又は第七識を以て、自他の間に區別を附し、内我外法の交渉關係より、一切の罪惡を説き來れるに比して、習心說の起る

所以を知るべきである。その内外二本といふは、内に我あり、外に法ありといふの謂、理に暗きは法執、自私は我執、用智は分別である。内外二本觀によつて、我執分別ある以上は、萬有の實相を觀照するを得ず。實相に暗き所より起る心情が、何ぞ正しきを得べき。これを情蔽といふ。情蔽は佛教の煩惱に比すべく、情蔽あらしむる先天的傾向たる昔日習心は、無明に比すべきであらう。この無明煩惱に導かる所の認識(明覺)は誤り、随つて有爲(所行)も誤る。道に適ふ能はざるは、當然である。斯く見る時は、用語は異れど、内容は佛教である。されば明道の組織には、儒教的自然觀と佛教的我執觀との兩者が、その經緯を爲すといふべきである。是に於て、性と情との關係に於て、二個の問題が起る。一は情を如何に觀じ、如何に説明すべきかといふにあり、他は性を如何に觀じ、如何に説明すべきかといふにある。一は性より情に説き下らんとする所に起る難關で、他は情から性に説き上らんとする所に起る難關である。性より情に下る時には、性の動ける情を以て、天性とし、天理とせねばならぬ。而も事實上に於て、情蔽を見ぬ譯に行かぬ。こゝに昔日習心を説くのであるが、然らばその起因を如何すべきか。性一本説よりして、如何に習心を

説くべきか。その宇宙説にては、氣の正偏を以て自然とした。然し、自然説よりせば、正偏もあるべきでない。正偏ありとするは、既に習心を豫想するものであらう。蓋し、これ佛教に於て、無始の無明を設定する所以である。第二は、性に於ける問題で、情より性に説き上る時に逢着するものである。明道の組織中に於て、性は理又は道と同じく、常に平等原理として用ひられて居る。この意義よりせば、佛教の佛性と同義となる。天人を合一し、人物を同視して、道即器、器即道といふ中には、佛教の一切衆生、悉有佛性。草木國土、悉皆成佛に徹底すべき理由を含んで居る。而も明道は、斯る普通の性を認めぬ場合のあるのは、性それ自身の矛盾であらう。

天地間非獨人爲至靈、自家心便是草木鳥獸之心。(遺書一)

人在天地之間、與萬物同流。天幾時分別出、人是物。(遺書二)

といふは、人と物との間に性の平等を認めたものである。人のみ至靈ならず、草木鳥獸も平等であるといふのは、正しく佛性の普遍を認めたものである。にも關らず、悉有佛性説を批評していふ、

・是佗便只道一般。如釋氏說、蠢動含靈、皆有佛性。如此則不可。(遺書二)

明道の此評は、人には人の性あり、馬には馬の性あり、牛には牛の性あり、性といふは可なれども、而も其中に差別を認めねばならぬといふのであるが、差別ある性は氣質性であり、情であらう。これは、情を容しつゝ、性を説く所から來たのである。

告子云、生之謂性、則可。

凡天地所生之物、須是謂之性。皆謂之性、則可。於中却須分別牛之性、馬之性……此亦通人物而言。循性者、馬則爲馬之性、又不做牛底性。(遺書二)

こは、張子が釋氏の説の陷る所以のものは、天下萬物の性を待つて、一となすを以てなり。猶告子の生を性といふが如しといふを承けたものであらう。張子の此評は、佛教の惡平等見は、告子と同等といふのであるが、然し、告子の立脚地と佛教の立脚地とは、正反對である。告子のは差別性からいひ、佛教のは平等性からいふのである。佛教からせば、性の語は兩方に適用せられず、告子の場合の如きは、之を事又は相といふのである。

蓋、性とは差別相の奥に横はる理性をいふのであつて、理性の上よりせば、一切に平等を見ねばならぬ、性の語義は、當然こゝに歸著する。之を佛性といふのである。

之に對すれば、氣の上にあらはるゝ性は、氣性ともいふべく、この性は前の普遍的意義を有する性と、其内容を異にする。彼は差別を絶せるもの、これは差別に現はるものである。之を區別する時は、本然性及び氣質性となる。一字を以てせば、性と氣とに分つべきである。佛性は本然性で、牛性馬性は氣質性である。これを區別せずして、一の性字を、或は性に用ひ、或は氣に用ひ、而して性より氣を評し、氣より性を評するのは、張子も明道も免れない。そのこゝに至れるは、儒教本來の使命に支配せられた爲であらう。儒教の使命は、人生の經綸にあつて、理性を談ずるは、その能とする所で無い。宇宙説に於ては、佛教の教理に應同して、理性を重んじ、平等を主張せるに關らず、心性説に來つて、本來の使命を顧慮する時に於て、彝倫の道に歸り、差別に重きを置き、自然の情を主張したのである。佛性に對する批評は、差別の情を重んずる儒教が、平等の性を重んずる佛教に満足せざるを示すものであつて、その根本問題は、情より性に説き及ぶ所に起つたものと見てよいと思ふ。

## 修養説

明道の存心養性法は、義方敬直に初り、定性に中し、識仁に究極する。吾人もし内外二本の誤に墮ち、非外是内の見に陥り、常に外物の爲に累はさるゝを反省し來る時は、當然存養の道に進まねばならぬ。すなはち、義以方外と、敬以直内との内外兩面より進んで、定性の域に入り、性無内外、天人本無二の實相を自覺し來れば、内外兩忘澄然無事となり、廓然而太公物來而順應となり、進んで人生經營の間に入りつゝ、無將迎、無内外、動靜共定の域に安住する事が出来る。こゝに靜があり、誠がある。

靜誠とは、無活動の謂では無い。身心活動しつゝ、而も外に累はされず、内に累はされぬをいふ。こゝに至りて、識仁がある。定性とは寂然不動の止にして、識仁とは感而遂通の明である。識仁は窮理に異る。意思を動かさず、理智を用ひずして、定性より發露し來る自然の大用である。「不須防檢、不須窮索」とは、この謂である。他の學者が、窮理盡性を高調するに反して、明道が識仁を究極とせる中に、一つは明道の人格を反映するが、二は慈悲をいづこにも重んずる佛教の影響があると思ふ。仁とは「天地之性德、亦心性之體」であるから、識仁とは、盡心、知性、知天を兼ねたものである。識仁の人を聖人といふ。聖人は、天地と一體たる自覺に立つを以つて、また



