東洋史研究
第十二卷第一號　昭和廿七年九月發行

# 章學誠の「史學」の立場

三田村泰助

清朝乾隆年間の學者章學誠の名は、故内藤湖南先生によつて始めてその人と學が顯彰されてより、漸く彼我の地にその眞價が認められ、今日に至つては、その著文史通義と共にシナ史學史上にその不朽の名聲を留めて居る。思ふに彼が自らを評して「吾は蓋し史學に天授あり、自ら發凡起例、後世の開山たるを信ず」と豪語したことも單なる誇言ではなかつたといへよう。翻つて彼に關する研究には、内藤先生に年譜とその學說の紹介を主とされた論文があり、[1] 先生の高弟岡崎博士に二篇の卓拔な研究がある。[2] 又彼の國では胡適博士の手になる年譜[3]及び錢穆氏[4]の詳細なる叙述があつて、今更蛇足を加へる餘地はないやうである。然しそれにも拘はらず、尙拙なき試論を草するに至つたのは、曾つての日、湖南先生より文史通義の讀むべきを諭され、且「彼に於て史學は哲學より優位に立たされた」と敎へられたに始まる。先生の高邁なる識見より出たこの示敎は、もとより當時に於ては、その眞意を理解し得よう筈もなく、又今に於ても事情は依然同じであるが、適々最近例へば高坂博士の「シナ人の歷史觀」[5]等を讀んで、再び彼に關心を持つに至り、その間自分なりに理解した

所を覺え書風に述べて、將來の研究の礎石としたいと念ずるものである。

## 一

扨、章學誠の學的立場が如何なる性格のものであつたかといふことは、その獨創性を謳はれて居る程には、明確にされて居らないやうに思はれる。もつとも一應は歴史哲學或は史學理論の樹立にあつたとされる。この現代的理解は、彼の謂ふ所の「史學」が歴史の具体的操作を意味する「史纂」或は「史考」に止まるものでなくて、更に原理的なものの追求を意味するもの（文史通義卷五浙東學術）である時、暫く承認されてよいやうである。然しこの西歐的表現は一見その妥當さに係らず、尙その適用に愼重を期すべき節がある。卽ち彼の學的体系が、その原理の出る所、依然傳統の思考の上に立つものであり、それは西歐知識体系とは自ら範疇を異にする性質のものであるからである。[6] 傳統の思想とは言ふ迄もなく、宋代に始まる新儒敎主義所謂理學の謂である。所で一面には又章の學說の絕學性が指摘されて居る。然しそれは孤立を意味するものでなく、かゝる學的系譜を背景に於てゞあることは言ふ迄もない。そのことは彼自身「浙東學術」或は「朱陸」篇を草して自己の學的立場を定位せしめて居ることによつて明かといへる。實に宋代以後のシナ思想家は、自らの主張を常にこの理學に對し、何等かの形で定位づけることが不可避の要件とされた。そこには近世西歐思想家が、何人もその世界觀の立場の表明を强ひられると同じ事情が見られるといへよう。然らば章學の立場はどのやうなものであつたか。

從來の見解では、浙西・浙東の二學派の存在が確認され、前者は朱子學に立つ顧炎武によつて代表され、後者は陽明を受けついで黃宗羲がその領袖とされるものであつた。而して章自らは後者の系譜に入るものとする。言ふ迄もなく、朱子の立場は理氣二元論に立ち、これに對し、陸子に流れをくむ陽明が理一元論に立つことは周知の如くである。勿論この一元二元の立て方は最廣義の意味に於てゞあり、例へば、西歐的な自然科學的立場よりする唯心唯物の對立といふが如き性格ではない。それは一應知覺的思惟の世界を基盤とした二元論、卽ち意識としての心、現象としての物の世界に由來する

ものといへよう。所で章が浙東學派に立つことの表明は、當然朱子學との對立を豫想せしむるに充分であつたし、その限り通說に從つてよいのであるが、實際の事情はさう簡單ではないやうである。卽ち「浙東學術」の內に見出される彼の主張には、意外にも頗る朱子への接近が意圖されて居ることを知る。卽ち「陸子を宗として朱子に悖らざるもの」がその學派の特色と說明する。もつとも陽明のみはこの見地からは除外例とされるが、とも角彼のこの見解は、その立場を理解する上に注目さるべきもののやうである。一体陽明心學の正統は、通常王心齊等泰州學派を經て李卓吾に至る系譜を指すのであるが、章はその學統を無視して、陽明をつぐものに劉宗周—黃宗羲の線を立てる所に彼獨自の見解が存する。然らば章はこの新なる系譜に於て何を意味しようとするのであらうか。

