

# 明代思想研究はどう進められてきたか

山下 龍二

は し が き

日本中国学会第15回大会（香川大学学芸学部で1963年10月19・20日に開催）で「思想史における明代」というテーマの討論会が行われた。司会者は宇野精一氏，報告者は岡田武彦氏と筆者であった。本稿の1. は筆者の報告全文であるが，時間が制限されていたため，きわめて簡略にせざるを得なかった。そこで2. に資料及び補足意見を加えておくことにした。

## 1. 報 告

### (1) 序

明代思想研究といっても，王陽明及び陽明学派の研究がその中心であった<sup>①</sup>。しかしその評価はきわめて多様である。保守的・反動的・封建的・自由解放思想・平等主義・個性尊重・近代的・進歩的・合理主義・非合理主義・神秘主義・自我意識・聖人・英雄・狂人・博学・無学・儒教主義・反儒教的・老荘的・仏教的・禅学・現実主義・理想主義等々，無数の相反する評価が乱立している。中国の思想家の中でこれほど研究者自身の立場を直接的に反映してその評価が上下左右に振動した例は少いであろう。

### (2) 戦前の日本（—1945）

徳川時代には，陽明学は反官学的な立場をとり，多分に庶民的・野党的であった<sup>②</sup>。この傾向は幕末には反幕の志士たちと結びついたが<sup>③</sup>，明治維新以後にはキリスト教プロテスタンティズムの形成に寄与した。隅谷三喜男氏によれば，プロテスタント教会がもっとも数多く建設されたのは岡山県と高知県であって，いずれも陽明学的伝統の強い地方であるという<sup>④</sup>。プロテスタンティズムはカトリック教会の権威を否定する立場であるが，この反権威・反教会の意識を極点までおし進めると内村鑑三の如き無教会キリスト教が成立する。この内村は，陽明学を，官学的朱子学の束縛を破る進歩的思想だと評価し，王陽明はキリスト教にもっとも近くまで達した思想家だと考えていた<sup>⑤</sup>。内村は教育勅語に拝礼しないというあの有名な不敬事件をひき起した人物である<sup>⑥</sup>。当時「教育勅語衍義」を著した井上哲次郎は，国体に反するとの理由のもとに内村を攻撃した理論的指導者であった<sup>⑦</sup>。その井上は，陽明学を，いわば教育勅語の解説版として利用した。「国民的道徳心」を高揚し，欧米の諸思想諸主義をおさえて，国民を「道徳の実行」に向わせるために，

陽明学の実践主義が役立つと考えていた。<sup>⑤</sup> 国家主義的な倫理を、批判を許さぬものとして前提するから、陽明学に固有の反権威・反官学的な傾向は捨象されがちであった。<sup>⑥</sup> 教育勅語をめぐる井上と内村の対立は、陽明学の解釈の対立でもあった。それは国家主義的倫理観と個人主義的倫理観との対立、倫理的解釈と宗教的解釈との対立、日本主義と世界主義との対立である。そして言うまでもなく井上の立場が以後の陽明学研究の主流となっていった。<sup>⑦</sup>

### (3) 中共政府成立以前の中国 (—1949)

中共政府成立以前の中国をみると、清朝を通じて不評判であった陽明学が、清末の革命的風潮の中で見直されはじめた。譚嗣同が《仁学》の中で、必読書として、新約聖書と王陽明とを並記しているのは特徴的であるし、<sup>⑧</sup> 吳虞が李卓吾の反礼教反封建の行動を英雄視しているのもそれである。<sup>⑨</sup> 革命運動のために王陽明や李卓吾が表彰された段階をすぎると、陽明学の評価はほぼ二つに分かれた。一つは言わば自由主義的な評価であり、一つはマルキストによる評価である。前者は陶希聖《中国政治思想史》<sup>⑩</sup> や容肇祖《明代思想史》<sup>⑪</sup> などにみられるように、陽明学全体を平等主義・自由解放の思想とみる近代性肯定の立場である。後者は呂振羽《中国政治思想史》<sup>⑫</sup> や譚丕模《宋元明思想史綱》<sup>⑬</sup> などにみられる評価で、王陽明を封建的反動思想とみている。もっとも両者(陶・容と呂・譚)とも李卓吾の思想には好意的であるのは共通している。