は仁者といふ。仁者は、天地萬物を一體と爲し、これを「莫非己也」と觀ずるものであるから、以其情順萬事而無情である。情があつても、情に累はされぬ。情を超えて居る。

明道の修養說の中に於て、最も重要なるは敬の一字である。周子は無欲より、張子は禮より、明道は敬より進んだ。敬は後に伊川の次に敷衍せる所であるから、後の學者は、敬の一字を伊川に譲り、明道には靜字を點ずるに至つたが、靜よりは、敬がその特色を爲して居る。

さて、この定性なるものは、その方法といひ、内容といひ、禪そのまゝと言つてよい。義方敬直は、僧院の清規生活である。内外兩忘は、人法二空である。動靜共定は、楞嚴經の動靜二相、了然不生である。不須防檢、不須窮索は、不修不斷である。斯の如く、禪の内容に、儒教的文字を適用せるに外ならぬ。斯く見る時は、義敬、定性、識仁の三者は、恰も佛教の戒定慧の三學に等しい。而も仁の中に、單なる慧の外に、大乘の精神が加はつて居る。

明道は、修養の極致、識仁の域に入り、天地と一體たりとの自覺より、自家元是天然

完全自足之物也」といひ、この自覺を以て、人生に臨める態度は、實に堂々たるものである。

一、先覺者の自任である。「予は天民の先覺者なり。豈未覺者を覺せざるべけんや。彼にも自ら此義理あり、我はたゞ之を覺するのみ」といふは、この自任を表白したものである。「彼にも自ら此義理あり」といふは、悉有佛性と同意となるべしと思ふ。先覺者の自任は、佛陀が覺者を以て自任せるに類する。また「他を覺せしむるのみ、與ふるに非ず」といふ態度も、同轍であるといふべきである。

二、無我の大心である。「この一箇の身を放つて、公共に、天地萬物の中に放在す」といへるは、佛教の無住涅槃の意氣であつて、大乘的精神の發露である。

三、不善人を以て、徳を磨く機縁とせる態度である。「善人と處れば、人を壞了す。須らく是不善人と處るべし。方に人を成就し得ん」と言へる中に、その修道精神の熾烈なりしを表はして居る。この中には、提婆達多を以て善知識と爲せる、釋迦の精神に共通するものを見る。

是等を並せ考ふる時は、明道の思想には、平等原理が、その基調を爲して居ると見

て、何等の不都合があるまいと思ふ。

### 排佛論難

明道の排佛論難には、理論的のものと、實際的のものとあるが、多くは肯綮に中り、之を一見して、虚心怛懷よりせるものなるを知る事が出来る。

一、理に近き事の、人を害するは、楊墨よりも甚しとせる事が、遺書八の中に出て居る。人を害するとは、開物成務に益なく、堯舜の道に背くをいふのである。明道は、天下經綸の上から、佛教に不満足の意を表し、然し才の高明なるものゝ、いよく陷溺を深くするを見て、數孟子あるもまた如何ともするなしと嘆じた。この嘆息の裏には、教理上に於て、儒教が到底佛教の敵でない事を、自ら告白して居り、また佛教が如何なる點に於て、非難さるべきであるかを知らしめるから、こゝにその文を載せて見る。

道之不明、異端害之也。昔之害、近而易知、今之害、深而難見。昔之惑人也、乘其迷暗、今之惑人也、因其高明。自謂窮神知化、而不足以開物成務、言爲無不周徧、實則外於倫

理窮深極微、而不可以入堯舜之道。(遺書二)

二、山河大地を幻妄と爲すを、然るべからずといへる事が、遺書一の中に見えて居る。曰く、萬有を幻妄とするは、不好底の性につきていへるもので、如實の萬有に對していふにあらず。もし、人法を空とし幻とする時は、萬有に意義なく、人生に意義なき事とならう。佛者の世界人生は、我が世界人生では無い。——明道のこの思想は、唯識説を基礎とするものらしい。唯識説が、徧計所執の世界を妄有とし、依他起性の世界を假有とし、圓成實性の世界を實有とするは、こゝの思想に當ると思はれる。この評は、般若の空觀よりせば、あまりに常識的であるを免れぬけれど、その言ふ所に、無理ならぬ點もある。

三、人の性には各自の特性あり。個性を見ずして、すべてに通じて、佛性ありといふは不可なり。惡平等といふべきである。——これについては、前に委しく述べたから、こゝには省筆する。

四、佛教者が根塵に苦しみ、死生を怕るゝは、利心よりするのである。この利心に於て去らば、死生も一如となり、根塵に累はされざるに至らう。——この意見は、大

乘佛教が小乘佛教に加へたもので、明道は之を儒教對佛教に應用したのである。これ、一面佛教の弊に中るものであるから、後の儒者は多く之を用ひて居る。

佛學只是以生死恐動人。：佛之學爲怕死生故、只管說不休。：要之只箇意見、皆利心也。(遺書一)

釋氏苦根塵者、皆是自利者也。(遺書二)

五、釋氏に取るべきは、一個の覺の理のみ。これ我が敬以直内に同じい。されど義以方外は、之を見る所がない。故に滯れば枯槁となり、通ずれば放肆となると、遺書五に論じて居る。斯くて明道は、初釋氏に敬直を容して、義方を容さなんだが、後に至りて、義方なくんば、その敬直もまた是ならずと斷じた。——これは甚だ巧妙な論法で、後に朱子が頗る祖述した所である。

佗有一箇覺之理、可敬以直内矣。然無義以方義、其直内者、要之其本亦不是。(遺書二)

六、釋氏に義方の生活なきは、形を槁木の如くし、心を死灰の如くする、寂滅湛靜にのみ道ありとするに於て見らるゝと、遺書二に論じて居る。

七、釋氏の説を窮めて、而して後之を去らんとせば、其説を窮むる能はざる間に、化

して佛とならう。須らく只迹の上に於て考ふべきである。迹は教に出で、道に出で、心に出づる。迹にして是ならずんば、その本たる教も、道も、心も、是なりとすべきで無い。迹とは何ぞ。倫類を絶する出家の事である。——理論上に於ては、數孟子あるも、如何ともしがたからんと嘆ぜる明道が、眼を轉じて、迹の上より釋氏の頭を抑へたのが、この論法である。この巧妙な論法は、朱子以下の儒者の喜んで用ひた所である。