今簡單にその意圖を探ると、彼は劉宗周を說明して「(陽明の)良知に基いて愼獨を發明す。朱子に合せざるも亦相詆らず」として居る。この愼獨に於て、陽明の心卽理說の展開が意圖されたものは、結局心を分析して心を意識の流れと見、更に心のよつて立つ意の世界、卽ち衝動或は情感の世界の確認とその反省にあつたといへよう。[7] 陽明の說く心は客觀世界をも抱括する主觀の世界であつたが、こゝに於てその主觀世界は、更に自我と他我に分けられ、いはゞ新に心の中に客觀世界が見出されるに至つたのである。故に劉にあつてはその意味から「心」も又客觀的な「物」[8]であつた。かくして心が意識の流れであることから導かれて、現實の世界は一氣の流行卽ち生命体の不斷の流動の世界を觀ぜられた。この立場から劉は理氣學の始祖周子の學說に多くの親近性を感ずるに至つた節が看取される。但しそれが朱子的な理氣二元說に到らなかつたのは、客觀世界を自我意識より導出した點にあるといへるが、周子が朱子の理氣の說を內包的に藏して居つた事情は劉氏の場合に於ても察するに難くない。そのことは例へば劉氏が「物に於て物ならざるもの」卽ち永久不滅の「理」を主張したことによつて窺へる。但し理は劉の强調する如く、飽く迄も內在的性格のものであつて、朱子に見られる超越的なものではなかつたが、旣に後述の如き章學誠の理氣二元論的な立場に迄發展すべき契機は劉說に含まれて居つたといへよう。然し兎も角も劉氏に於て現象を繼起の立場より見るいはゞ時間的世界像の出現が見られる。こゝに歷史的世界の

成立つ契機があると思ふ。この立場は彼の說を繼承した黃宗羲に於て更に明確となる。黃は學說史である明儒學案を草するに當つて「天地を盈すは皆心なり。變化測られず。萬殊ならざる能はず。心に本体なく、工夫の到る所本体なり。故に理を窮めるものは、この心の萬殊を極め、萬物の萬殊を窮めるに非ず」（同書序）とのべて居る。この黃說は結局所謂多元的宇宙觀に立つプラグマチズムの立場といふことが出來るが、こゝに陽明の心則理說の立つ同一性思想から「特殊」に價値を認める個体思想への展開[9]、即ちそこに形而上學より歷史主義への移行が見られる。所で理を「萬殊」に窮めるのは「格物致知」に本づく朱子の爲學の方法であつた。章が「朱子に悖らず」となすの事態はこれを指すのではなからうか。然し朱子の萬物の萬殊を窮めるのは、自我が冷嚴な宇宙論的な窮極概念としての理に奉仕する爲のものであつたが、黃の「心の萬殊を窮める」といふことは、飽く迄自我意識の權威の確認であり、更にその世界を歷史の主体である人間の世界に限定した所にその見解が存する。かく見來れば、章が浙東學派に見るものは、自我意識に直接に與へられた與件の省察と、そこから導き出された歷史主義にあつたといへよう。彼が「浙東の學、性命をいふもの必ず史に究める。これその卓れたる所以」（浙東學術）と說いて居る如くである。然らば陽明をなぜその系譜に入れたのであらうか。思ふに陽明學說に見られる行爲主義に本づく「事」の尊重と歷史の根元である時間意識の反省ではなからうか。そのことは例へば陽明が「この心を存し得て常に見在す。便ち是れ學なり。過去未來のことこれを思ふも何の益あらん。徒らに心を放つのみ」（傳習錄卷六中）といふ言葉の中に見られる。この一見歷史を拒否する如き言說の中に、却つて歷史を成立たしめる重要な契機が見出される。即ちカツシラの說く如く[10]、こゝに存在としての時間と、体驗としての時間の區別、更には「事」即ち客觀的な出來事の河床となる時間が導出される所の、意識事實としての時間が確認されて居る。元來自我は過・現・未の三時相に於てのみ自らを意識することが可能なのであるが、陽明はかくして得た自我をその行爲的立場に結びつけ、爲學の法として「現在時間」の意味を强調したものに他ならない。この立場から必然的に彼の道則史或は六經則史の思考が導き出されたと思ふのであるが[11]、これ後述の如き章が道に歷史の根元的性格を見出し、更には「六經皆史」の主張をなしたその先縱と思へるの

である。即ちこの自我意識の地盤である現在時間より、やがて歴史的世界を形成する客觀的な存在時間即ち章の說く「時會」（原道上）の概念に見られる性格が導出されたのではなからうか。その間の事情には劉說が陽明の自我の客觀化の過程に眞我を見出したのと、同一の方向が窺はれるのである。即ち章は結局後述の如く、客觀的な歴史を通じて自我の恢復を意圖し、過去・未來を肯定する中に現在の意味を探らうとするものであつた。かく見來る時、陽明が尙浙東學術の系譜に連る理由が自ら了解されるのである。然らばこの學說を承ける章自らの立場は如何にして構成されたであらうか。

## 二

既に說いた如く、劉黃二氏の立場が陽明の自我意識の分析から、客觀的な「事」の世界への發見、それは內なる世界から外なる世界への志向にあつたことを說いたが、それ等の說に本づき、[12] 更にその展開を意圖した章學誠に於てその客觀化の過程が顯著であらうことは當然豫測される。彼のいふ如く史とは事を載せるものとする立場は客觀的な歴史の世界を前提とするものであるが、然る時、當然現實と現實を動かす理念との關係が新に考慮されねばならぬ。こゝに再び理氣二元論の復活の契機が見出される。所で宋學以降、理氣の立場に於てそれを一元と見るか或は二元となすかの見解の分れる所は、周知の如く宇宙生成の原理を說いた易の繫辭傳の「一陰一陽謂之道」及び「形而上者道、形而下者器」といふ語句の解釋にあつた。この場合一陰一陽則道、或は器則道となす立場は一元論となり、陰陽の世界を現象界と見做し、その背後に道といふ普遍的な超越的世界を想定する立場は二元論となる。而して前者が純然たる存在論的性格を、後者はそれ等を越えた價値論的或は理想主義の立場に立つことは自ら明白である。所で章が原道篇に於て主張する所は、後述の如く理氣二元に分ち、一應道即ち理を以つて現象界に秩序を齎らす意味的存在と規定する。こゝに於て章の立場は、理を器或は事に即いて窮めるべきとなす客觀主義と併せて、理論の構成に於て著しく朱子的性格を持つことに思ひ到るのである。「浙東學術」に於て「朱子に悖らず」とする立場は、結局彼の立場の擁護にあつたといへよう。飜つて朱子に於て現實態と理