李卓吾を生むに至る思想の系譜を王心齋(泰州派)に求めこれを「左派王学」と名づけたのは嵯文甫氏にはじまると思われるが、<sup>⑭</sup> 吳沢氏も《儒教叛徒李卓吾》<sup>⑮</sup> で、王学—王学左派—李卓吾という思想の系譜を描いている。王学左派は、黄宗羲・顧炎武以来、不逞の輩として排撃され、日本でも明治後期以後の戦前の時代には、その見方が不動であったのであるから、このように「左派」の意義を認める立場は、戦前の日本の立場とはきわだって対照的であった。

### (4) 中共政府成立以後の中国 (1949—)

中共政府成立以後の中国では、陶希聖の立場は台湾に継承された。容肇祖《明代思想史》の海賊版が昨年(1962)台湾で出版されたことにもそれはよくあらわれている。

呂振羽の立場は大陸に継承されて、その主流となり、侯外廬氏の《中国思想通史》(第四卷下)に集約された。《通史》の特色は、王陽明と左派・李卓吾との思想的な連関を全く断ち切る点にある。「王陽明は主観唯心主義の極点であり、左派の反封建的思想は全く王陽明と対立する。」とみている。そこで「王学左派」という言葉づかいも、王学の名を冠するため、王陽明との思想的な連関を予想させるので、「泰州派」という名称を用いよと主張している。<sup>⑯</sup> このような断絶の理論は島田虔次氏も批判しているとおり、無理である。

侯外廬氏の理論には次のような疑問点がある。

(a) 「左派」の思想が全く王陽明と対立するとすれば、左派の人々は、何故に、陽明や王竜溪を讃美するのであろうか。この点についての明確な説明が為されていない。<sup>⑰</sup>

(b) 気の哲学を唯物主義と規定し、陽明学派の唯心主義とは全く対立する思想とみなしている

るが、実は気の哲学の展開は陽明学派とむしろ密接なつながりをもっている。<sup>⑮</sup>

(c) 王陽明を封建的的反動思想家とみる最大の理由は、彼が農民暴動の鎮圧者だからである。<sup>⑯</sup>ところで、《通史》では、東林党を、陽明学反対の立場の故に、近代自由派改良主義の先駆として、高く評価している。その東林党の人々も、農民暴動にはもちろん反対で、これを「盗賊」とみなしている。<sup>⑰</sup>その点では全く陽明と同一の陣営にいたのである。つまり農民暴動に対する態度如何は、そのままその思想を評価する基準とはなり得ないことを、実は侯氏自身が認めているわけであって、はなはだしい論理的矛盾である。

(d) 以上のような矛盾を犯してまで陽明を低く評価しようとする理由は、台湾に対する反撥であると思われる。《通史》の中では、梁漱溟や蒋介石氏の名をあげてはげしく罵っている。<sup>⑱</sup>その記述の仕方には、陽明心酔者たる蒋介石氏に対する政治的な反撥感情が強くあらわれているようである。要するに陽明学研究が政治に直接支配され易いという現象が、戦前の日本と同様に、現在の中共にもなお大きく存在しているわけである。

#### (5) 戦後の日本 (1945—)

戦後の日本では、近代化をはばむものとして儒教一般が批判され、陽明学も例外ではなかった。国体論的立場から解釈された陽明学が、漢学外のいわば非専門家たちから全くの保守反動思想と評価されたのはむしろ当然であろう。丸山真男氏は、陽明学は朱子学と特に対立的な意味をもたないと評した。すなわち朱子学を崩してある種の前向きの発展を目指すものではなかった、とみている。<sup>⑲</sup>「持続の帝国」たるシナには真の思想的対立はなかったというのである。この見解はヘーゲル以来の西欧人の中国観に由来している。清朝末まで中国史は静止的な停滞であったとする東洋の停滞性の理論が貫いている。この見解に対しては、明末思想に近代化の要素を強く認めようとする理論が対立する。後藤基巳氏は、陽明学(末流)の時代的意義として、その反権威反礼教的な批評精神をとり出し、さらに清初思想を一概に陽明学に対する反動としてのみみるべきではない、と主張した。<sup>⑳</sup>この理論は昭和17年(1942)に提出されたものであって、当時の中国の研究者たちの立場をとり入れた点で先駆的意義をもつ。ついで島田虔次氏は、陽明学派の発展の中に、近代的な自我意識・合理主義・近代的パトス等を見出し、一そう陽明学の近代性を明らかにしようと試みた。<sup>㉑</sup>しかし、あまりに性急に近代性を求めすぎた結果、自から多くの限界を指摘し、ついに「挫折」と書かざるを得ない矛盾に直面した。反権威主義がそのまま近代思惟とイコールになるのではなく、それは近代への準備段階の思想として、かなりの非合理性と宗教的神秘性を含んでいたことを冷厳に見通すべきであったと思う。しかし、多少の熱情的行きすぎがあっても、東洋の静止的停滞性の理論に対する反論としての意味は重要である。停滞の国にもゆるやかながらそれなりの発展の歴史があったのである。