只於迹上考之、其設教如是、則其心果如何。固難爲取其心、不取其迹。有是心、則有是迹。  
（遺書十六）

或曰佛之道是也、其迹非也。曰所謂迹者、果不出於道乎。然吾所攻、其迹耳。其道則吾不知也。（遺書五）

以上の論難中、幻妄的世界觀と、悉有佛性説とは、張子に承けたものである。張子が力を極めて排撃したのは、幻妄觀であつた。明道は、この點に於ては張子に譲り、新に加へたのは、利心と迹非とに對する論法である。特に迹非に於て力を盡し、義方なき敬直は是ならずといひ、倫類を絶する迹に出でしむる教に於て、また道に於

て、また心に於て、取るべき所なしといひ、其説につきては、或は窮神知化といひ、或は性命道德の論に於て時に周徧せざるなしと言ふも、畢竟開物成務に益なく、堯舜の道を去り、倫理に外ると言ひ、論じ去り論じ來つて、他を首肯せしむるものがある。後に朱子は、この論法を承けて、縦説横論、歸する所を倫常問題に置いた。

### 佛教との關係

明道の思想中、佛教との關係交渉を見るべきもの、一々之を枚擧する事が出來ぬ。若し強く言ふ時は、周子の組織も、程子の思想も、當時識者の内面生活を爲しつゝありし佛教が無くば、出來得べからずと言つてもよい。佛教との關係は、隨所に論じたから、改めてこゝに擧るの必要も無いけれど、あまりに語法の類同するものを、最後に列擧して見る。これだけが關係ありといふので無いのは、勿論の事である。

道亦器器亦道。道外無物、物外無道——理即事、事即理。色即是空、空即是色  
萬物各有一乾坤——一即一切。一念三千  
言性已錯、才說性時、便已不是性——言語道斷、心行所滅

自家元是天然完全自足之物——本來成佛

自家心便是草木鳥獸之心——一切衆生悉有佛性

獨陰不成、獨陽不生——單眞不生、唯妄不成

昔日習心——無始無明

無性外之物。性無內外——萬法唯識。三界唯心

以物爲外、率己從之——心外見法

內外二本——我法二執

內外二忘——我法二空

自私用智、情蔽——我執分別煩惱

義方敬直、定性。識仁——戒定慧

動靜共定——動靜二相了然不生

不須防檢、不須窮索——不修不證

天民之先覺者——覺者

利心自利——大乘より小乘を評せし自利



稿木死灰——灰身滅智

善惡自然——諸法實相

### 第三 程 伊 川

#### 伊川と坐禪

伊川の傳につきては、省筆して、たゞ西曆一〇三三—一〇七〇年の人、年七十五歳を以て卒したといふだけに止める。自分からは「正叔一生、不曾看莊列佛書」といつて居るけれど、それは是等の思想から獨立せんとした意氣及び理想を表白したものと解釋すべきで、事實は大に佛教の影響を蒙つて居る。特に坐禪につきては、口に之を賛するのみならず、自ら之を實修した。勿論、靜坐には、佛教以外のものもある。「莊子の中にあるものは、蓋、佛教に關係なくして、支那民族の間から自發したものであらう。だからして、靜坐を直に佛教に關係づける事は出来ぬが、伊川の場合にあつては、時代の上からも、形式の上からも、佛教の坐禪である事を斷じてよい。この

時代は、禪の時代で、佛教は禪によつて統一せられたので、禪の影響はやがて佛教の影響になり、禪を通じて、佛教の教義に觸れねばならぬ時代であつたのである。傳を見るに、次の様な逸話が載せられて居る。兄の明道の卒した後の事であらう。楊龜山及び遊定夫の二子が、一日伊川に見えた。その時、偶々伊川は坐して瞑目して居るので、二子はこれに侍坐した。久しくして後、伊川顧みていふには、「二子猶ここにあるか。日暮れたり、姑らく舍に就け」。二子退けば、門外雪深くして尺餘に及んだ。云々。これは、いふまでもなく、坐禪實修の事實を語るものである。其形式を見ると、恰も慧可が達磨を雪中に訪うたといふ傳説を、そのままに事實化したものである。達磨・慧可の事跡は、勿論事實では無いと思ふが、この傳説あらしめた時代の禪風は、斯るものであつたに相違ない。この時代の禪師は、この傳説中にあらはれた精神氣魄を、直に自己のものとしてせんとして努力したもので、之によつて生き生きとした禪師が輩出したのである。伊川の坐禪は、明白に此時代風潮の所産とせねばならぬ。「遺書」三の中に、「只閉目靜坐」とあり、十六の中に、「須坐禪入定」とある。何の爲かといへば、いふまでもなく、内心の紛亂を統一せんが爲である。伊川は、學者が、

心慮の紛亂して、寧靜なる能はざるを患ふるは、これ則ち天下の公病なり。學者ただ箇の心を立つるを要す(卷十六)と言つて居る。而して心の確立して居るにつきは、禪師にその長處を認めつゝも、儒教徒たるものは、禪を學ばずして、理を燭らす事によつて、その域に到らねばならぬと、絶叫唱道して居る。

只是一個不動心、釋氏平生只學這箇事、做一件大事。學者不必學他、但燭理明自能之。如邵堯夫事、他自如、此亦豈嘗學也。(遺書十九)

伊川は「たゞこれ心に主あり。如何が主と爲す、敬のみ」といつたり、理を燭らせば自ら之を能くす」といつたりして居るが、さて如何にして敬を心の主とし得べきか、如何にして理を燭らし得べきかといへば、そこに靜坐坐禪が必須の道程となるのである。心に主があればよい、眞實の理を燭らせばよいといふ事は、何人も知る所である。然し事實の自己が、そうならぬ所に悩みがある。古今の修道者の用心はこゝにあつたので、程子兄弟の、儒教史上に於て重要な地位を占むるのは、言ふがまゝを行ふ程までに、その人格が出来て居た爲、而して人格の鍛鍊は、禪定に因つた事を忘れてはならぬ。