想との結合を意圖した二元論の本旨は、彼の普遍的人間觀に立つ所の道德的規範學の樹立にあつたとされる。[13] その限りに於て同一性思想に立脚して、現象界を超越した所の絶對的なものを目指す哲學の立場にあつたといへよう。そのことは彼の春秋觀に於て端的に見られる。卽ち彼が春秋を歷史の書と見ながら「その見るべき本旨は亂臣を誅し賊子を討ち、中國を內にし夷狄を外に、王を貴び伯を賤しむのみ」とし「聖人春秋を作れば、善を褒め惡を貶して、萬世不易の法を示す」[14] にあつたと說く。その故に春秋三傳に就いて直書主義に立つ左傳を彼のいふ「史學」としてその價値を極めて低く見、公穀二傳を史實の不正確に拘らず「經學」の立場に立つものとして高く評價するものであつた。[15] このやうにして結局歷史は事の學ではなくて規範の學であり、それは超越的な「理」に奉仕すべきものとされて居る。こゝに至つて章の立場は、再び朱子と相反するに至る。そこに「陸子を宗とする」立場が見出されることになる。それ故に章の二元說は、旣に說いた如く、劉黃二氏に見られる意識の直接な所與の分析より導き出されたものであり、その理は飽く迄氣の中に內在すべきものであつた。そこに同時に彼の「史學」の立場が樹立されるのである。

章學誠の理氣二元論に於て、特色ある基礎槪念は「道」或は「理」の「自然」と「氣」の「當然」といふ表現にある。それを彼は次の如く說明する。卽ち『易に「一陰一陽を道といふ」というて居るが、それは人を俟たずして道の存在するを示す。「この道を繼ぐものが善であり、善を形成するものが性である」とする時に、始めて天が人に著はれ、理が氣に附すのである。その故にその形を形とし、その名を名とすべきものは、道がその因をなすが、そのこと自體は決して道ではない。結局道とは萬事萬物のさうなる所以であつて、萬事萬物の當然さうあらねばならぬといふものではない。但し人の見得るものはこの當然のみ』(道原) これによつて知られる如く、「形」卽ち物、「名」卽ち知識、これを一般的にいつて表現の世界は、「當然」の世界に屬するものであつて、道の「自然」の世界とは自ら區別さるべきものとされて居る。然らば道とは如何なる性格のものであらうか。

彼は道の起源は元來「天」(原道) にありとして居る。所で道の基礎的性格を齎らす天を「渾然として名なきもの」(天喩) と

規定する。その故にこの天は自然科學的な世界像を意味するものではないことは明である。そのことを彼は、シナに於ける殆ど唯一の自然科學ともいふべき天文學が二十八宿・七曜となす法則的な理解の上に立つ天体概念も「歴家が强ひてこれに名づけるに紀數を以つてせるのみ」(同上)として居ることによつて窺はれる。從つて天のこのやうな未分の融合の相を受け道或は理が、一定の形象即ち物性を保持し得ないことは「事に實の據るあり、理に定形なし」(經解中)となす如くである。して見ればこの天的道或は理の把握は直觀の形式に俟つべきは明かである。所で又「理」は「通方を欲す」(博約下)といふ。このことは一應道の普遍的性格を意味するものである。然る時、このやうな普遍的な理と特殊な物或は事との相關關係が當然問題となるであらう。例へば理が第一原理としての形相因と考へられ、物が質料と解される如き事体の出現である。即ち無限定無性質的な質料である物が、形相因である理を受け入れて始めて限定された存在となるとなすの立場である。然し章の說明せる如く、形相の作爲性は既に氣に固有されて居るものであり、理が然らざるものであることは前引の原道篇に於て明記されて居る所である。さればこの間の消息を最も適切に說明せるものは、彼が「譬へていへば、理は水であり、事物はそれを入れる器である」となす比喩である(朱陸)。水に象徵される「理」は如何なる形もとり得ない融通無礙な性格をもつことを意味し、形相に於ては却つて器の限定を受ける如き存在であることを知る。これを逆な立場からいへば、器が形相を、一般的にいつてその特殊を保持し得るのは、理がかゝる性格をもつによるといへる。所で一方「事」は「萬變して齊しからず」といふ。傳統の觀念に從つても事物は固定して變化しないものの謂であるから、萬變即ち物の無限なる性質的變化の因は、物になくて理の内に含まれて居らねばならぬ。これ理が「通方を欲する」と說かれる事体である。變化は動の相に於て把握される。こゝに於て直ちに氣がつくことは、章が道を無形の流動と考へて居ることである。即ち道に於ける「一陰一陽」は往復循環するもの(原道)朱子の所謂流行底即ち繼起或は連續の概念を以つて解すべきとして居る。又これを客觀的には「理勢の自然」いはゞ一種の動的エネルギーとも解して居る。道のこの性格は、先に述べた如く道が形相因たり得ないのと同じく、物に對して作動性を持ち得ないことを示す。本來動いて居る理が事物の限定を受

