

## 契嵩の護法思想

### 一、はじめに

契嵩（一〇〇七—一〇七二）の名が一躍天下に知れわたったのは、仁宗の嘉祐七年三月（一〇六二）に、前年より願い出ていた、自著『傳法正宗記』三部十二卷と『定祖圖』一面、ならびに『輔教編』印本一部三冊の大藏經編纂の目錄への編入が敕許され、あわせて「明教」の師號も下賜されたことによる。もっとも、契嵩自身は純然たる禪書としての前者の入藏こそ主眼としていたらしいふしもあるが、むしろ後者の『輔教編』によって、契嵩の護法僧としての名聲は確固たるものとなり、この著述は權威ある護法の書として後世にまで範を垂れることになったわけである。

いうまでもなく、當時の古文の興隆にもなつて韓愈などを模倣した佛教批判が蔓延し、縉紳諸氏のなかにはそれによって名を得ようとする氣配すらあつた。そうした情況に抗して、さらにはまた、すでに蔽うべくもない衰微のありさまを呈していた佛教を憂慮して著されたのが、佛教の衰微不振を扶持するという意味の『輔教編』にほかならない。ただし、この著述はもともと獨立した五篇の論文で構成され、

必ずしも體系的に論述されているわけではない。契嵩の著述としては他にも、『輔教編』への自注とされる『夾註輔教編』<sup>1)</sup>がわが國に傳存し（以下『夾註』と略す）、また文集が南宋の紹興四年（一一三四）になつて『鐔津文集』二十卷として編纂されている（以下『文集』と略し、引用文は大正藏卷五二所收本の頁数を記す）。このうち、彼の護法思想ないし儒佛二教論を問題にしようとするれば、『輔教編』の「原教」「廣原教」とその『夾註』、そして文集に含まれる「非韓」三十篇、「上仁宗皇帝萬言書」（以下「萬言書」と略す）が主要な資料となり、とりわけ「廣原教」と「萬言書」が重視される。ところが、まことに厄介なことに、これらの著述にはそれぞれの成立のあいだに數年の隔たりがあり、まず「原教」、さらに七年のちの嘉祐元年（一〇五六）に「廣原教」が著され、「非韓」は五十歳の著述で「廣原教」とほぼ同時、のちおおよそ五年を経た嘉祐六年（一〇六一）には「萬言書」<sup>3)</sup>が朝廷に奏上されたと考えられる。かつ、論點や觀點が次々と變化し、論理のほころびも見うけられる。

そこで注目されるのは、嘉祐六年八月前後に契嵩が自著の藏經目錄への編入を果たすために京師に上る頃までに、韓琦、富弼、歐陽修など

の當時の宰相貴顯に向かつて佛教擁護を訴えてまわった書簡のなかでは、くりかえして、

「わが所説は、亦た恐るらくは閣下の性命眞奥の極際において資くるところ有らん。豈に獨り其の性命の説を齎くるのみならんや。抑も亦た稍か閣下の聖賢治政皇極の法を補うなり。」〔再上韓相公（韓琦）書〕六九二c〕

「其の法（佛法）業に能く人の與に心を正し、其の煩惱を洗濯し、本を持して中を寧んぜしむ。……然して其の道、復た能く人を使て惡を去りて善を爲さしむ。……是れ惟だ内に聖賢の道徳において益あるのみならず、亦た將に外に國家の教化を助くるあらんとす。」〔上富相公（富弼）書〕六九三c〕六九四a〕

「其（佛）の道徳は頗る天下の生靈を益し、其（佛）の教法は甚だ國家の教化を助く。」〔上趙内翰書〕六九五c。また「上張端明書〕六九四b〕c〕

などと説いていることである。のちにもまた「潛子（契嵩の自號）の道は、生靈の大本にして、天下善を爲すの至なり」（『送潯陽姚駕部敘〕七〇七a）と斷言するにいたっている。言葉は異なっているが、佛教とは内に心や性命を正す教であるとともに、善行を勧めて國家の治世教化を助けるものであるとし、この兩側面が強調されているのである。

契嵩がこのように説いたについては、おそらく由來するところがあり、それは劉宋の范泰や謝靈運が、「六經の典文は本より俗を濟いて治を爲すに在るのみ。必ず性靈の眞奥を求めんとせば、豈に佛經を以て指南と爲さざるを得んや」（『弘明集〕卷十一「何令尙之答宋文皇帝讚揚佛教事」、T五二・六九a）と語っていたと傳えられることである。

### 契嵩の護法思想

彼らは治世を説く儒教に飽きたらず、内なる心の救済こそが肝要であり、それは佛教によってなし逐げられると意識していたのであった。劉宋からすでに六百年ばかり、儒佛二教をとりまく情況はもののみごとくに反轉する。契嵩にあっては、内教としての佛教が、治世にも寄與し外教と同様に有益であることを訴えねばならない情況に迫られていたのであった。いま、この内外兩側面にかかわる彼の議論をたどっておくことにする。

### 二、「冥權」をめくつて

さて、「廣原教」の冒頭には、次のような一文が置かれている（以下「廣原教」は大正藏の頁數のみ記す）。

「惟うに心をこれ道と謂い、道を聞かにするをこれ教と謂う。教なる者は聖人の垂迹なり、道なる者は衆生の大本なり。甚だしきかな、群生の其の本を繆まるや久し。」（六五四b）

明らかに「中庸」の冒頭をなぞっているが、心と道にもとづいて聖人すなわち佛の垂迹とされる教が定義されている。ついで、おおよそ以下のように論じられている。

教とは「道を聞かにすることと定義されるように、聖人たる佛が道を明らかにし世を救わんとする偉大なまぎしである。かつ、それは「夫れ教なる者は、聖人の時に乘じ機に應ずる不思議の大用」（六五四c）にほかならず、時宜と衆生の機根に應じて垂示されるものである。とりわけ後者の衆生の機根の大小にあい應じて、直截に頓に説かれた實教と、徐々に漸に説かれた權教とがあり、權教はまた顯權（明顯の權教で察知できるもの）と冥權（冥密の權教で察知不可能なもの）に分かれる。實教とは大乘、權教のうちの顯權とは小乗のこと。冥權に

は異道や他教までも含んでいる。一見繁雜のようではあるが、教はつまり、實教と、冥權まで擴げられた權教という權・實二教に集約されることになり、

「夫の聖人の權を語るや、則ち天下の善に周く、百家の道に遍し。其れ救世濟物の大權なるか。夫の聖人の實を語るや、則ち法界に旁礴し、萬物と皆な極まる。其れ天下の窮理盡性の大道なるか。」