「先生少時多く禪客と語り、その學ぶ所の淺深を觀んと欲す。後來、言に察するは貌を觀るに如かずとて、更に問はざるに至れり（卷四）と、伊川に關して語る所があるに徴すれば、青年時代、兄の明道とともに、周子に就學して後、禪客との交渉の多かつた事を知るべきである。心を儒學に專にするに至つて、明道も伊川も、禪客との往來を絶つたけれども、修養法としては、靜坐を自も修し、他にも修せしめ、敬<sup>◎</sup>を以て考案としたと見てよい。敬を考案とする事は、儒教的であるけれども、精神方法に至つては、坐禪そのまゝであつた事は、楊遊二子の來り見し時の狀に、歴々として居る。

### 靈源と伊川

伊川は、晩年、元祐の黨禍にかゝつて、遂に涪州に流された。六十五歳の時の事である。その途次、漢江を渡つた時の事跡について、次の様な挿話が遺されて居る。中流にして船覆らんとしたが、伊川は自若として居た。舟中に老父ありて、問ふには、「君獨り怖色なきは、何の爲ぞ」。伊川いふ、「心に誠敬を存するが爲のみ」。老父いふ、「固より善し。然れども無心なるに若かじ」。伊川之と語らんとせしに、老父既に去

れりといふのである。この逸事は、有相禪と無相禪との相違を、甚だよく表明して居る。慧可が達摩を訪うて求めたのは、この無心であつた。無心は空であつて、般若經の中心原理である。伊川は、誠敬によつてその人格を陶冶した。然し超脱の點に於ては、未だでは無つたかと思ふ。禪の極地は、超<sup>◎</sup>にある。誠敬を主とすると、誠敬を越えるとは、蓋儒禪と佛禪との相違と言つてよい。伊川と舟中に語つた老父といふは、必ず禪師であつたに相違ない。而してこの舟中の一筭は、伊川に何等かの啓發を與へたと思ふ。況んや、晩年奇禍にかゝれる時の一筭に於てをやである。予は、黃龍山の靈源惟清との交渉は、この時より後に初まつたものと思ふ。

靈源と伊川との間には、書帖五通の交換があつた。伊川のは、惜い事には遣らぬ。靈源の三通は、靈源筆語の中に、二通は、禪林寶訓の中に保存せられて居る。予は、この問答を以て有り得べきと考へて、特に否定するを敢てせぬ。既に唐の韓退之は、潮州に於て大顛和尚と靈交した。斯る奇禍にかゝつた際に於て、心靈上の問題に觸るゝのは、何人にもあり得べき所で、人の心靈の開發は、斯る機會に接してこそ、初めて見るべき成果を收めるのである。儒家と佛家とを、別々の範疇に入れて見ん

とするは、生きた靈をもつものを遇する所以で無いのである。

靈源の初信に「聞公留心此道甚久：唯公有大信種、今此不休、乃是大休之地」とて、その不休の求道によつて、大休に至るべきを勸發し、而して「頃年聞老師言公見處：然老師與公相見時、己自傷慈、只欲當處平和、不肯深挑痛節」といつて居るのは、伊川が靈源の師晦堂祖心と對見問道した事を知らしめる。この祖心といふは、乃はち常總を東林寺に推舉した名僧で、その事は初の緒言の中に言つた所である。伊川と祖心との交渉時代は、不明であるけれども、恐くは伊川が奇禍にかゝり、流竄の身と定まつた時の事であらうと思ふ。老師について、「己自傷慈」といひ、「不肯深挑痛節」といふのは、伊川の奇禍を反映して居る様である。この推想が當つて居るならば、靈源と伊川との書信の往復は、伊川の流竄せられた紹聖四年より、赦されて歸洛せる元符三年に至る間の三年（西曆一〇九七—一一〇〇）の事であつたと思ふ。靈源は年が若い。伊川の頓發を要望する上から、頗る鋭く突入して居る。その初信に、「未能頓入靈源親見本體」といふのは、伊川が猶心靈の本源本體に參到してない事を言つたのである。「直須拂却從前會底、向信解未萌時、反思不及處、親切諦觀、忽然穿透虛

空、則山僧與居士相見久矣」といへるは、これまでの見解を一切拂ひ去つて、眞妄未分の本體に突入せよ。それには虚空を穿透せねばならぬ。もし之を突破せば、圓融自在の妙境に入る。佛佛相見の地、こゝにありといふのである。伊川は「遺書」十六の中に、心慮の紛亂を去つた、寧靜なる境地を憧憬して居る。靈源が、従前の見解を一切拂ひ去れといふは、心慮の紛亂を去るを意味する。寧靜なる境地といふは、眞妄未分の本體界を意味する。之を成さんには、虚空を穿透せねばならぬのである。靈源の再信に、「但未展露胸襟、脫然自快、而獨鎮家堂也」といひ、「必得一回頓發、始可資人交攻、致大安樂也。未爾則依傍門庭而已。縱使相見、豈通倡和」といつて居るに徴すれば、伊川は相見を希望したものと見える。然し、靈源は、その一回頓發して、脫然自快の域に逍遙せんを熱望し、伊川が自己の見解をのみ固執して、遂に之を超越するに至らぬのに慊焉たるものがあつたのである。「獨鎮家堂」といひ、「依傍門庭」といふは、前信の所謂「穿透虚空」に至らなんだ事を語るものである。漢江舟中の老父との對話に於ける、誠敬と無心との對立は、恰もこゝに適用せられる。伊川の家堂、門庭は、必ずや誠敬であつたら

う。靈源の虚空は無心であつたらう。誠敬はよいが、透空前のそれと、透空後のそれとは、此岸と彼岸との相違がある。往相と還相との相違である。一切に相對する誠敬は、遂に一切を包容する誠敬に及ばぬ。靈源の期する所は、後者にあつた。その第三信の中に於て、幸返鑿靈都」といへるに見れば、伊川の徹見を願ふの意を以てして、遂に之を忍可するに至らなんだ。「雖未接英姿、而心契同風」といへば、伊川と露源とは、遂に會見せなんだのである。