明代の思想史において「気の哲学」を唯物主義として高く評価するのは、現在の中共での理論の中核であるが、<sup>㉒</sup>この「気の哲学」の系譜をもっとも早く提示したのは、山井湧氏であって、羅

欽順の思想を戴震の「気の哲学」の先駆とした<sup>②</sup>。この理論は阿部吉雄氏にも継承された。阿部氏は羅欽順の気の哲学は陽明とも深く関係することを示唆し、さらに朱子学そのものが主気派・主理派に分裂することを指摘した<sup>③</sup>。山井・阿部両氏の理論は、(a) 朱子学の「理的性格」が、朱子学自身の発展の中においても次第につきずされて行くこと、及び(b) 陽明学の批判者とみられる立場が実は陽明学そのものと深く連関していること、など、思想史の展開の複雑なからみ合いを見出した点に意義がある。王陽明は悪しき思想で李卓吾はよき思想、また、明代思想は空虚な理論で清朝考証学は実質的な学問、此は近代的彼は封建的というように、平面的固定的に評価しようとする安易な理解を破って、明代思想史の複雑な発展を、より立体的流動的に描き出そうとするのが、現在の日本の研究状況なのである<sup>④</sup>。そしてやがては、明代思想史は、宋代思想のたんなる垂流としての地位を脱げだし、また清朝による全否定的評価の行きすぎも是正されて、その独自の思想史的意義が正当に見出だされてくるであろう<sup>⑤</sup>。

以上述べた戦後の日本の諸々の立場は、すべて思想史的研究であって、その故に「近代性」の問題が多かれ少なかれ、その視野のうちに含まれていた。ところが今一つ日本にはやや異った立場がある。それは陽明哲学が現代の我々の哲学的思索にとってもかなり直接的に参与し得るという考え方であって、楠本正継氏がこれを代表する<sup>⑥</sup>。この立場は戦前的な国体論的立場ではないけれども、西洋思想に対して東洋思想の独自の境地を、現代にもかなり生かしたいという意識が強い様である。しかし、荒木見悟氏《仏教と儒教》は、陽明学と仏教思想との哲学的な比較研究として、その見方は従来のこの種のものに比し中立的である<sup>⑦</sup>。楠本氏を中心とする陽明学研究についての詳細は、岡田氏の報告に譲りたいと思う。

## 2. 解 説

① かつて筆者は「王陽明（守仁）の思想形成史はある意味で明代思想史の一縮図である。」（《中国思想史》東京大学中国哲学研究室編、1952、p. 165）と書き、「それまでのすべての傾向がその中に流れてみその後のあらゆる傾向が再びその中から流れ出る湖」に、陽明をたとえた。陽明学研究が、明代思想研究の中心をなしたことは、今までの研究状況が事実としてその様であったというだけの意味をもつのではない。陳猷章（白沙）・湛若水（甘泉）あるいは楊基・薛瑄（敬軒）、胡居仁（敬斎）・羅欽順（整庵）さらには、王廷相・黄綰・また東林学派・徐光啓等々の研究が日本・中国を通じて少しずつ深められてきたのであるが、しかも依然として陽明学研究は、明代思想研究の鍵となっている。その意味で、本報告の主題を陽明学においた。

② 徳川期の陽明学者と呼ばれる人々は、厳密に言えば、陽明学の研究者とは称しがたいかもしれない。中江藤樹にしても陽明学を客観的な研究対象としたわけではないし、見方によっては非陽明学的とさえ評価されている。《標註伝習録》を書いたという意味でもっとも研究者的であった三輪執斎にしても、「聖人の天に継給へる道統の心法」と「六経四書にとける所の教誨」と