(同上)

とまとめられる。勸善によって救世するのが權教であり、大道を直示するのが實教とされているのである。この二教のうち、實教は内教としての側面、權教は外教につながる側面を示していることになる。「廣原教」では、まず權教を論じ、ついで實教にかかわる議論を展開している。以下ではそれに従って順次二教を取りあげることとする。

まず、「廣原教」では權教を「救世濟物の大權」と説いているが、明らかかなようにこれは事實上は冥權の教を念頭においている。冥權が大乗小乗以外とされるとすれば、佛教の五乘(菩薩・緣覺・聲聞・天人)のうちでは、人乘天乘もこれに含まれることにもなる。契嵩はべつに「人天乘なる者は何の謂ぞや。漸の漸なり。世俗を導くは至漸よりも盛んなるは莫し」(六五六b)、<sup>①</sup>「權なる者は人に受くるに漸を以てす。所謂人天乘なる者は、蓋し其の漸の漸なる者を言うなり」(「萬言書」六八九c)と説いているから、人天乘を明らかに權教としている。にもかかわらずここでは言及されてはいない。これは人天乘を冥密の教とは言えないうえに、儒教と不可分とする意識がはたらいていたためではなからうか。五乘のうち他の三乗が出世間乘であるに對して、人天乘は五戒十善という世俗的な善行を説く世間乘である。いうまでもなく、すでに六朝以來、佛教の五戒と儒教の五常が同一視

され、人乘ないし人天乘と儒教の一致が圖られてきた。契嵩も、五戒ないし五戒十善は、「儒を以て之を校ぶるに、則ち其の所謂五常仁義なる者と、異號にして一體なるのみ」(「原教」六四九b)、「今、儒の五常の教を以て之を較ぶるに、正に其の五教十善人天乘なる者と同じきなり」(「萬言書」六八九c)と一貫して認めている。ところが、冥權とは人天乘と一體化した儒教に止まらず、「異道と爲り他教と爲り、善惡と其の事を同にすることを爲し、夫の不信者の與に預め其の得道の遠縁と爲るなり」(六五四c)とまで説かれている。あらゆる異道や他教までが佛教へ導くための手だてとされているのである。これはきわめて特異な考え方と言わねばならない。

このような冥權が説かれる根據となるのは、佛が一切の神力を具え、その教は冥々のうちにはたらく神秘的な神道であることである。いたい、佛をめざす菩薩は六度萬行(六波羅蜜をはじめとするあらゆる修行)を實踐するが、これは佛行にも等しく佛の妙覺にも通じる(六五六b)。ところで、その萬行は萬善にほかならない。しかも、その善は「蓋し神にして之を爲す」ために、あらゆるものの變化に適應し、あらゆるところにゆきわたる。佛は天人・人間にも關與しているにもかかわらず、天・人はそれと察することがない。そもそも含靈(衆生)は、天地幽明にあまねく、夷狄禽獸まで含まれるから、神道によらないかぎり救濟しつくすことはかなわないのである。したがって「聖人は神道を以て作る」(六五五a)。

これは、出世間の悟りをめざす修行である六度萬行を世間的倫理となる萬善にすり替えたうえ、佛の威神力を強調するために、『周易』の「神にして之を化し、民をして之を宜しくせしむ」(繫辭下)「聖人は神道を以て教を設け、而うして天下服す」(觀卦象傳)などの句を

借用したもので、きわめて危うい綱渡りの議論と言わねばならない。しかも、勸善を強調するあまり、なりふりかまわず六度萬行までを萬善と見なすとすれば、佛教五乘すべてが人天乘と同等の世間的な教にすぎないことになり、かえって佛教の本分を見失ってしまうことになりかねないのではないか。たとえば、次のような一段には、五戒十善にとどまらず佛教全體が勸善の延長にあるとまで構想されていたふしがある。

「夫れ聖人の道は善なるのみ。先王の法は治なるのみ。佛は五戒を以て世に勸む、豈に其の亂るるを欲するや。佛は十善を以て人を導く、豈に其の惡を欲するや。『書』(蔡仲之命)に曰く、『善を爲すは同じからざるも、同じく治に歸す』と。是れ豈に然らざらんや。其れ人をして情妄を解き身世を捐て、神明を修潔せしむるが若きは、此れ乃ち吾が佛大聖人の『大觀』(觀卦象傳)にして、其の大患を治むるに『神道を以て教を設くる』(同上)者なり。其の善を爲すや、抑も又た至れり深きなり、『廣大にして悉く備わる』(繫辭下)。世道を以て輒ち較ぶ可からざるなり。」  
(「非韓」第十七・七三四a)

かくて儒教も佛の冥權に含まれ、さらには儒教にかぎらず、さきのようにあらゆる教や百家すべてが善行を勧め救世濟物する佛の冥權のうちに吸収されてしまっている。ここに、儒佛二教を「埏埴」(六五五a)、すなわち渾然融合させるといふ契高のねらいがあったようである。

そのうえで「廣原教」は、

「古の聖人有るや、曰く佛、曰く老、曰く儒と。心は則ち一きも、其の迹は則ち異なる。夫の一き者は、其の皆な人の善を爲す

を欲する者なり。異なる者は、家を分ちて各の其の教を爲す者なり。聖人は各の其の教を爲す。故に其の人に善を爲すを教うるの一方、淺あり奥あり近あり遠あり。惡を絶ちて人相い擾れざるに及びては、則ち其の徳同し。」(六六〇a)

と結ばれる。一見したかぎりでは、三教の聖人の教化は勸善によって一致すると勸善を強調するほかにはごくありきたりの一致論でしかない。しかし、以上のような議論を眺めてみれば、最も深奥の教とされるのは佛教にほかならず、すでに儒教も老子(ないし百家)も佛の冥權のうちに組みこまれ、佛教に覆いつくされたうえで的一致論となっているのである。

さて、このように佛の威神力をふりかざしての議論にいかほど説得力があったのか疑問なしとしないが、ともかくも「廣原教」では佛・老・儒の三者が勸善で一致すると結ぶ。これをふまえたうえのことであろう、儒道佛三者あいまって勸善によって教化し治世に寄與するという主張が展開されるのである。その主張は「非韓」第一(七二二a~七二六c)および「萬言書」(六八七a~c)に見えている。前者は韓愈の「原道」を批判した一節であるためかなりの制約が窺われるが、後者はその趣旨を承けたものである。ひとまず前者をもとにしてみると、おおよそ次のようになる。