伊川の一代の著述は、謫地に於て成せる「易傳」であつた。改修猶未だ完からなかつたが、疾にかゝるに及び、之を尹和靖、張繹の二人に授けたといふ。靈源との交渉が、前述の如く、この間の事跡であつたならば、「易傳」中に、體用一源、顯微無間の如き佛語のあらはれて來るも、敢て不思議の事でない。

明道と伊川との性格は、頗る相違して居る。明道は嘗て、異日能く人をして師道を尊嚴ならしめんものは、吾弟なり。後學を接引し、人材に隨つて之を成就するが若きは、則ち予讓る能はずと言つて居るが、伊川に尊嚴を見、明道に成就を見るは、そ



の人格の相違である。朱公掾が明道の卒せる年、汝州に明道を見歸つて人に向ひ、光庭春風中に在りて坐了する一月とて、大に喜べる事實と、楊遊の二子が伊川の眼目端坐に待し、日暮れて後舎に就けば、門外雪深くして尺餘に及んだといふ事實との對照は、明道と伊川との禪風の相違である。禪風の相違は、やがて人格の相違である。之を春風と秋霜とに對照すべきである。二人の對照を佛教的にいへば、菩薩と羅漢との如く、其間に頓悟と漸修との差異ありしやに見られる。この相違は、明道の周圍に、多くのものを集めたるに反して、伊川の周圍を、頗る寂寥ならしめた。二人の思想を見るについて、あらかじめ、兩者の性格の相違を、頭の中に入れて置く事が、第一着の用意で無ければならぬ。

### 宇宙說

伊川は、明道にあつて一體たりし氣を、分ちて理氣とした。明道にあつては、理氣の二つを立てて居るが、その間猶未だ判然として無つた。伊川は、これを分別して、明白に二元的ならしめた。これは、張子の虛氣を承けたもので、そのまゝ朱子に繼

承せられた。然し「理一萬殊」といひ、殊に「有理則有氣、有氣則有數」(遺書四十六)といふに見て、理を重視せる事を知るべきである。

伊川が餘りに理を重んぜるが爲に、或ものが釋氏に理障の説あるにつきて問うた。伊川は之に答へて、釋氏が之を障とするは、此理に明にして、また之を執持する上に於て、障たりといふのであるが、これは理の字を錯りて見るのである。天下には只一箇の理があるだけである。既に此理に明ならば、いづこに障あるべき。もし、理を以て障とするは、これ己と理とを二として居る爲である(遺書十九)といふに至つては、理一元論とも見るべきである。その天下たゞ一箇の理あるのみ、己と理とを二と爲すべきで無いといふは、大に然りである。佛教の如來藏心といふは、是の如きをいふのであるが、然しこれにつきては、實體理を破して、觀念理に至るべき用意を忘れてはならぬ。實體的に考ふる限りは、何と言はうとも、遂に對立の世界に在る。觀念的に達した時に、初めて統一があり、自由がある。伊川の理が、そこに至つて居たか否かが、問題である。若し至つて居たとするならば、穿透虚空の難關を突破して居らねばならぬ。突破して居たならば、それが人格の上に反映せねば

ならぬのである。思想と生活とを離すは、現代にこそあるが、當時にあつては、決して離れなないのである。これが東洋の特色である。

伊川は心の文字を心體よりいひて、之を理や性や命と同義とし、時に性を以て天地を包むものと爲し、心を小なりとするものあるに對して、法界心とも見らるべき様な唯心思想を發表して居る。この場合は、心を以て直に理とするのであつて、蓋し陸子の心即理説の先驅であると思ふ。

在天爲命、在義爲理、在人爲性、主於身爲心、其實一也。(遺書十九)

以體會爲非心、故有心小性大之說……此心與天地無異、不可小了。(遺書二)

一人之心、即天地之心、一物之理、即萬物之理。(遺書二)

論心之形、安得無限量……苟能通之以道、又豈有限量、天下無性外之物。(遺書十九)

是等の文字に對する時は、伊川の思想は、明に絶對一心説でなくてはならぬ。佛敎でいふ時は、唯識説の中でも、起信論流の如來藏心説である。如來藏とは、佛性といつても、眞如といつてもよい。この思想からいふ時は、宇宙はそのまま、法に統一せらるゝ法界で、その間に何等の矛盾も不統一もないのであつて、之に對する吾人

の小我が、その間に矛盾不統一あらしむるとなるのである。佛教には、この外に、阿頼耶識の一元説がある。それは普通にいふ唯識説で、この説からいふ時は、萬象の變化雜多は、阿頼耶識の中に内含せられる可能性としての變化雜多の發露したものであると見て、一切の差別相に意義を見出すのである。伊川の思想は、こゝだけでは、起信論流の唯心説と見られるが、さてそれで全體が通徹して居るか。

然るに、その理といふは、道で、陰陽を離れて無いとせられる。陰陽は氣であるから、理と氣との間には、相即の關係があつて、佛教の所謂不二となる。「離陰陽更無道、所以陰陽者、是道也、陰陽是氣也」(遺書十六)といふから、理は氣に内在するものである。こゝから見れば、宇宙間たゞ氣あるのみ、その氣の陰陽交易する所に道あり理ありといふ事になる。斯る氣は、佛教の阿頼耶識でなければならぬ。

伊川は虚といふを好まず、これに代ふるに理を以てした。一時、太虚の事に説き至つた時に、太虚なるものなしと斷じて、皆これ理なり、いかんぞ之を虚といふを得ん。天下理より實なるなし(遺書四)と言つた。又、老子に、虚能く氣を生ずといへるを非なりとして、陰陽の相因るに先後なし(粹言)と言ふ。これは抽象的の虚を破し

て、之を氣の中に内在せしめたのであらう。理氣を相即相依せしめて、「二之不是」といふは、素より當然の事である。斯くて伊川の理は、抽象的な、客觀的な、外面に定著せしめられた理でなく、飽くまで氣に内在せしめられた、普遍的な、動的なものであるらねばならぬ。然し、至る所に理を高調して、前掲の如く、天下たゞ一箇の理あるのみといひ、理あれば氣ありといふを顧みる時は、その理は超越的な或ものと思はれる。斯く理の見方に二種あつて、これを渾一ならしめ得なんだかに思はれる。いづれにせよ、明道が氣を主とせるに比すれば、伊川は理を高調して居るから、明道を以て具體的事實を主とするものとせば、伊川は抽象的理想を主としたといふ事になる。この點からのみいへば、明道のは唯識説に、伊川のは起信説に類する事となるけれども、事實は之に反して居る様に思ふ。