16)

けて靜たり得るので、このことは流動性をもつ水が器の限定を受けて靜となるの比喩の示す通りである。

要するに、彼のいふ道は凡ゆる現實的內容がその中に配列せしめられる秩序であり、凡ての出來事を包括する形式と考へられる。然も道自体は物性乃至作動性を持たない流動とされる時、この性格は換言すれば時間そのものの性格に他ならない。道が一個の普遍的な理念として說かれながらも、常に現實態である「事」或は器に於てのみ把握さるべきを强調される所以もこゝにある。道の性格がこのやうなものとなす時、そのより明確な現代的理解を例示せば、吾々は意識の直接與件に就いて考察して得たベルグソンの純粹持續の概念を擧げ得よう。純粹持續とは「溶け合ひ滲透し合つて、明確な輪廓もなく、何等相互排除もなく、數（等質性を意味する）と何の親緣をもたない性質的變化の一繼續」であり「純粹の異質性」であるとなす。このやうな說明は一應道の理解の解明に役立つであらう。それ故に個体乃至特殊の存在の許容、或は物の性質的變化は、實に純粹持續的な性格をもつ道、卽ち時間の世界に於てのみ可能なのであつた。かくて道とは純粹な異質性の無限の連續を、理とはかゝる持續を一般的な客觀精神として把握された表現といへよう。かう見ると、道が一個の普遍的な理念と見られながら、その性格は同一性の世界に見られる理性的論理的なものでなく、飽く迄個体思想に成立ち、神秘的な直觀形式を俟つて把握されるべきものとされねばならなかつた。そのことは理論の構成に自ら汎神論的性格を漂はせる。その限りに於て、章が道の起源と考へた天には、宛もランケが理念の起源として想定した神と同一性格が見られると思ふ。神の攝理或は恩寵にも比すべき天のそれは何であつたか。章は「天とは何ぞや。中正平直、自然の公に本づくもの」（說林）とする。この說明は、自然の齎らす純粹にして偏する所なき完全なる調和を意味するものと思ふ。この天の顯現が道に他ならないが、この絕えざる調和の維持が、現象界に於ける一陰一陽の繼起として齎らされるのである。道のこの性格を先にのべた「道は通方を欲す」といふ。このことを彼が屢々比喩に用ひる水の例をとれば、水が器の傾斜に對して常に水平たらんと移動する如き事体をさすであらう。故に章にあつては「氣の偏」とは現實態に於ける任意の傾斜によつて象徵される不調和を意味する。それはある究極的なものに反するの謂ではなかつた。「輕重過不及の偏は、そ

の極に因つてこれに反するのでなく、中正の宜しきを得ることが出來ないのである」（天瑜）といふ如くである。こゝに彼の立場が現實態に於て常に相對主義に立つことを物語る。

以上章の說く理がこのやうなものである時、それが朱子の理と自ら區別さるべきことが分る。これを具体的に見ると、例へば朱子が理則性の立場からその究極概念として最高善を意味する仁義忠孝を立て、同時にそれの十全性が聖人の境地とされた。然るに章によれば、それ等は齊しく聖人が理に於て觀じたものを、當爲の世界に於て名として止むを得ず創作したものと解する。前者が章の所謂極として絕對的なものと規定されるに對し、後者は偏を是正する爲の相對性的なものとなす。この二者の立場の相違は必然的に聖人概念をも異にせしめたのであつた。朱子にあつては聖人は神にも比すべき最究極者として倫理的に把握されるに對し、章の場合は道德的天才として、更には後述する如く、廣く道德をも含めた文化の創造的天才として理解するものであつた。次にこれ等天才の創作の場である現實態の世界、即ち章の當然の世界を見ねばならぬ。

## 三

既に說いた如く、章の「理」に對應するものは「氣」の世界であつた。傳統の解釋に從へば氣とは言ふ迄もなく物の世界であるが、章はこれを明確に「事」の世界に限定する。事が人間行爲の結果を意味する時、事が萬變して齊しからざる（書教下）の一因は人間にありとせねばならぬ。それは章によれば、人間生得の稟氣が齊しくない（原學上）爲であり、それは又物的存在として陰陽の氣の支配を受けるからである。「即ち知覺・運動・心知・血氣の天に稟けるもの、豈物と異らんや」（假年）と說く如くである。この限りに於て、人間は先づ物質として本能に終始する身体的人間としてある。而してそれ等の狀態は決して不變ではあり得ない。そのことは「陰陽の間に異なるもの、盈虛盛衰の機なき能はず」（性質）とされる通りである。こゝに不調和な「偏」と目される事体が發生し、同時にそれに應ずる欲望意志に基づく有意的動作が起る。その結