まず、さきとは別のかたちで教が提示されている。

「夫れ所謂る教なる者は、豈に天地と與に皆な出でて必ず其の數を定めんや。是れ亦た聖人の時に適い宜に合して之を爲し、以て治體を資くる者なり。」(「非韓」第一・七二四c)

「凡そ所謂る教なる者は、皆な古の聖人の天時に順い民の宜しき所に適いて之を爲し、以て世治を救う者なり。」(「萬言書」六八

(七c)

さきには教とは聖人が衆生の機根に應じて道を垂示したものとされ、衆生の機根が前提となっていた。ここでは、教とはがんらい聖人が天時と人事に適應して治政を助け世を救うために設けられると説かれ、時宜のほうが強調される。教のかたちが儒教的なものに變容しているのである。

ところが時代とともに世風も變化する。その昔、五帝の末になって舜の世に世風人情が次第に亂れたために五教五刑〔書〕舜典に據るであろう〕を定めたのが、そもそも教の發端にはかならない。降って三王の時代になると、世風はますます僞薄となり天下の治政も困難となった。ゆえに周公・孔子はさきの教を整備し儒教が興ったのである。堯舜禹より孟子にいたる九賢が繼承したその道とは、中道皇極の大道のことである。さらに周末には三代の治政が衰え、善人も不善人もともに智をめぐらし僞りをなし、こぞって生や性を損ないながら修治するすべを知らないありさまに至った。そこで老子は道德を説いて救済をはかり、老子道家の教が現れたのである。ただし、その道德の説は、儒教の根底となっていた三皇五帝の易簡の道を宗本としている〔非韓〕第五・七二八b)。老子の道德は儒教の仁義道德の根本なのである。さらに降って兩漢の際になると、周末よりも世風はいっそう酷薄となった。たとえ老子の説に據ったとしても、「性命の奥妙」ないし「死生の然る所以」に通じることができないため、出世間の教である佛教が出現し、死生の大患〔老子〕十三章〕を治めることとなったのである。もともと儒道佛三教ともに世を救うために興ったにはかならない。

「夫れ周秦漢魏より、其の薄にして且つ僞なる者、日に益し滋ま

す甚しく、皆な後世に儲積せるの時、天其れ或いは乃ち三教に資り、以て其の時に應じ、其れ相い與にして世を救わんと欲するなり。〔非韓〕第一・七二四c)

しかも、老子では教化が及ばないために興った佛教は、老子が宗本とする三皇五帝を超越した聖人の教であるはずである。「萬言書」で唐突に、「聖人(佛)なる者は『必ず神にして之を爲す』。而して二帝三皇は、庸んぞその佛なる者の變に非ざるを知らんや。佛なる者は二帝三皇の本に非ずや」(六八七b)と説き、三代には無佛であったわけではなく、二帝三皇は佛の變現であり、佛は二帝三皇の本體であると主張するのは、こうした議論を背景としている。かくて今や儒道佛の三者ともに治世に寄與し、「其の教は固より同に人を導いて善を爲さしめ、其の作す所の者にして前後あると雖も、蓋し前後を以て相い資くるなり」(萬言書)六八八c)と結論されることになる。

このうち、儒教を中道皇極の道に手際よく集約していることについてはあらためて検討せねばならない。當面のところ三教については、いわゆる下降史觀を下敷きにしなから、三代の世には儒教一教で治世が可能であったが、世の亂れとともにそれを治めるために老子の教を必要とし、それでも不可能となったため、ついには佛教が興ったと説き、時代が降るほど亂世となったため、より高度な教が出現したと主張するのである。またそれぞれの始祖についても、儒教の堯舜から、老子の教を三皇五帝にもとづくとし、さらにそれを媒介として、三皇五帝の本體が佛であると順次加上し、佛教の優位をはかっているわけである。これに類似する論調は、すでに唐初以來の護法論でくりかえされ、また宋初の贊寧『僧史略』總論(一五四・二五四c)一五五a)にも見えており、必ずしも契嵩の獨創ではない。おそらく當時も佛教

側では囁かれていたはずの議論を、治世の側面を強調しながらあらためて表に持ち出したものと思われる。

### 三、「心」と「道」をめぐる

ふたたび「廣原教」の權・實二教にもどると、實教では「窮理盡性の大道」を示すとす。これは冒頭の定義「心をこれ道と謂う」と呼應しているはずで、大道とは心のことにはかならない。心や道を直示するのが實教とされ、こちらはひとまず大乘にかぎられることになる。さて、心については、次のようにまとめられている。

「心は必ず至り、至れば必ず變ず。變ずる者は識なり、至る者は如なり。如なる者は『萬物に妙なる』(『易』説卦)者なり、識なる者は萬物を紛し萬物を異つ者なり。變なる者は動の幾なり、至れる者は妙の本なり。天下に本づかざる無く、天下に動かざる無し。故に萬物は變に出で變に入り、萬物は至に起り至に復す。萬物の變は情に見れ、天下の至は性に存す。情を以て以て萬物の變化を辨す可し、性を以て以て天下の大妙を觀る可し。夫の情性を善くせば、以て聖人の教道を語る可きなり。」(六五五a)

この一段は難解であり、『夾註』(第三冊・十九ウ)に據って解釋しておかねばならない。心はここでは「如來藏心」であるとされ、それに従って論じられる。心は本來は眞如・眞實心であるが、染淨二方へとはたらし、それぞれに至り極まる。至り極まると、またそれぞれ變化する。(染へと)變動すると根本無明に覆われて微細な妄識(微細識)となり、淨のほうは(根本に)復歸して眞如そのものとなる。妄識は心の動きのきざしであり、天下の萬物を惑亂し、萬物は妄識において迷動變化する。いっぽう眞如は萬物の妙本であり、萬物がそこから生

起しかつ復歸する究極にはかならない。言いかえると、萬物の迷動變化は情に表れ、萬物の究極は性にある。情と性によって萬物の變化と妙本が理解され、聖人(佛)の教と道の意味も知られよう。

以上はごく大まかになぞってみたにすぎないが、心の妄識が情、心の眞如妙本が性に轉化されている情況が窺われよう。『夾註』(第三冊・二五ウ)ではまた、性を心眞如、情を心生滅に比定している。したがって『夾註』によれば、『起信論』にもとづくはずの眞實心・如來藏心(一心に相當しよう)——不生不滅の心眞如——心生滅の構圖が、心性——情という性情説と重なり合っているのである。こうして佛教の心識説が、いわば儒教的な性情説と接合する。