### 心性説

伊川は、心性説に於て、張子の天地之性、氣質之性を承けて、その儘に、天命之性、氣質之性といひ、中に於て、天命之性を理とし、性本とし、唯善として居る。性善説はこの

天命性に基礎づけられるべきものである。孟子の性善説は、其後種々に解釋せられて來たが、宋代に來りて、天地之性又は天命之性を、吾人人性中に發見して、初めてこの上に性善説を建設するを得た。天地之性又は天命之性の發見は、佛敎の敎理、殊に「楞嚴經」の本然性、和合性に得たものである。文字だけならば、宋代に至らずとも、之を目にする事は出来るだらうが、然し文字が如實に心靈中に生きて來たのは、宋代に來てからである。これは大切な事で、それが無くば、周・張・兩程の思想は、畢竟論理の遊戯、觀念の遊戯に外ならぬ。遊戯であつては、千載の下を支配するに足らぬのである。

伊川はこの性理の動いたのを氣とし、氣として初めて人に稟受せられ、而してこの氣に清濁ある所から、賢愚善惡の差別を生ずるとし、而して、性の動ける氣につき、之を情とし、才とし、思慮とし、その區別が微細に入つて居る。然し場所によつて、同義を表はすに異語を以てし、其間の區別を見る事が困難である。

天命之性、氣質性に關する伊川の説は、次の兩文に見られる。天命之性とは、性の

理をいふのであつて、後の性理學といふは、要するに吾人に本具せる天命之性の研究に外ならぬのである。儒教哲學を性理學と言つたに徴しても、儒教が如何に之を重視したかゞ分る。而もそれは印度以來、佛教が如來藏とか、眞如とか、佛性とか言つたものに外ならぬ。

性字不可一槩論、生之謂生、止訓所稟受也。天命之謂之性、此言性之理也。(遺書二十七)

性相近也、習相遠也。性一也、何以言相近、曰、此只言氣質之性也。(遺書十九)

斯の如くにして、伊川は孔子の「性相近」の性をも、告子の「生之謂性」の性をも、明道の牛之性、馬之性をも、すべて之れを張子の氣質之性に外ならずと見たのである。伊川の天命之性、氣質之性の對立を如何に見たならば可なるべきか。「起信論」流の、如來藏によつて阿黎耶識ありといふ風に見るべきか、或は唯識論「流」の眞如と阿賴耶識との關係の如くに見るべきであるか。前者の如くに見れば、天命の性は如來藏に當り、動的のものとなる、否、動靜兩性を並有するものとなる。後者の如くに見れば、眞如に當り、靜的のものとなる。前掲の如く、伊川には兩方面の思想が見られる。

が然し性之理といふから稟受した氣質之性に本具せられる理と見たといふ方が適當であらう。然らば唯識流となるのである。

伊川は性善の根據をこゝに求めて孟子に賛成し孔子の見る處こゝに至らざりしを指摘して居る。

孟子言性之善是性之本。孔子言性相近謂其稟受處不相遠也。(遺書二十二)

この性理性本は絶對なものであり相對は氣質之性以後のものであるからこの性を善といふよりは善惡未分又は善惡以上のものといふべきである。緒言に述べた如く朱子が常總を評して探其本といふのはこゝをいふのである。

氣に清濁あるからこゝに相對性があらはれる。相對性以後に情といひ才といひ思慮といひ用語が一定せぬが然し之を情といつた方が古來の用語上の約束にも添ふ。「遺書十九に心もと善思慮に發して則ち善あり不善あり。もし既に發すれば則ち之を情といふべし。之を心といふべからず」とある。こゝには心情思慮の三語を用ひて居るが心は根本的のもの、心の本體をいふのでありそれが發動したのを情といつたのである。性情の關係は動靜の關係である。動靜はやがて善



惡の觀念を伴つて來る。唐の李翱は、靜なる性を善とし、動なる情を惡としたが、伊川にあつては、これに三様の解釋がありと見られる。第一に、伊川は、明道の唯善無惡説を承けて、性の動なる情を不善とせぬ。これは性理を高調した當然の結果である。性理を高調する時は、不善の生ずる根柢が無くならねばならぬ。

或問、性善而情不善乎。子曰、情者性之動也、要歸之正而已、亦何得以不善名之。(粹言)

第二に、遺書十九には、喜怒は性に出るや否やと問ひ、之に答へて、固より是といひ、之を説いて、纔に生識あれば便はち性あり、性あれば、便はち情あり、性なくば情あるべからずと言つて、逆に一切の善惡は、悉く天命性の發動として居る。前者は一切が性のあらはれであるから、不善なるものなしといふのであり、後者は善も不善も悉く性のあらはれといふのである。而もまた第三に、性は善なれども、氣に清濁あり、氣の清濁によつて賢愚ありとし、また氣に稟けたる才に不善ありとし、また心の思慮にあらはれたる上に、善不善ありとして居る。第一の場合には、善惡以上の天命性に、一切を統一するものであり、第二の場合には、善惡を認めて、而も之れを天命性に基礎づけるものであり、第三の場合には、性と情とを區別して、一を平等原理とし、他を

差別原理とするものである。彼此對照し來る時は、その間に乖離が起る。この乖離を何と調和せしむべきかが、佛教哲學の絶えず繰り返す問題で、また其立場の相違によつて、異つた組織が起つたのである。

伊川の思想が如何なる立場に立つて居るか、之を決定する事は困難である。或は性理一元説とも見え、或は善惡自然説とも見え、或は理氣二元説とも見える。伊川は、荀楊は性を知らず、孟子のみ性を知る。楊雄・韓愈の性といふは才なりとまで、その性理説に誇りを感じて居るが、然し之を推し究めて行く時は、幾多の難問題に遭遇する。場所によつて、その立場が異るとも見られ得るから、獨斷的に之を決定する事は出来ぬけれども、蓋、兄の明道と同じく、氣質之性にその主眼を置いたものと思ふ。それは、粹言の中に、告子の生之謂性といふは、人と物とを通じて言ふものであり、孟子の性善は、本原を極めて語るものである。生之謂性といふは、其言是であるが、然し人には人の性あり、物には物の性あり、而も告子が之を一とするは不可なりと言つて居る所に、その意の存する所を見る事が出来る。然らば絶對唯心説とも見るべきもの、又は性理一元説とも見るべきものを如何にすべきかといふに、こ