果は「氣が理に合するのは天であり、氣能く理と違ひ以つて自ら用ふるは人なり。情が性に基づくは天であり、情能く性を泪して以つて自ら恣なるは人なり」(德史)と說かれる如くである。こゝに當然反省の行爲が見られる。そのことが可能なのは次のやうな事情による。本來人間には「仁義道德といふ最高善、物性を明かにし、その秩序を察する機能、天地の化育を助ける能力がそなはり、これ物と異る所以」(假年)とされる。こゝに人間固有な働きとしての精神力を認めるものであり、人間の自由意志の發動と創造力を認める立場がある。而してそれ等は齊しく、良識或は知性と呼ばれ得るものであるが、今やこれ等の參與する世界が認められねばならぬ。卽ち「事に是非得失なき能はず、事に盛衰なき能はず」(德史)と見る立場である。それは價値の世界であり、當爲の世界に屬す。こゝに彼のいふ「當然」の世界が設定される。

既に述べた如く、道が無形の流動であり、無限の連續であるならば、人間は何を手がかりにして反省が可能であらうか。元來、認識の主体をなす自我は一般的な客觀精神に包括されて始めて自我を知ることが出來るといはれる。そこに必然的に客觀精神を構成する形式が要請される。この形式の設定が當然なのであつた。それは又表現乃至は創作の世界とも言ひ得る。卽ち「名を名とし形を形とする」ことである。それは知性を俟つて可能であり、意志に於て實現される。その限り「自然」でなくて「當然」であつた。こゝに知性による道の把握卽ち彼のいふ「學」の成立つ場所が成立つ。彼が「當然」としてあげる所の學業事功文章性命(天喩)はそれ等の諸形式に他ならない。

然らば彼のいふ學とは何であらうか。彼は易の繫辭傳に「成象を乾と謂ひ効法を坤と謂ふ」とあるを引き、學とはこの効法を指し成象とは道を指す(原學上)と說く。それは又形而下の器を學んで形而上の道に達するの謂であるとなす。更につゞけて、元來人は稟氣が同じくなく、又自ら適當すべき準則を知ることが出來ないから、先覺者に問ふといふことが起り、こゝに教育といふことが成立つが、教といふものは本來人に準則を示すに當つて、己れを捨てゝ我に從はしめるものではない。一般的に言つて効法を成象に希ふのは「己の固有を捨てゝ希ふのでは決してない」といふのである。この說明によつて知られる如く、彼の學とは模倣に出發して、己れを活かすものであつた。その場合最も正しい模倣の仕方とは、

過去の最も優れた道德的或は創造的天才である聖人に卽いて、彼が切り拓いた行爲の意味を數々の場合に於て探求し、これを極めた後自らの準則を自得すべきを說く。その故に「効法は必ず行事に見る」ことを主張する。史とは事を載せるの書（書敎下）である時、彼の學とは實に歷史のそれを意味する。故に彼の史學とは過去を通じて道を体得する形式の謂である。而してこの場合過去の模倣に於て現在せる己れの固有を生かす事体は、所謂模倣でなく影響と解すべきものであり、それは眞に歷史を形成するものであつた。それ故に彼の場合過去の尊重とは「所謂古を好むとは、古が必ず今に勝つて居るの謂ではなく、その限りに於ては古も今も同價値である。唯、二者の因革異同を究めて、その折衷を求める爲のものである。その故に古の糟粕が今の精華となすことが出來る。そのこと事体は糟粕を貴んで直ちに精華となすのではなく、糟粕が存するから精華の出る所が想見出來るのである。その故に學が考徵を貴ぶのはその義理を明にする爲に過ぎない」（說林）と說く。かくして過去の尊重とは過去が現在に齎らす意義の發見にある。その故に彼の過去とは現在を眞に生かす爲のものであり、その故に影響と解さるべき性質のものである。彼が歷史を見るに眞の己れを見出す所の謂はゞ自己確立の學問となす所以である。而してこの場合自得の契機は何處に求められるか。彼は「學に天性あり。それは讀書服古の中、最初に直覺して終身かはらない想念をいふ。又學に至情あり。讀書服古の中、忻然心に會得する所があり、或は突如として感動の餘り泣きたくなるやうな或は歌ひたくなるやうな心境に至る事体をいふ」（博約中）と說く。こゝに純粹な感動感覺に耳を傾け、生の歡喜によつて魂の高揚を認める立場が見られる。そこには何にもまして强い個性への信仰所謂個体思想が見られるのである。こゝにこそまさに歷史主義の立場がなければならぬ。而してかゝる現在を生かすことは、直ちに未來への豫見をはらむ。そのことを彼は「學術は趨向を定む」（天喩）、或は「人定勝天の理」（同上）といふ表現で說明する。實に現在に於て、過去の歷史的事實を認識することは、未來への創造の意欲が働いて居るのである。それ故にそれは直ちに實踐への意志と關聯させられる。章が「その始に當つては、但當に然るべきを見て、その爲さゞるを得ざる所をなす」と說くが如くである。こゝに單なる生命への意志に對する歷史的文化的意志の立場が見られる。章はこの二立場を代表する人間類型と

して前者に衆人、後者を聖人にあげる（原道上）。衆人とは本能に終始する人間であり、聖人は知性に基づく創造的天才の謂である。前者は必然の、後者は自由の世界を意味する。こゝに於て章が創造を目ざす理想主義の下に、自然なる理と當然なる氣の二元論を樹てた意圖が見られる。而してそれを可能ならしむる學とは結局歴史學となす所に彼の史學の立場があつた。