そのうえで、性と情にもとづいて佛教的唯心的な世界觀ないし死生觀が展開される。

「天地至遠なるも情より起り、宇宙至大なるも性に内。故に萬物は情性より盛んなる者は莫きなり。情なる者は有の初めなり。有あれば則ち愛あり、愛あれば則ち嗜欲あり、嗜欲あれば則ち男女萬物生死す。死生の感ずれば則ち善惡類を以て變ず。之に始めてに終え、死生を循りて未だ始めより休まず。性なる者は無の至りなり。至無なれば則ち未だ始めより無ならず。生に出で死に入りて、而も死に非ず生に非ず。聖人の道の寂焉明然たる所以は、唯だ感の適う所のままなればなり。」(六五五b、c)

性とは、天地宇宙の根源であり、至無(有無を超越した無)であり、死生を超えた聖人の道である。これ對して、情は有の端緒であり、外變して(外に境界を變現して)天地が生成される(『夾註』第三冊・二七オ)。その一方で情は愛欲のもともであるから、展轉として萬物(衆生・含靈)の生死輪廻を惹き起す。してみると、生死に浮沈し

輪廻している萬物にはこの性と情が具わって盡きることがないのである。

「情性の物に在るや、常然たり宛然たり。之を探るも得ず、之を決れども絶えず。天地に窮まることあるも、性靈は竭きず、五趣は迷こもごも改まるも、情累は釋とくけず。」(六五五c)

情とは、べつに「性より發するは、皆な情なり」(「原教」六四九a)とされているから、性から生じた善惡のあらゆる心の動きであろうが、眞如である性を攪亂し覆い隠してしまい、萬物を生死に浮沈せしめる患いのもととなる迷妄と見なされる。性と情とが峻別され、性(性靈)以外はたとえ仁義五常であつてもすべて妄情とされる。いうまでもなく、この妄情を滅除し情累からの脱却がはかられる。

そこで佛教とは性教であると説かれることになる。「萬物の惑は性において正され」(六五五b) するために、聖人たる佛は性教によつて人を教化するのであり、情教を用いない。性教は死生輪廻の外に導き、死生を超越するが、情教は死生の間に踟躕するにすぎないためである(六五五c)。さらに進んでは、

「天下、性の聖人の因たるを信ぜず、天下、性の聖人の果たるを信ぜず。天下、性に惑いて性を修むるを知らず、天下、性を言いて性を見るを知らず。……是の故に修を指すは因に若くは莫く、成を剋すは果に若くは莫く、性を全くするは修に若くは莫く、性を審らかにするは證に若くは莫し。因なる者は性を修するの表あらわなり、果なる者は性を成すの效なり、修なる者は性を治むるの具なり、證なる者は性を見るの驗なり。」(六五九a)

として、性教としての佛教は性の因果修證を説くとされる。ついに衆生を聖人と同徳の極覺(究極の覺り)へと導き、「極覺にして乃ち

聖人の能事畢とれり」(六五九b)と結ばれる。

ひるがえつて、百家は性に言及し性に努めるけれども、因果修證にまでおよばないために不明確不完全なものにすぎない、と批判するのである(六五九a)。こうして、性において佛教の百家への優位が企てられる。佛教の性教に對置され、死生の間に止まるとされる情教が百家とくに儒教を意圖しているらしいことは推測がつく。契高の性情説は一定しているわけではなく、儒教では性によって情を制禦し情を中正にする(「非韓」第三・七二七c)なども説いているから、佛教と儒教の性情説は、絶情と制情という情の對治で相違すると考えられていたふしもある。ところが、ここではあくまでも兩者の性の差異にこだわらず、百家おもに儒教の性にたいして、佛教の眞如妙本とされる性の優越が一方的に強調されていることが注目される。

\*

さて、心はまた道として説かれる。

「萬物の靈を同じくするをこれ心と謂い、聖人の履む所をこれ道と謂う。道に大なる者あり、小なる者あり。心に善なる者あり、惡なる者あり。善惡に厚薄あり、大小に漸奧あり。故に大聖あり次聖あり小聖あり。天あり人あり、須倫(阿修羅)あり鬼神(餓鬼)あり、介羽の屬(畜生)あり地道(地獄)あり。群生なる者は一心の出ず所なり、聖人なる者は一道の離わかるる所なり。……夫れ心は道と豈に異ならんや。聖人と群生を以て姑く區わかちて以て之を別ち、道と曰い、心と曰うなり。」(六五五a)

ここでも「夾註」(第三冊・二一ウ)によれば、心は眞實心である。萬物はすべてこの靈覺とも稱される靈妙な心に與あっているが、(心は動くために?)善惡などの性質を帯びてくる。また道とは聖人が實踐

する（眞實心の）道理<sup>⑧</sup>であり、（それぞれの實踐によって）大小の別がある。心と道とは異ならないが、十界のうち、天・人から地獄までの六道の一切の衆生はこの一心から生ずるために、また佛菩薩や緣覺聲聞の四聖はこの一道から分かれたために、ひとまず區別するにすぎないと言う。

こうして、一心・一道によって四聖六道の十界が生ずるとされる。これをふまえたうである。いかなる人にも靈妙な心が具わり、いかなる教にも道が示される、しかし（わが聖人たる佛の教によって）至心・至道の本源へと還歸しないかぎり、生死の迷いの世界をさまようことになる<sup>⑨</sup>と説かれる（六五六c）。その至心・至道とは、つまりは「妙なるのみ」「中なるのみ」（六五七a）。ここにいたって、心は妙に、道は中に集約され、さらに、

「妙に妙あり大妙あり、中に事中あり理中あり。夫れ事中なる者は、萬事の制中なる者なり。理中なる者は、性理の至正なる者なり。」<sup>⑩</sup>（六五六c）

と細分されている。このうち心における妙・大妙とは「之を妙にす」「妙の又た妙」（同上）と説かれるにすぎず、靈妙さの程度を言うのもあろうか。主眼となつてゐるのは道の中であり、事中と理中の辨別がされ、それぞれ「萬事の制中」と「性理の至正」と説明されている。前者は、『禮記』の語を用いた萬事における中の實踐のこと。世間的倫理的に中道を得ていることである。後者は、『夾註』（第三冊・五三ウ）によれば「性理の清淨の眞空なり」とされている。さらには、このように「性理の至正」が眞空とされるためであろう、心・道・妙・中ですら、ただ名や語のうでの相異にすぎず、至靈においては同一と見なされて、「一は即ち萬、萬は即ち一。一は復た一、萬は復た萬。