「その教誨に従って修する所の実功」（《四言教講義序》）という3点を学問の綱目として掲げている。天一聖人一經書一実践という図式は儒教一般に通ずるものであるが、執斎はこの道統を陽明学に認めて朱子学には認めない。つまり天にもとづく聖人の教がすなわち經書であって、その教の体現者としての王陽明を、もっとも理想的な人格として敬仰しているのである。この態度は宗教的な帰依に近いと考えられるが、日本の陽明学者にはこういった傾向は伝統的にかなり強いようである。研究対象に対して距離をおいて眺めることが学問的な研究態度であるとするれば、徳川期の陽明学者は純粋な意味で研究者とは称し得ないことになる。しかし王陽明の思想が当時の日本知識人に与えた影響あるいは作用の大きさを測定し、それによって陽明学そのものの意味を考えるためには、日本陽明学派の流れは好個の材料である。大塩平八郎の叛乱が純粋に陽明学による衝撃の結果であるかどうかは簡単には言えないとしても、王陽明の思想が、そういう方向へ刺戟を与える可能性を含有していたことだけは見逃すことができない。つまり、王陽明の思想が与えた影響の側から逆算して、陽明学の基本性格を考えることができると思うのである。実験による研究の不可能な人文科学としては、歴史的な展開そのものをもって実験に替えるほかはない。後述する通り、中国においても王学左派一李贄（卓吾）という思想史の発展の姿がある。この展開とあわせて日本陽明学の展開をみるときに、陽明学そのものの基本性格を反官学的、庶民的、野党的と規定しても差支えはないであろう。

③ 幕末の志士としては第一に吉田松陰があげられる。《伝習録》や《李氏焚書》を読んで「頗る味有るを覚ゆ」「言々心に当る」といい、また大塩の《洗心洞劄記》をみて「取観可と為す」と評している。そして語を継いで、「然れども吾専ら陽明学を修むるに非ず。但その学真なり、往々吾が真と会するのみ。」という（井上哲次郎《日本陽明学派之哲学》p. 386）。「吾が真と会す」という立言、すなわち自己の心情と判断とにもとづいて、対象の真偽を弁別せんとする態度、そこには学統道統、あるいは権威に対するもたれかかりがない。その点で逆説的であるがかえって陽明学的といえる。広瀬豊《吉田松陰》によれば、松陰は李卓吾の《焚書》及び《続蔵書》（明代列伝史）を読んでおり、「誰れか一読して吾れと同じく案を拍って呉れるものはあるまいか。」「明の李卓吾の論は不満多し、然れども吾れ甚だ知己なり。」「此論必ずよきと云ふにはあらず、唯僕心事と符合、故に此の書読みては僕が志も相分り申すべく候」というような感動の言葉が《読余雑鈔》にみえるそうである。もっとも「李老は老荘の見なり、豈人間の大見識を知らんや」という批判も忘れてはいなかった。吉田松陰が批判的であったのは、李卓吾の老荘的な言いまわしや禪的な表現であったと思われる。前記の「吾が真<sup>①</sup>」を重んずる点には松陰はもっとも同感していた。安政6年野山獄中から入江杉藏に与えた手紙（《吉田松陰書簡集》岩波文庫、p. 188）には「頃ろ李卓吾の文をよむ。面白き事沢山ある中に童心説甚妙。『童心者真心也。以仮人、言仮言、事仮事、文仮文。以仮言与仮人言、則仮人喜。以仮事与仮人道、則仮人喜。以仮文与仮人談、則仮人喜。無所不仮、則無所不喜』今の世事是なり。中に一人童心の者居れば衆の悪むも尤なこと。」と書いてお

り、「仮人」には「政府の諸公、世の中の忠義を唱る人々皆是也」と註記している。童心説は李卓吾の中心思想であり、これは陽明の良知論の核心を継ぐものであるから、松陰が、よき陽明学の理解者であったことは否定し得ない。

西郷隆盛については、彼が陽明学者伊東潜竜の講義を聴いたこと、及び《伝習録欄外書》を書いた佐藤一斎の《言志四録》を金科玉条としたことから、井上哲次郎は陽明学派中に入れてい