れは當時の禪家が如來藏心を眞向に振りかざした、佛教學界の風潮に對して、またその影響によつて、主張せられたものであらう。之が爲に、兩系の間に十分の調和が取れずして、理氣二元説と見らるゝのであるまいか。この理氣二元説は、そのままに朱子に繼承せられたが、理よりいふ思想と、氣よりいふ思想との間に、同じく乖離があつて、之が調和は後に遺された大なる問題であると見た方が、眞相を得たものでないかと思ふ。

### 修養説

伊川は、明道の義方に代ふるに、靜坐<sup>◎</sup>を以てし、敬直はそのまゝにして、用敬<sup>◎</sup>とし、識仁に代ふるに致知<sup>◎</sup>を以てした。すなはち靜坐によつて、用敬に入道し、致知に終局する。致知には離欲を伴ひ、離欲に至りて、善に至り、性の本に復するといふのである。これは孟子の寡欲盡己心、盡人盡物、大學の格物致知を採り來つて、修養の最後を致知に置いたのであつて、朱子の前驅を爲したものである。蓋儒教の目的を致知に置いたのは、明道が識仁を究極とせるものに比して、大に其撰を異にし、儒教を

空疎な性理學たらしめる初を爲したものと見るべきである。識仁といふ中には、佛教の大乗精神が活躍するけれども、致知といふ中には、論理的遊戯を胚胎する虞を含むを免れぬ。

知を重んずる所から、之を以て本とし、行を之に附屬せしむる。これは知本説といふべきであらう。而して知至る時は、行必ず之に伴ふといふ所に、後の王陽明の知行合一説の源が伏在する。

須以知爲本。知之深則行之必至、無有知之而不能行者、知而不能行、只是知得淺、(遺書十六)

君子以識爲本、行次之、(遺書二十八)

斯の如く、伊川は靜坐を以て修道の方法とし、而して道の最初を用敬とし、修道の最後を致知とした。敬は佛教が信を以て入門としたのに得たと思ふが、然しその内容には、主一無適といふ禪的な意味を與へた。靜坐用敬、致知は、順序の如く、整齊嚴肅、主一無適、至事中理である。靜坐は、修道の方法であるから、靜坐の上起る用敬、致知は、前者は心如明鏡止水とせられ、後者は動而見天地之心とせられて居る。

然らば用敬とは、心が明鏡止水の如くに澄んだ、即ち一切の昏濁を去つた状態をいふのであり、致知とはその明鏡の如き心の用として、天地の心を見るのをいふのである。一切の自私を離れた大心の前には、一切のものはその真相を呈する。如實の觀照には、誤謬のあるべき筈がない。善を善とし、惡を惡とするから、善惡のまゝが、そのまゝで眞如となる。この場合には、早や善惡の對立がなく、其まゝが如法のものとならう。

伊川の用敬致知は、佛教の止と觀、又は定と慧とに、そのまゝ比すべきである。必ずや佛教の止觀又は定慧を、儒教に採り來つたものに相違ない。而も伊川は、佛教の定と、我が止とは異れりとして、遺書十九の中に、之を區別するに力をこめて居る。其説にいふ、定といふ時は、爲す所なきも、物の好惡は自らある。止といふ時は、物の好には如に止り、惡には惡に止り、その好惡に任せて、之に關せざるのである。古來至靜にして、天地の心を見るといふのは宜しくない、靜時には物なければ、知覺がある、知覺のあるは動である。されば動而見天地之心といふべきであると。斯くて伊川は、一は佛教の定と異なる止を主張し、他は儒教に於て、靜にして天地の心を見る

といふに反對して、動にして天地の心を見ると主張して居る。これは靜坐に心を盡した伊川であるから、相當の理由があつての主張とは思ふが、其意味が能く了解出來ぬ。全體第一に見天地之心は、佛教にては慧、儒教にては致知である。これを止の中に於ていふのが、合點が行かぬ。第二に、知覺は動なりといふのは、致知の用を動なりとするのであるが、さて事實の真相を觀照する作用を、動の觀念中に入れて然るべきものなりや、疑問である。第三に、定といふ時は、爲す所なきも、物の好惡は自ら有りといふが、さて爲す所なきは定で、物の好惡は自ら有りは慧でなければならぬ。第四に、止といふは、物の好には好に止り、惡には惡に止まるといふが、これは觀照の作用を、止の語にて説いたものであつて、こゝには止と觀とを混同して居ると思ふ。元來止といふは、易の艮の卦で、震の動に對するものである。伊川は止水の喩から易の艮の止を連想し、以て大に自説を主張せんとしたものである。自説の要點に二つある。一は佛教の定と異るといふにあり、二は同じ儒教中にあつても、周子の如き主靜説とは異り、主動説であるといふのである。佛教の定について難ずる所は、蓋、佛者は猶未だ物を好惡する私心を去らぬ。我は、物の好惡は物に

任せて、これに心がないといふにある。伊川が、佛教の定によつて心を練りながら、佛教がまだ物を好悪する心を去らぬと見て居る事は、粹言に、釋氏の定を言ふは、聖人の止を言ふに異る。夫れ美悪あるに於て、因つて之を美悪す。美悪は物に在つて、我に心なしといふにも見られる。これは、明白に定と止との區別を道破して、定には美悪する心あり、止には美悪する心なしとしたのである。

これには二重の疑問が起る。一は定と慧との混同につき、二は好悪を認識すると、好悪する心との混雜につきである。定と慧との混雜は、前述の如くである。禪家が、物を逐ふな、物に逐はるべし。物を逐ふ時は、事々皆非なり、物に逐はる時は、事々皆如なり。物を逐ふとは、物に心あるなり、物に逐はるゝときは、物に心なきなりといふて居る論法を、そのまゝに受けて、儒教の止は、好は好に止り、悪は悪に止り、その好悪に任せて之に關せずといふは、餘りに自説を張るに急であるといはねばならぬ。禪者は、定によつて心を止水の如くならしめ、止水は同時に明鏡であるから、一切の真相を觀照する。真相とは、是非善惡の如實相である。それが慧である。定には必ず慧が伴ふ。慧はありのまゝを照す作用をいふのである。物の