……大妙重玄なること、其れ此くの如きなり」（六五七a）という華嚴の法界觀が示唆されて結ばれる。これは宗密注の『法界觀門』を参考にしたらしい。

以上のうち、心の妙については百家がみな説くが大妙には及ばず、大妙を衆妙にまで極めるのは、わが佛のみである。また事中については、百家もわが佛も俱に説く。ただし理中については、百家は與りながらそれに至るを知らず、わが佛のみが正しく推し擴げて、百家ないし萬物はすべてこの理中を具えていることを證明している（同上）と言う。前者の心の妙云々についてはともかくとして、後者では道の中すなわち中道における事中と理中によって佛敎と百家との差異が主張されている。理中とされる「性理の至正」を根據として佛敎の優越が企てられているのである。事中の具體的な例としては、『夾註』（第三冊・五四ウ）では、儒家の「洪範」の皇極と「中庸」の中和を引用するとともに、佛敎でも『四十二章經』において學道を彈琴の緩急が中を得ることに喩えていること（T一七・七三三c）を指摘する。その上位に佛敎の理中を提示するが、理中とはさきの眞空のことであると、『中論』觀四諦品（T三〇・三三三b）の中道をそれに當てている。事中と理中による辨別については、さらに「萬言書」（六八七a、b）においても展開されている形跡がある。同書では、まず中道であることで王道と佛道は大略一致すると主張し、王道における中道とは皇極であるとし、佛道の中道としては、四悉檀（siddhanta）のうち隨宜・隨對治の二悉檀をとりあげる。この二悉檀はそれぞれ「凡そ事は必ず其の宜しきに隨いて之を宜しくすること」、「其の善き者は則ち善もて之を治め、惡しき者は則ち惡もて之を治める」ことと解釋されている<sup>⑪</sup>。皇極についての契嵩の解釋にはぶれが見うけられるが、こ



ここでは二悉檀と等しい中道とされるのであるから、「洪範」の傳統に説く大中の道であり、中道を執って善惡に對する賞罰を行う人君治政の要諦を言う。かくて儒教の皇極と佛教の二悉檀は、世間的ないし治政における中道、すなわち事において一致するとされている。そのうえで、佛教については「其の物の理を推して、神を窮め妙を極むるに及びては、則ち世と相い萬す」とも説かれるが、これは理中を示唆するものであらう。

おおよそ以上のように契嵩の議論をたどってみると、「眞實心としての心をもとにしては、眞如妙本とされる性において、また道をもとにしては、理中とされる「性理の至正」において、百家とりわけ儒教に對する佛教の優越が企てられている。ごくおおよかに纏めてみると、眞如ないし眞空を意味する性や性理において佛教の優越を見いだそうとしているのであらう。そのかなたには華嚴の法界觀も見え隠れする。しかし、肝心の性・性理そのものについては、情に對する性（性靈）と事に對する性理が突きつめられることもなく、ただ提示されるにとどまっている。

\*

かろうじて、これとあい表裏すると思われる議論が「萬言書」(六八九a-c)に見えている。この書中では、あらためて儒教の五常の教は五戒十善の人天乘と同一であり佛教の權教に相當するとりかえされ、それゆえ儒教には佛教の端緒が含まれていると説く。その例として七點が列擧されている。いささか繁雜ではあるが、儒佛二教の差異がより具體的に述べられているため、ここで點検しておくことにする。

(1)「中庸」に「誠よりして明かなる之を性と謂う、明かなるより

して誠なる之を教と謂う」とするが、この二句は佛教の「實性一相」に類似する。しかし「中庸」の性では誠を言うのみで、誠である所以を佛教の實性(眞如であらう)ほど究めてはいない。その所以とは、おおよそ「法界に彌く萬有に遍く、天地を形し鬼神を幽にして常に示し、而して天地鬼神は所以を見ざる」ことなのである。

(2)「中庸」には「惟だ天下の至誠のみ、能く其の性を盡くすと爲す云々」から「天地と參となる」までを説くが、これは性が天地人物に遍くゆきわたっていることを明らかにし、佛教の「萬物同一眞性」に類似する。しかし「中庸」では性が同一であると言うのみで、同一である所以を究明していない。同一である所以とは、萬物は本來みな清淨であることで等しいが、心が汚染されると人や物となり、聖人と差異が生じてしまうことである。さらには、萬物には同一の眞性が具わっているからこそ、根本である聖人の道を求めることが可能であり、また現實に汚染されて差異があるからこそ、聖人の道への復歸をめざすという、「同にして異、異にして同」のことである。

(3)「中庸」にはまた「至誠は息むこと無し。……天地の道は、一言にして盡くす可きなり」と言うが、これは佛教の「法界常住、不増不減」に類似する。「中庸」の至誠は天地の域を出ないが、佛教の法界とは十方の世間(世界)を包攝しているのである。

(4)「中庸」にはまた「其の物たる貳ならざれば、則ち其の物を生ずること測られず云々」から「今夫れ地は一撮土の多きなり云々」と言う。これは佛教で説かれる世界の始めの光明風輪から色界が、ついで天地が生成される次第に類似する。しかし「中庸」は天地

の生ずる所以を尊ぶにすぎず、生ずる所以を解明してはいない。佛教では天地山河の生成について「夫の群生の心識の變ずる所以に由りて、乃ち此の諸の有爲の相を生ず」、すなわち衆生の妄識によって變現すると説くのである。

(5) 『洪範』の五福六極は、儒教のなかでは應報を極言したものである。これは佛教の迷いの世界である三界と關連しているのではあるまいか。しかし佛教のように三界と三世を導入しないため、その内容を點検してみると矛盾が見うけられる。

(6) 『易』繫辭上に「始めを原ね終を要む、故に死生の説有り云々」と言うのは、佛教で神識が三界六道を輪廻することによって生死を説明するに類似する。しかし『易』では、佛教のように業感によって人や鬼神や異類として生死變化するという生死する所以まではない言及してないのである。

(7) 『詩』抑「神の格る云々」、『書』召誥「茲れ殷の先哲王、天に在る多し」などは、ただ鬼神への崇敬を求めるのではなく、人の精明（靈魂であろう）が不滅であり、それを修治すべきことを言っているはずである。これは佛教で人々が徳や善を行って神（靈魂）の清升を求めるのと異ならないのである。

以上の七點は一見無造作に羅列されているようである。しかし、佛教の側の論點をたどってみると、法界の實性と、法界をもとに妄識によって三界や天地山河が生成される次第と、三界六道における業（心の動き）による應報および神識の生死輪廻とが順次とりあげられ、唯心的な法界觀をもとにして周到に配されていることが察せられる。ここで前提にされている佛教は必ずしも特定の教學や宗派に結びつくとはかぎらないであろうが、(3)には『楞嚴經』卷二「色身の外、山