當然の世界は以上のやうなものであつたが、章はそれから導かれて現實の歴史學のあり方を説く。効法を成象に希ふ場合、成象である純粋持續的な道は、本來過・現・未が互に相浸透して一の不可分離の繼續を形作つて居る。故に効法である歴史學の世界では三者を分離し且つ結合することに於て道の把握を意圖せねばならぬ。それは見るべき當然の世界に於て、一陰一陽の形式を通じてなされる。彼によれば、來を知るは陽であり、往を藏するのは陰であるといふ。又事既往に遡るは陰であり、理方に來るを闡にするは陽である（原道下）となす。それは正しく過去への回顧と未來への豫見を謂ふものである。而して彼が「載籍以來、この二者偏廢すべからず」と説く如く、この相卽の關係に於て道を把握するのである。そこに現在を見出し、自己を切實に生かす立場があつた。この主張を爲學の法となしたのが彼の「獨斷」の學といひ得る。獨斷とは一切の成見に拘束されない極めて自由なる立場に於て道を直觀し以つて自己の見解を立てることである（答客門上）。而して獨斷が僞りのドグマに陷入らない爲には、過去を極めて嚴密な形に於て描寫せねばならぬ。彼が考索の功を高く評價する所以である（同上）。然し乍ら後者は前者に反して沒我的な純客觀的態度に立つべきが要請される。而して天下の學術はこの二途を具へねばならぬと説くものの、然しこの反對の一致の難事なることは彼も「高明なものは獨斷の學多く、沈潛なものは考索の功を尙ぶ」（同上）といふ如くである。

章の説く「史學」の立場は以上の如き性格のものであつたが、これを傳統の世界に當てはめる時、その主張の眞意が始めて鮮明に了解されるであらう。

## 四

傳統の世界とは、言ふ迄もなく經學の世界である。清代に於ける經學復興の潮流は、六經を再び載道の書となし、曾つての如き神典ではなかつたが、尙且不易の眞理の據る所となした。理學則經學を主張した顧炎武が「天地に流行するの間、古今を貫徹して同じからざるなきものは理なり」[18]といふ如く、それ等は時空を越えた絕對的眞理を主張するものである。從つて經の作者である孔子は歐陽修以來、聖人として信を萬世に取るに足る存在[19]であつた。而して顧說は更に戴震によつて「自然」と「必然」といふ形で理論の改變深化が企てられたが、然し乍らその性格は依然同一性思想に基づく一個の形而上學であつた。故に爲學の方法は曾つてのそれが、神典に對する訓詁學であつた如く、これは經義の闡明を意圖する考證學となつた。然し乍ら章學誠がその史學の立場に立つ時、それ等の價値の秩序は自ら變更されざるを得なかつた。彼の齎らす歷史主義は凡てを相對化せしめる。聖人周公も孔子も齊しく時會の名の下に、歷史の世界に定位せしめられた。それ等の事情は「六經は皆史なり」（易教上）（答客問上）といふ一言に要約される。形象をそなへたものは、凡て當然の世界に屬すべきものとしてその價値は各々の時代に拘束され、いはゞ連續に於ける非連續としてのみ、後世に働きかけるものであつた。卽ち「道は六經に備つて居る。故に六經の字句を解釋すれば、その時代の意味を明かにし得る。然し後の變化した時代のことは、もはや六經は語らない。故に本來六經の旨を要約して、時代に隨つて新な形で撰述して大義を極めることが重要である」（原道下）と說かれる如くである。現前のものが、そのまゝ永遠のものでなく、それは常に時の齎らす變化といふ魔術性を考慮した後、始めて眞の價値が見出されるといふのが「六經皆史」の意味であらう。

然らば六經とは何か。こゝに章獨自の文明史觀が展開される。六經とは過去の創造的天才が「人倫日に用ひる所」（原道中）卽ち人類が生を營むに不可缺なものを各々の時代の要求に基づいて創作した文化的創造物に他ならない。そのことを「當日の聖人の創制は、暑の葛をまち、寒に皮衣を待つが如きであり、その用たる人倫日に用ひるの常を出でず」（原道中）とい

ふ表現を用ひる。故に六經は先王の聖典であつて、當時の聖人が特別に「載道の書」などといふ抽象的なものを創作したのではないとなすのである。然らばこの創造的天才とは、現實の歴史に於ては誰を指すのであらうか。彼は「創作は聖となし、立教を師となす」(同上)見地から、語の嚴密なる適用に於て、伏羲氏以降周公迄にて終りを告げるとなす。即ち創制をなし得たのは、これ等天才達が現實には君主として所謂「制作の權」を持つて居たから、それが可能であつた。而してこの「制作の權」がなかつた孔子は、道德的天才ではあつたが、これを聖人といふことは出來ないとなすのである。[20] 而して聖人の最後に列なるものが周公であつた。周公の「當然」は、それ迄創造された文明の集大成といふことにあり、それが六經の形となつて結實されたといふのである。それは眞の創造の完結を意味すると同時に中國古典文明の完成を意味する。從つて六經とは謂ふ所の儒教の教典でなく、中國古典文明の結實された記錄であるとなす。それを「學」といふ形式に於て、その眞意を普及する任を負つたのが孔子であつた。故に孔子こそ中國文明の正統な繼承者であり、その傳道者であつたのである。孔子が「述べて作らず」となしたのは、この意味に解すべきである。作るべきを作らなかつたのでなく、作り得なかつたのであつた。それは時會即ち歴史的必然に從つたまでゞあるとなす。かゝる立場からいへば、思想文化の創始者は實に孔子その人であつた。學とは聖人の遺作である六經について人が生を營む眞義を會得することである。即ち「後人は先王に見えず、當に據るべきの器に即いて、見るべからざるの道を思ふ」(原道下)ことである。これ孔子の教であつた。故に孔子は人道の極を立てたといふのは妥當であるが儒道の極を立てたとなすは明に間違であるといふ。而してこれを可能ならしむる學とは史學以外にないのであつた。然もそれは依然「人倫日に用ひるの常」に基づくべきであり、現在を生かすものでなければならぬ。章が「史學は經世する所以」(浙東學術)と說く如くである。かゝる意味の史學の創始者は又孔子であつた。「史の大原は春秋に基づく」(同上)といひ、「史學の春秋に基づくを知るは、春秋の將に世を經するを知るなり」(同上)と述べる如くである。然も春秋の價値は「正に當時の人事に切合するのみ」(同上)と說き、その價値は相對主義の流れの中に沒し去らる。思ふに春秋に對する彼のこの見解こそ方に彼の獨斷の學の立場といへる。故に彼は「後の著