幕末の志士が、陽明学を学ぶことによって志士となったのか、維新の志が陽明学を理解するに至らしめたのか、という問題は、にわとりとたまごの先後を論ずる如きこととなろう。また、ある特定の人物の思想をムリに朱子学か陽明学かというワクに当てはめようとするのもあまり意味はあるまい。ただ陽明学が多くの志士の人物に好まれ理解されたという事実は、陽明学そのものの性格を規定する一つの傍証とはなり得るであろう。最近藤沢誠氏は《水戸義公の陸王学円用説について》(斯文 35号, 1963)で、熊沢蕃山の経世思想が水戸の藤田幽谷・東湖・会沢正志斎に少なからず影響しており、さかのぼれば水戸義公が「(陸象山・王陽明の)書を学び円に用ふ」べきことを指示していたこと、を論述している。陽明学の陽の字も言わずこれを乱臣賊子の学とみなしていたと称される水戸学においてすら、精細にみれば陽明学と無縁ではないというのである。ある人間の思想を朱子学・水戸学・陽明学等々の学派区別の中に固定的に位置づけることをやめて、思想学説の生きた作用、生きたからみあいを見出すことこそ今後一そう必要となってくるであろう。

④ 「(明治初年において)周囲の迫害と白眼視との中でキリスト教を受入れるようになるについては、之に対して精神的並に社会的な準備をしたものがあることも亦無視してはならない。その最大の要素となっているものは一方では陽明学的教養であり、他方では明治5年以降の開明的風潮であった。」(隅谷三喜男《近代日本の形成とキリスト教》1950, p. 25)

「熊本バンド 35名はすべてこの実学的教養の中で育てられたものであった。10年代キリスト教が最も広汎に信ぜられた岡山県及び高知県下においては、夫々幕末の陽明学者山田方谷及び奥宮慥齋の影響を無視し得ない。本多庸一も松村介石も陽明学の徒であった。数え上げれば限りないであろう。良知(良心)を強調した陽明学は、それによって倫理を内面化し、天理を人格化して『主の道を備へ』たのである。」(同上 p. 27)

隅谷氏は、陽明学系統の「実学」を説いた横井小の子楠・横井時雄、及び小楠の弟子・海老名弾正が、猛烈な迫害の中でキリスト教伝道者となったことをも指摘している。(同上 p. 26, 38, 39)

キリスト教と陽明学との近似点を指摘したのは、早くには高杉晋作があり「其言(聖書)頗る王陽明に似たり。然れども国家の害寧ぞ之れに過ぎるものあらんや。」(《日本陽明学派之哲学》p. 390)といっている。また三島復《王陽明の哲学》(1934)にも「基督教との比較」という一章を設けている。「そもそも一切の宗教的信仰の本質は、万有の真体は吾人が最大最善として愛敬する所のものに於て顕現するを信頼し、吾人の意志が希求憧憬する所の純善円満の者が、一切事物の根源に

してまた究竟地なるを確信するに存す。これを陽明の良知に比して、相通ずる所なからずや。」(同上 p. 454) と両者の近似点を認めている。しかし「凡て哲学倫理と宗教との相分る所の要点、即ち研究的態度をとると信仰に本づくとは、儒耶両教の間にも存すべき差異なり。」(同上 p. 453) との見地から「(陽明学が) 孔孟の言と雖も、理に合せざるに於ては、以て是となさずと云ふが如きに至ては、自ら其撰を異にする者にして……」(同上 p. 453) と述べ、儒教倫理はキリスト教の如き宗教ではないと強調している。三島の立場は、後述する通り、国体論的思考とつながるものであって、陽明学の性格を日本道徳と結合しようとする意図が顕著である。