河虛空大地に泪ぶまで、咸く是れ妙明真心中の物なるを知らず」（T一九・一〇c）、(4)に同經卷六「想の澄めるは國土を成じ、知覺せば乃ち衆生なり」（T一九・一三〇a）が引用されること、(4)の光明風輪は澄觀の語であること（『華嚴演義鈔』卷七九、T三六・六一六a）などが目を惹く。あえて言えば、ここでも、『起信論』や『楞嚴經』などの經典にも據りつつ、一心法界・一眞法界をもとに三界唯心を説いている中唐の澄觀・宗密系統の華嚴教學を念頭に置いているらしい。この唯心的な法界觀を前提にして、儒教の「中庸」の誠明・至誠の性と、經書のなかの應報や神不滅に類似する言句が對配されている。

こうしてみると、さきの性や性理は法界の實性と關わっているであろう。それに對置されるのが(1)から(4)にわたっている「中庸」の誠明・至誠の性となっている。ここでは批判克服の對象となる儒教は具體的に「中庸」に集約されているのである。その趣旨は必ずしも明らかではないが、おおよそ、法界の實性に對して、「中庸」の誠明などは天地の間の性を説くにすぎないとしている。つまりところ、儒佛二教の差異はここに歸着するであろう。

契嵩にはべつに「中庸解」五篇もあり（『文集』卷四・六六五c以下）、この書についてはしばしば言及している。それらによれば、「中庸」とは性命を正す説であり、性命とは冒頭の句「天命之謂性」の天命と性、すなわち天地の數と性靈のことであり、人は天地の數にもとづいて生まれるとともに性靈も具えているという意味であると言う。かつ、この書は儒書のなかでは最も性命を明らかにしているとも指摘する。その一方で、それゆえに當時の儒者たちが、佛教では性を説くにすぎないが、性や性命については『易』と「中庸」にすでに説かれ

ているのだから佛教などは不要であるなどとして、しばしば佛教を排撃して来たこと、ひいては、儒教にはすでに「中庸」にもとづく李翱「復性書」も出ており、佛教を學ぶ必要もないと唱えるむきもあつたことなども傳えている。こうした儒者側の批判をはね返すためには、「中庸」の性ないし性命の克服が最も重要な課題となつていたのであつた。そこで佛教については、「性命眞奥」「性命の奥妙」を示すものなどとし、しばしば強調されるにいたつていたのである。

契嵩の護法の議論は、佛教的と儒教的な要素が交錯しながら展開されていることもあつて明晰とは言えない。しかし、内外の二教を佛教の權實二教に微妙に置きかえて、儒教ないし百家を權教のうちにすべて包攝し、そのうえで、勸善を説く權教（冥權）においても、心や性命を正す實教においても、佛教の優越を示そうと腐心して来たようすが読みとれよう。

#### 四、「中」の周邊——結びにかえて

いまひとつ取りあげておきたい問題は、契嵩のばあい、むしろ儒教の輪郭が鮮明となつてゐることである。さきのように儒教を中道皇極の道に集約し、堯舜禹と傳授されたのは「允に厥の中を執る」こと（『論語』堯曰に據る）であり、「湯文武周公孔子孟軻の世に至りては、亦た皆な中道皇極を以て相い募りて相い承くるなり」（『非韓』第一・七二六 a）と斷言してゐる。

このように儒教の中を重視するのは、直接には文中子王通『中説』と、その阮逸註に據るものと推測される。やや先輩に當たる智圓（九七六一—一〇二二）と同様に、契嵩もまた、宋代儒學のいわゆる古文復興のなかで唱えられていた系譜のうちでは王通に傾倒してゐたのであつ

た。『中説』では三教一致を表明しているために儒教に關心をよせる佛者によつても歓迎されたのである。契嵩は「文中子碑」（七二三 a）「書文中子傳後」（七一九 c）を著しているほか、『中説』を隨所に引用している。『中説』が問題の書であることはすでに宋代以來指摘されてゐるが、現存の阮逸の序ではこの書物の眼目を中として次のように説く。

「大なるかな中の義たるや。易に在りては二五となり、春秋に在りては權衡となり、書に在りては皇極となり、禮に在りては中庸となる。……上は虚無に蕩かず、下は器用に局まらず、惟だ變の適く所のままなり、惟だ義の在る所のままなり。此れ中の大略なり。」

契嵩もまた、さきの中道皇極の道に該當する儒教の大道について次のように説く。

「然して是（儒教）の道德は、禮に在りては則ち中庸なり誠明なり、書に在りては則ち洪範皇極なり、詩に在りては則ち思し邪無まきなり、春秋に在りては則ち列聖大中の道なり。」（『非韓』第一・七二二 c）

『易』と『詩』が入れ替わつてゐるものの、兩文は類似し、契嵩が阮逸註を参照してゐたらしい形跡がある。

それとともに注意しておきたいのは、かの胡瑗（九三三—一〇五九）である。胡瑗については必ずしも特徴的な學説が窺われないとされてゐる。しかし少なくとも、その『洪範口義』では皇極を重視し、皇極とは大中を意味するのであるとし、聖人は大中の道すなわち中道によつて教化し天下を治めると説いてゐる。また、「夫れ君子の道は、内に積もれば則ち中庸の徳と爲り、外に施せば則ち皇極の化と爲る」（『周

易口義』卷一)という言説も伝えられ、皇極中庸の中道が重視されていたことが確認できる。

この胡瑗の所説を、

「皇極は教なり、中庸は道なり。道なるものは、萬物より出ずるなり、萬物に入るなり。故に道を以て中と爲すなり。……教なるものは、萬物を正し萬物を直くするなり。故に教を以て中と爲すなり。……夫れ『中庸』の『洪範』におけるや、其れ相い表裏を爲すなり。」(『中庸解』第三・六六六b-c)

とする契嵩の説と對比してみると、兩者の姿勢の違いは見てとれるけれども、皇極と中庸を内外表裏とする考え方については通じあっていることが察せられよう。

残念ながら目下のところ契嵩と阮逸との関りについては知られない。ただ阮逸は胡瑗とともに范仲淹に推擧されて雅樂の更訂などに當っていた。胡瑗については、彼と郎簡(九六八一—一〇五六)との交渉を示唆する記事が残っている。郎簡は、契嵩が吳越の域に到って以來、彼の最大の庇護者であった。また、契嵩が死後のことを託し、彼の『行業記』を著した陳舜俞は、胡瑗の門人ともされている(『宋元學案』卷一)。こうした状況を考慮すれば、契嵩が胡瑗の學風に接していたことは充分可能であろう。