述をいふもの、今を舍きてこれを古に求め、人事を舍きて性天をいふは吾得て之を知らず。學者この義を知らずして史學を言ふに足らず」（同上）と結論する。かくて歴史は常に書き換へられねばならぬ。然らばその範は春秋に仰ぐべきであらうか。彼はこれに對して否定的である。即ち春秋は孔子の獨斷の學であつた。然るに孔子は先師であつても先聖ではなかつた。故に尙春秋は抽象の産物と見ねばならぬ。眞の獨斷の學は當然聖人治下の作品に求めらるべきであるとなす。それは書敎を舍いて他にはなかつた。彼によれば、書敎こそは完璧な記錄に基き、抽象を交へない純客觀的態度で適確に事を描寫して居る。然もその「事」とは聖人の言行であつた。故に書敎は必ずや聖哲神明・二帝三王精微の極致を知る天才の手になつたものに相違ない。世を經するもの以外の存在が許されなかつた聖人治下の作であることを思ふ時、これ最高の史といふべきである。それを彼は「尙書の圓神、史に於けるや天の至れりと謂ふべし」（書敎下）といふ。

思ふにこゝに至つて近世中國史學は新なる理念を克ち得たといへよう。宋代史學によつて歴史學の理念は春秋にありとされ、これ以後歴史の準則となつたが、內藤先生が說かれる[21]如く、明末李卓吾等の懷疑精神を經て淸代史學に至り、明確に春秋の義が退けられた。而して積極的にこれに新なる理念を與へたものは章學誠であり、それは尙書圓神の精神即ち獨斷の學でなければならぬとされた。こゝに於て章の意圖した歴史學は近代歴史學にも通じる普遍的發展史の立場といへる。發凡起例、後世に開山たるの所以であつた。

以上章學誠の史學の立場の大まかな素描である。その直觀的な思考と多義的な概念規定、陰翳をはらむ表現とは論者の未熟と相俟つてこれを適確に把握することの困難を思ふ。然も尙傳統の拘束性や時代の隔りを越えて、その眞理性を主張して居る。而して章の史學の主張が歴史主義の立場に立つ一面、そこには實用主義即ち合理主義の面が見られる。思ふに、その歴史主義によつて廣義には、經學の持つ尙古主義よりの解放、即ち未來が過去に壓殺されることから免れ、狹義には宋學に見られる歴史を規範學となす主張からの脫却が意圖され、又合理主義からは經學のもつ絕對的な權威主義よりの人間解放、狹義には當面の反對者である戴震の非合理主義哲學への抗議が含まれて居るやうに思はれる。これ等の事情は自

ら西洋史學と意味を異にしてくる。未熟を敢えてすれば、例へばランケの歴史主義に見られる「發展」の概念が「進歩」への抗議卽ち過去が未來への徒なる奉仕から免れること、又合理主義に對するその非合理主義の主張が生の「眞空」よりの解放にあつたやうに思ふ。それは兩世界の思惟の形式がその範疇を異にする爲であらう。曾つて高坂博士がシナ人の歴史觀を、自然主義でも歴史主義でもなく、儀禮主義にありとされた。素養なき私は充分にこの考へを理解し得ないが、尙章學誠等の考へ方を見ると、中國的思惟の姿態の中には、そのやうな限定に止まるべきでない要素があると思ふ。但しランケが近代歴史學を開眼したに對し、章學誠のそれは、深海の燐光に止まり、尙長くその價値は認められなかつた。遠く異域に出た一代の巨匠內藤先生によつて、はからずも世に出て、その學的性格は「歴史の哲學への優位にある」とされた。それは又同時に湖南先生の自らの學問の主張でもあつた。

尙彼に關しては、歴史に於ける表現としての文体論、或はその學說の理解に必要な戴震の學を語るべきであるが、それは他日を期したい。終りに曾つて文史通義の指導を仰ぎ、且又研究の動機を與へられた宮崎市定先生に厚き感謝の念を捧げるものである。