好悪を照す事を以て、直に物を好悪する心と混じてはならぬ。静坐に経験ある伊川が、斯る區別を爲し得ぬ事は無い。而も定と止とを區別せんとする主張は、恐くは敬を良の卦にて説き、以て儒説を張り、佛教に駕せんとする所に原因しよう。區別のない所に、強いて區別を附せんとするのであるから、無理が出来ぬ。區別ないといふよりは、寧ろ佛教の禪によつて、止の内容を得來つて、而も佛教の禪を排するのであるから、排佛の爲の排佛説が、この邊から擡頭して來るを知らしめらる。この傾向が、朱子に至つて、頗る甚しくなつた。それらの論法には、學問上の價值が少く、而して論法が不明である爲に、學者を困惑せしむる事が多い。伊川の如き碩儒にも、その弊の少しく見え始むのは、遺憾な事と思ふ。

### 佛教評破

伊川は、全體より見る時は、氣にその主眼を置いたと思はれるけれども、理を以てその説の中樞とし、根本義とした。

理を重んぜざる伊川は、禪家が實證を重んじて、理談を避くるを評して、其學や善く



遁る。もし人語るに理を以てせば、必ず我は無修無證といふ(遺書四)と言つて居るが、禪家が避くる理談といふのは、對立的の理である。伊川が根本義として主張せる理は、絶對的の理である。第三者より見る時は、兩者の間に矛盾がない。而も若し伊川の理談が、當時の禪家に避けられたりとせば、その罪はいづれにあるかを判ずるに苦しむ。伊川は、この絶對的の理の上に立つて、禪家が理障の説を爲すを評して、天下にたゞ一箇の理あるのみ。これを以て障とするは、これ己と理とを二とするもの(遺書十九)と言つて居る。禪家の避けんとする理障は、素より己と對するものであるから、此評は、宛も禪家の主張によつて、禪家を打てるものである。

これによつて見る時は、伊川の理は絶對的のもの、觀念的のものであらねばならぬ。斯の如きは、禪家の性に當り。また心に當るから、其思想は唯心説と名けらるべきであらう。「事の外に心なく、心の外に物なし。世人は物の爲に役せらるゝも、もし物を以て物に付すれば、物を役せん(遺書二十)と言ふ中の前半は、三界唯心の意味である。伊川は、この三界唯心の立場から、學佛者は多く是れを忘るゝを要すといふも、是非は道理なり、何ぞこれを忘るゝを得ん」と言つて居る。伊川の道理とい

ひ是非といふは、三界唯心の理をいふのであつて、心の外に別の理をいふのではない。之が爲に、伊川は、心即理とも言つて居る。斯く、伊川は、三界唯心の思想に立つて、佛教者が是非を忘るゝを要すといふを評して居るが、三界唯心といふは理論であり、是非を忘るゝといふは、唯心に悟入せんが爲の實際である。立場を異にするものに向つて、批評を加ふるは、得たものでない。後半の、物を以て物に付すといふは、我と法との對立を空じた後の、隨順生活に於ける、隨處爲主の境地であつて、伊川の大に誇る所は、そのまゝ、佛教の期する所である。要は、伊川が物を以て物に附せる境地に達せりや否やにあるのみである。

然らば、如何してか、物に役せられずして、物を以て物に付する、隨處爲主の境地に達するを得べきかといふに、伊川はこゝに坐禪入定によつて、對立を離れて、一如の悟境に入らんを期したのである。伊川は坐禪入定を止と名けて、之を佛教の定に區別し、釋氏は多く、定をいふも、定は則ち物を忘れて爲す所なし。聖人は之に反して、止といふ。止は物各物に附し、各其所を得て爲すなきなり〔辨正〕と言ふ。止と定とは、其内容が同じく、禪家の期する所を脱胎換骨したものに外ならぬ。而もこれ

によつて佛教に評破を加へたのである。

伊川が佛教の定と區別して、独自の禪を主張せんとして、注目せるものは、止の外に敬の字であつた。「纔に靜と説へば、釋氏の説に入る。靜字を用ひずして、只、敬字を用ひよ、遺書十六」といふのが、それである。是に至つて、敬の一字は、全く精神的の内容を有するに至つた。靜の代りに敬といひ、定の代りに止といふ。如何に伊川が禪家の内容を取り來つて、之を儒教に翻譯せしかを見るべく、要するに宋儒の運動は、佛教よりの解決を、當面の問題とせるものである。

斯くまでに當時の佛教に満足せなんだのは、教理は深遠なりと雖も、實益に疎かりしが爲である。「釋道の見る所、窮理極微ならざるなきも、窮神知化に至つては、與るを得ず、遺書二十七」と言へるは、それである。神化無方は、張子が儒教の長所として、極力主張せる所であるが、また元來大乘佛教の期する所であつた。伊川は一方に、釋氏が理談を避け、是非を忘るゝを要すと主張せるを排し、而もこゝには、釋道の見所、窮理極微なりといふ。其間に不一致がある。こは蓋禪家に對すると、教家

に對するとの差である。伊川は敎家特に唯識學より、理氣説の組織に對する暗示を得、禪家より、明鏡止水の心を以て、天地の心を見るの暗示を得、而してこの柝伏に出でた。佛家の苦痛知るべきである。

伊川は斯くして佛家に何の長處をも認めなんだかといふに、然らず、その生死巖頭に立ちて、超然たるを知つた。而も伊川は、その他は却つて理會せず〔象山全集〕といつて、こゝにも佛家を評し、且つ生死巖頭に立つて不動なるものに二ありとて、「一は英明にして事と爲さざるなり。他は昏愚にして、人の爲に誤らるゝものなり」〔遺書四〕と言つて居る。一といふは、自ら任ずるものにして、他といふは、佛家を指すものであらう。然らば伊川は、佛家を以て、生死巖頭に立つて不動ではあるが、昏愚にして人の爲に誤らるゝものと見たのである。

以上は、伊川の佛敎評破の主要なものである。この外に、佛敎との關係交渉は、隨處に見られる所であるが、そはその下に言及した所であるから、こゝには省筆する事とする。

(昭和三年四月十九日)