おそらく當時の儒教の動向と歩調をあわせつつ、契嵩は儒教を中心に集約しえたのであろうし、當時の儒者と比べても遜色のないものがあった。しかし、この儒教の中である皇極や中庸について、佛者としてどのように對處していたのか。あらためてふり返ってみると、さすがに契嵩は、中唐の神清や智圓のように無造作に佛教の中道と同一視するわけではない。ところが、あるいは皇極や「中庸」の中和を事中

とし、事中に優越する理中としては、佛教の眞空とされる「性理の至正」が提示されたり、あるいはまた「中庸」の誠明・至誠の性については、それを包攝するものとして法界の實性が提示されたりしている。儒教を凌駕するものとして提示されたはずの佛教のほうがかまともでない印象を受けるのである。契嵩の立場は「儒を援まもきて釋しゆを衛まもる」とも目されているが、儒教の攝取ないし佛教の儒教的讀みかえに急ぐあまりに、護るべき佛教が具體的な像を結んでいないように見うけられる。これは護ろうと腐心していたはずの佛教が皮肉にも見失われていたことにもならないであろうか。

注

(1) 『夾註輔教編』については、東洋文庫所藏五山版が柳田聖山・椎名宏雄編『禪學典籍叢刊 第三卷』(臨川書店、二〇〇〇年)に収録されている。ただし、この註釋は『輔教編』成書より十年ばかり後の治平年間一〇七〇—一〇七四に著されたとされるうえ、現存のテキストには問題も見うけられ、なお検討を要する。したがって本稿ではひとまず参照するにとどめる。

(2) 『鐔津文集』には『輔教編』も含まれる。『鐔津文集』のテキストは、わが米澤圖書館に完全なものとしては現存する最古の至元十九年(一二二八)の版本が、また内閣文庫と中國國家圖書館(『宋集珍本叢刊』所收)には至大二年(一二三〇)の版本が所藏される。四部叢刊三編の『鐔津文集』は弘治本(一四九九)の影印本である。大正藏五十二卷には明藏・徑山藏本(一六〇六—一七)系統のテキストが収録されている。

(3) 『萬言書』についてはいささか問題がある。この著述は大正藏本『鐔津文集』卷八に收められているが、それ以前の弘治本の影印本である四部叢刊本では卷九に收められる。かつその末尾に「此書恂和尚收弘明集中。今得其本、較正補刊本集、以便觀覽。元貞乙未改元佛誕日。比丘慧

芳書」という元の元貞乙未（一二九五）の附記があり、この一文はもと脱落していたために校正補刊したと傳えている。確かに「萬言書」は、米澤圖書館本には収録されず、内閣文庫本になってその巻九に收められている。したがって南宋で初めて『鐔津文集』が編纂されたさい、この文章が収録されていなかった可能性も考えられる。しかし、詳細については省略するが、『鐔津文集』が編纂されたさいその巻四から巻十五までを構成していた『嘉祐集』には、慧洪の「嘉祐序」を参考にすれば、『萬言書』が收められていたと推測できる。南宋から元への混亂期にどういうわけか脱落していたのではあるまいか。

- (4) 以下引用文中の括弧内は筆者の注記である。
- (5) 「亦恐於閣下性命眞奥之極際而有所資焉。豈獨資其性命之說、抑亦稍補閣下聖賢治政皇極之法也。」「其法業能與人正心、洗濯其煩亂、持本而寧中。……然其道復能使人去惡而爲善。……是不惟內有益於聖賢之道徳、亦將外有助於國家之教化。」「其道徳頗益乎天下生靈、其教法甚助乎國家之教化」。趙内翰は趙槩、張端明は張方平であろう。ともに『宋史』卷三一八。
- (6) 六經典文本在濟俗爲治耳。必求性靈眞奥、豈得不以佛經爲指南耶。
- (7) 以下「廣原教」については、荒木見悟『禪の語録十四 輔教編』（筑摩書房、一九八一年）をも参照。
- (8) 惟心之謂道、闡道之謂教。教也者、聖人之垂迹也、道也者、衆生之大本也。甚乎群生之繆其本也久矣。
- (9) 語夫聖人之權也、則周天下之善、遍百家之道。其救世濟物之大權乎。語夫聖人之實也、則旁碑法界、與萬物皆極。其天下窮理盡性之大道乎。
- (10) 「人天乘者何謂也。漸之漸也。導世俗莫盛乎至漸。」「權者受人以漸。所謂人天乘者、蓋言其漸之漸者也」。なお五乘についてはすでに「原教」（六四九a）で提示されている。
- (11) 「以儒校之、則與其所謂五常仁義者、異號而一體耳。」「今以儒五常之

教較之、正與其五教十善人天乘者同也。

- (12) 「爲異道爲他教、爲與善惡同其事、與夫不信者預爲其得道之遠縁也。」「冥權」の考え方は『注維摩詰經』の僧肇の序文「至韻無言、而玄籍彌布、冥權無謀、而動與事會」（T三三八・三三七a）にもとづく。
- (13) 夫聖人之道、善而已矣。先王之法、治而已矣。佛以五戒勸世、豈欲其亂耶。佛以十善導人、豈欲其惡乎。書曰、爲善不同、同歸于治。是豈不然哉。若其教人解情安捐身世、修潔乎神明、此乃吾佛大聖人之大觀、治其大患、以神道設教者也。其爲善、抑又至矣深矣、廣大悉備矣。不可以世道輒較也。
- (14) 「古之有聖人焉、曰佛、曰老、曰儒。心則一、其迹則異。夫一焉者、其皆欲人爲善者也。異焉者、分家而各爲其教者也。聖人各爲其教。故其教人爲善之方、有淺有奥有近有遠。及乎絕惡而人不相擾、則其徳同焉。」「曰老、曰儒」を大正藏本では「曰儒、曰百家」に作る。米澤圖書館本等に従って正す。
- (15) たとえば、韓愈の堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子・孟子という、いわゆる道統の説はそのまま使用している。また老子の道徳に黃老思想や道教までも含むのも「原道」の説に因る。
- (16) 「夫所謂教者、豈與乎天地皆出、而必定其數耶。是亦聖人適時合宜而爲之、以資乎治體者也。」「凡所謂教者、皆古聖人順天時適民所宜而爲之、以救世治者也。
- (17) 「夫自周秦漢魏、其薄且僞者日益滋甚、皆儲積於後世之時、天其或資乃三教、以應其時、欲其相與而救世也。」「三教」「其時」を大正藏本では「佛教」「其事」に作る。米澤圖書館本等に従って正す。
- (18) 聖人必神而爲之。而二帝三皇庸知其非佛者之變乎。佛者非二帝三皇之本耶。
- (19) 其教固同導人而爲善。雖其所作者而有前後、蓋以前後而相資也。
- (20) ちなみに「萬言書」では、佛教は天下の治政に大いに利益をもたらし