（昭和二十三年度人文科學研究費補助による研究の一部）

【註】

①內藤湖南博士　章實齋先生年譜。胡適氏の新著章實齋年譜を讀む（研幾小錄所載）章學誠の史學（支那史學史所收）

②岡崎文夫博士　章學誠の史學大要（史學研究二卷三號）、章學誠—其の人と其の學（東洋史研究八卷一號）

③胡適・姚名達　章實齋先生年譜

④錢穆　中國近三百年學術史　上冊（三八〇—四四三頁）

⑤高坂正顯博士　支那人の歴史觀（東亞人文學報一卷四號）

⑥この事は戴震の學及び淸代考證學の精神に於て明確に見られると思ふ。他日の論證を期したい。

⑦この劉說の解釋は一應黃宗羲のそれに從ふ。卽南雷文約卷四先師蕺山先生文集序に「自身之主宰而言謂之心。自心之主宰而謂之意。心則虛靈而善變。意有定向而中涵」とある。

⑧黃宗羲　明儒學案卷六十二　蕺山學案語錄

⑨マイネツケ　歴史主義の立場（中山治一譯　一四三頁）

⑩カツシラ　認識（矢田部達郎譯）八九頁

⑪傳習餘卷之上に「先生曰、以事言謂之史。以道言謂之經。事則道。道則事。春秋亦經。五經亦史」とある。尙春秋筆削の解釋は陽明特獨のものがある。

⑫楊鐘羲　雪橋詩話卷十正篇に「從山陰劉文尉豹君童鉅二樹遊。習聞蕺山南雷之說」とある。この記事は章の思想の成立ちを考へる上に重要である。

⑬安田二郎　朱子の存在論に於ける「理」の性質について（中國近世思想研究）。同氏に於て始めて朱子の明快極まる現代的理解が齎されたと思ふ。若くして逝いた氏の學に最大の敬意を拂ふものである。

⑭朱子語類　卷八十三　春秋

⑮右書に於て「左氏是史學。公穀是經學。史學者記得事却詳。於道理上便差。經學者於義理上有功。然記事多誤」と說く。

⑯靜にて動がなく、動にして靜がないものは物であるとなす。周子太極圖說以降の見解である。

⑰ベルグソン　時間と自由（服部紀譯）一〇二頁

⑱顧炎武　日知錄卷十八　心學の條

⑲歐陽文忠公文集卷十八　春秋論上

⑳かゝる見地は章が古文學派の立場に立つて、春秋左傳のそれをとる爲である。公羊學は春秋の製作を以つて孔子に「制作の權」ありとなす。尙狩野直喜博士　司馬遷の經學參照。

㉑內藤博士　支那史學史　明代及淸朝の史學の條

## 昭和二十七年度京都大學文學部東洋史關係講義題目（一）

### 東洋史

研究　隋唐文化世界　那波教授　二
太平天國の研究　宮崎教授　二
アジア北方民族の社會と文化（繼續）　田村教授　二
淸代の中央アジア　羽田教授　二
明代の塩法（繼續）　佐伯助教授　二
西藏史　佐藤講師　二
演習　中國古文書　那波教授　二
宋代食貨史料　宮崎教授　二
中國の土地問題　田村教授　二
陔餘叢考　佐伯助教授　二

研究（國史）　中國古代文獻に見えたる日本關係記事　三品講師　二
（西洋史）　古代東方史概說　中原教授　二
（人文地理）　中國國內交通路の歷史地理學的研究　那波教授　二
（〃）　東亞地質構造論　松下教授　二
（考古學）　鏡鑑の研究　梅原教授　二
朝鮮考古學（九月より）　有光講師　二
演習（〃）　東洋考古學の諸問題　梅原教授　二
講讀（史學科共通）中國書講讀　田中助教授　二

### 支那哲學史

研究　小學と古代學　加藤講師　二〇
周禮の思想的研究　重澤教授　二
演習　方東樹「漢學商兌」　重澤教授　二
王臨川全集（卷六十三）　重澤教授　二
講義　中國思想史　重澤教授　二

### 印度哲學史

研究　古代印度における宗教的人間像の研究　佐保田講師　二
諸派哲學における我（ātman）思想の研究　松尾助教授　二
演習　金七十論（眞諦譯）　松尾助教授　二
Keçavamiçra: Tarka-bāhāse（繼續）　松尾助教授　二
講義　印度哲學史　松尾助教授　二

# THE HISTORICAL THOUGHT OF CHANG HSUEH-CH'ENG (章學誠)

By Taisuke Mitamura

Chang Hsüeh-ch'êng (1738–1801) belongs to the so-called Chê-tung school which may be called a historical school in the trend of neo-Confucanism, but he elaborated a phase of the historical school further so as to develop his own philosophy of history. In his theory a kind of pure continuous nature as found in Bergsonian phylosophy is given to the traditional Chinese concept of " tao " upon which his world conception and his idea of history is founded. History is regarded as the very learning of accomplishing man by this great scohlar who believed in free will and creative spirit. He thinks that history is the only criterion to judge the value of thought, and criticizes the then flourishing school of textual criticism from his own point of view of universal evolutionary historicism. According to his theory the Confucian Canons are the very records where we find the accomplishments of ancient Chiness civilization, while the ancient sages, the authors of the Canons, were moral as well as cultural genii with creative spirit and the Great Master, Confucius, was the author of ancients Chinese thought and culture. In such a sense Chang Hsüeh-ch'êng must be regarded as the one who opened a new field in the history of Chinese historiography.