陽明学的教養が、実は明治初期キリスト教の社会的地盤であったという隅谷氏の指摘は、単なる両者の平面的な比較論を越えたものとして重要な意義をもっている。

⑤ 「彼(西郷隆盛)は早くより王陽明の著書に心を惹かれてゐた。王陽明は、支那哲学者中、良心[良知]と、仁慈且つ峻厳なる天の法則[天理]とに関する、偉大な学説に於て亜細亜に同じく起源を有するかの尊厳きはまりなき信仰[基督教]に、最も近くまで達した人である。我等の主人公のその後の文字文章は、此の感化を極めて著しく示してゐる。……併し彼の生涯の二つの支配的な思想、即ち(一) 統一的帝国[王政復興]と、(二) 東亜の征服[東邦経略]とは、何処より由来したのであるか。陽明学を論理的に徹底せしむれば、斯くの如き思想に到達すべきは推測するに難くない。それほど、かの旧幕府が自己の保存のために助成した保守的な朱子学とは異なると、陽明学は、進歩的前望的にして希望に満てるものであった。それが基督教に似てゐることは、従来一再ならず認められた所である。実際、其事も一つの理由となつて、基督教は此の国に於て禁止せられたのであった。『此は陽明学に似てゐる。我が国の分解は此を以て始まらん。』維新の志士として有名な長州の軍略家、高杉晋作は、長崎にて始めて基督教聖書を調べて、然う叫んだ。基督教に似た或ものが日本の再建設に参加した一つの力であったといふことは、我が維新史に於ける特異な一事実である。」(内村鑑三《代表的日本人》岩波文庫 p. 22, 23)

《代表的日本人》には、さらに中江藤樹が取りあげられており、そこでも陽明学の意義が強調されている(同上 p. 130, 131)。さらに内村の《地人論》(1894)には「陽明子曰く『大人者以天地万物為一体者也、其視天下猶一家、中国猶一人』と、我等は日本人たるのみならず又世界人(Weltmann)たるべきなり、一手も之を眼前に置けば宇宙を掩ふに足る、視力を一小国に集注して世界の市民権を放棄すべからず。」とある。この陽明の語は《大学問》中にあるが、漢籍を引用することのあまり多くない内村が、ほとんど陽明学にのみ関心をいだいていたという事実は、それがキリスト教徒側からの解釈であるにしても、明治思想史の一つの鍵を示しているように思われる。

⑥ 1891年1月9日、第一高等中学校に於て起つたこの不敬事件と、それに対する内村の心境などについては、山本泰次郎訳補《内村鑑三一ペルにおくつた自叙伝的書翰》(1949)がよい参考となる。

⑦ 「神聖化せられた教育勅語は、他方では絶対性をもって全国民を支配するものとせられなけ

ればならない。『克ク忠、克ク孝』を以て基本精神とした教育勅語にとって、人倫五常をもって克服さるべき封建倫理と見なしたキリスト教は、異端であり、危険思想であった。当時『教育勅語衍義』を著して文名の高かった井上哲次郎は、仏教徒に支援されながら攻撃の先頭に立った。彼は教育勅語の精神は国家主義であり、キリスト教はこれに反し無国家主義である。この点においてキリスト教は教育勅語の精神と相反するのみならず、『唯一神教たるヤソ教は到る処激烈なる変動〔革命〕』の推進者であって、社会の秩序を乱るものである、と宣言したのである。(隅谷三喜男《日本社会とキリスト教》1954, p. 35)

⑧ 「近来我邦に於て欧米の思想を継承して諸種の主義を唱道するものがあるけれども、道德の実行に至っては甚だ振はない。又哲学的思索は固より深遠なるべきであるけれども、勃率理窟に陥り、堅白異同の弁に捉はれ、一種のショラスチックに没頭して返ることを知らないものもある。彼等は少しく東洋の活学問によって其枯燥した頭脳を刷新すべきである。」(《日本陽明学派之哲学》序, 1924)

「若し我邦に於ける国民的道德心のいかに知らんと欲せば、其国民の心性を鎔鑄陶冶し來れる徳教の精神を領悟するを要す。即ち此書叙述する所の日本陽明学派の哲学の如き、豈に此に資する所なしとせんや。」(同上, 序, 1930)