ているとして、①上則密查天子之道徳、②次則與天下助教化、③其次則省刑獄、④又其次則與天下致福却禍、という四項目にまともてゐる（六八八a-s.c.）。この四項目では六朝以來の佛教側の護法論で繰りかえされてきた問題が蒸しかえされているにすぎないようである。

(21) 『夾註』（第三冊・一一〇）では、實教の解釋のうち「與萬物皆極」（六五四c）の句を、『起信論』の語を媒介にして、「惟心之謂道」（六五四b）と結びつけるが、いささか強引である。

(22) 心必至、至必變。變者識也、至者如也。如者妙萬物者也、識者紛萬物異萬物者也。變也者動之幾也、至也者妙之本也。天下無不本、天下無不動。故萬物出于變入于變、萬物起于至復于至。萬物之變見乎情、天下之至存乎性。以情可以辨萬物之變化、以性可以觀天下之大妙。善夫情性可以語聖人之教道也。

(23) 天地至遠、而起於情、宇宙至大、而內於性。故萬物莫盛乎情性者也。情也者有之初也。有有則有愛、有愛則有嗜欲、有嗜欲則男女萬物生死焉。死生之感則善惡以類變。始之終之、循死生而未始休。性也者無之至也。至無則未始無。出乎生入乎死、而非死非生。聖人之道所以寂焉明然、唯感所適。

(24) この一段には『起信論』のいわゆる染淨二緣起のうち、三細六塵の染緣起の影響が窺われよう。

(25) 情性之在物、常然宛然。探之不得、決之不絕。天地有窮、性靈不竭。五趣迭改、情累不釋。

(26) 契嵩の性情説については「非韓」第三（七二七b）、「廣原教」（六九五b）、「逍遙篇」（六八四b）、「原教」（六四八c）などを参照。

(27) 天下不信性爲聖人之因、天下不信性爲聖人之果。天下惑性而不知修性、天下言性而不知見性。……是故指修莫若平因、剋成莫若平果、全性莫若平修、審性莫若平證。因也者修性之表也、果也者成性之效也、修也者治性之具也、證也者見性之驗也。

(28) 『夾註』（第四冊・四五〇）では、「極覺」を『起信論』の本覺・始覺の合した究竟覺とする。

(29) 「原教」では、五乘のうち出世間の大小三乘を「使其大潔情汚、直趣乎眞際」、世間乘の人天乘を「以世情膠甚、而其欲不可輒去、就其情而制之」（六四九a）とする。人天乘を儒教と同一視するとしても、この箇所とは論旨にずれがある。

(30) 萬物同靈之謂心、聖人所履之謂道。道有大者焉、有小者焉。心有善者焉、有惡者焉。善惡有厚薄、大小有漸輿。故有大聖有次聖有小聖。有天人、有須倫有鬼神、有介羽之屬有地道。群生者一心之所出也、聖人者一道之所離也。……夫心與道豈異乎哉。以聖人群生姑區以別之、曰道、曰心也。

(31) 『夾註』（第三冊・五〇）では、道を『起信論』の本覺・始覺の二覺とする。

(32) 妙有妙有大妙、中有事中有理中。夫事中者也、萬事之制中者也。理中也者、性理之至正者也。

(33) 『禮記』仲尼燕居「夫禮所以制中也」。

(34) 「一即萬、萬即一。一復一、萬復萬。……大妙重玄、其如此也矣」。

『夾註』（第三冊・五五〇）では、この文章を杜順『法界觀門』周遍含容門・交涉無礙門の例に做ったものとする。「廣原教」のこの一段には、『法界觀門』の宗密注に附けられた斐休の序文の文章（T四五・六八三c）を模倣した句「其擲大千於方外、納須彌於芥子」が含まれるから、契嵩は宗密注『法界觀門』に據ったはずである。

(35) 「凡事必隨其宜而宜之也」、「其善者則善治之、惡者則惡治之」。四悉檀の名は『智度論』に由來し、多く天台家によって用いられるとされる。

(36) 「茲殷多先哲王在天」。この句を四部叢刊本・大正藏本では「茲致多生先哲王在天」と引用し、テキストに混亂がある。

(37) このうち（一）の「實性一相」は『起信論』などの「法界一相」、また

(2)の「萬物同一眞性」は『二入四行論』の「深信含生同一眞性」に由來する句であらう。

(38) 「廣原教」では『起信論』の「心動曰業」の句をもとにして業を論じている(六五五c)。

(39) 以下については、「中庸解」第一(六六五c)、「非韓」第一(七二五c)、「原教」(六五一a)、「上富相公書」(六九四a)、「中庸解」第五(六六七c)、「勸書」第一(六五二c)などを参照。

(40) 契嵩は「中庸」「老子」と佛教の三者の性命の差異について、べつに「夫中庸者、乃聖人與性命之造端也。道德者、是聖人與性命之指深也。吾道者、其聖人與性命盡其圓極也云云」(「上富相公書」六九四a)と説いている。

(41) 至于湯文武周公孔子孟軻之世、亦皆以中道皇極相募而相承也。

(42) 大哉中之爲義、在易爲二五、在春秋爲權衡、在書爲皇極、在禮爲中庸。……上不蕩於虛無、下不局於器用。惟變所適、惟義所在。此中之大略也。

(43) 然是道德、在禮則中庸也誠明也、在書則洪範皇極也、在詩則思無邪也、在春秋則列聖大中之道也。

(44) 土田健次郎「胡瑗の學問」(『東洋の思想と宗教』創刊號、一九八四年)。

(45) 皇極教也、中庸道也。道也者、出萬物也、入萬物也。故以道爲中也。……教也者、正萬物直萬物也。故以教爲中也。……夫中庸之於洪範、其相爲表裏也。

(46) 『齊東野語』卷十五「張氏十詠圖」、同書卷二〇「耆英諸會」。郎簡の傳は『宋史』卷二九九。

(47) 契嵩「山游唱和詩集後敘」(七〇六b)。また陳舜俞「鐔津明教大師行業記」(六四八b)、同『都官集』卷八參照。

(48) それぞれ、『北山錄』卷二「眞俗符第四」(T五二・五八三b以下)、『閑居編』第十九「中庸子傳上」(續藏第二編六套一冊五五d)參照。

(49) 錢穆「讀契嵩『鐔津集』」(『書目季刊』一九七七年)、『中國學術思想史