なお井上哲次郎は陽明学の特色の一つである知行合一論については「朱子は先づ知りて後行ふべしとすれども、陽明は知行の先後を言はずして、知行合一を主張せり。故に朱子は学理を重んじ陽明は実行を尚ぶの異同あり。」(同上, p. 3, 4) と述べている。知行合一をこのように解釈するとき、それは実践強調論の範囲をでていない。そこで端的に言えば教育勅語によって徳目を知ったならばただちに実行に移せという理論が成立してくるのである。しかし陽明の知行合一論の主眼点は、むしろ「知は行をはなれては本来成立しない」というところにある。すなわち所与の経書的な徳目は、果して真に価値をもつものであるか否かが反省されているのである。現実の中で、孝・忠の徳目を実践する場合、それは常に人間の心の真実(良知)に合致しているかどうかを検証されねばならなかった。そしてこの良知の判断も、ある実践への内心の意欲も「行」の語に含まれていた。経書その他によって教えられた孝の実践上の細目に盲目的に服従するのではなく、内心の真実が発現したところに孝・忠の実践細目があらわれてくるのである。したがって所与の実践細目と、自己の良知に即した実践細目とは必ずしも一致しないという事態が生ずる。その場合真実なるものは後者であるというのが陽明の主張である。所与のものではなく、良知に本づく真実の実践によって確実だと自から判定したもののみが真実の知なのであった。知行合一論を、所与の知識とその実践との距離をちぢめることと解釈する俗論は、必ずしも井上に始まるわけではなく、陽明直後の人々にもそれは明らかにみられる。ともかく、知行合一論が、「知ったら行へ」という安易な実践主義と解釈されると、陽明学はいかなる教義、いかなるイデオロギーにも奉仕することのできる技術的理論に転化してしまうのである。

⑨ 明治末から大正にかけて刊行された雑誌「陽明学」は、まさに国家主義倫理を補強し、国民教化を目標としたもので井上的な立場の展開である。この雑誌の表紙に「賜天覽」の三字を大書して掲げたのは、その性格をもっともよく象徴している。

⑩ 内村にもみられるように、中江藤樹に対するキリスト教徒側からの評価はかなり高く、その上帝信仰をほとんど唯一神信仰に近いものとみなしている。藤樹はかくれキリシタンであったという論さえも生れたほどである。海老名弾正が、「中江藤樹の宗教思想」なる論文を六合雑誌(217号)に掲げたのもそういう風潮をあらわしている。これに対して井上哲次郎は反論を加え、中江藤樹はヤソ教とは異なるのだと強調してやまなかった。「藤樹の学問は又ヤソ教に近似せる所少しとせず。」とし、「人格的上帝を崇信し、之れを己れの本体とし、之れと合一するを期せり。」(《日本陽明学派之哲学》p. 92)と一応はその性格を認めながらも、次の点において断固両者の区別を立てようとした。「藤樹は先哲の『和魂漢才』と喝破せるが如く日本精神を以て漢学を講究し、漢学の爲めに併吞せられず、我邦人の取るべき立脚点を取り、儼として樹立する所ありき。……ヤソ教徒は動もすれば輒ち漠然たる世界主義を唱へ、西洋のヤソ教教義を其儘我邦に伝播して實際に応用せんとす。」(同上, p. 95)という。この理論は、もはや藤樹研究の線を越えて、たんに日本主義的演説と化している。しかしながら、当時たとえば蓄妾制度に反対して一夫一婦の倫理を主張した如きキリスト教の鋭い社会批判に対して、日本的独自性という立場から、封建的遺習をも隠蔽してしまったことは、実は藤樹の倫理観とも異なるものであったろう。

キリスト教側は、藤樹の上帝信仰を第一の根本要素とみたのに対して、井上は「孝」の倫理を根本とみた。「日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に対するが如く、国にありては君に対するなり。……藤樹が忠を以て孝の一端となし、主として孝を論じたる所以、此れに外ならざるなり。」(同上, p. 95, 96)

この対立は表面的には宗教と倫理の対立(当時の用語では「教育と宗教の衝突」といわれた。)とみられるが、実際は二つの宗教的立場の衝突にはほかならない。井上は前引の論説中において「孝は祖先教 Ahnenkultus の綱常なり。孝の最も重んぜらるゝ処には、必ず祖先教ありて存す。祖先教にして敗類し了らば、復た孝の重んぜらるべき理由あるなし。」(同上, p. 95)と述べている。つまり祖先崇拝を中核とする国体論宗教と、唯一神信仰を中核とするキリスト教との対立としてとらえることが最も当を得ていると思う。ところで明治憲法においても信教の自由は保証されていた。したがって、国体論的祖先崇拝を宗教的なものとみるならば、同時にそれは信ぜざる自由を認めねばならぬことになるし、また一方にはキリスト教信仰の自由をも大巾に認容せねばならないことになる。そこで国家主義的立場の人々は、祖先崇拝教を、宗教ではなくて倫理なのだ主張した。そして倫理なるが故に古今・中外を通じてあやまりなきものであり、忠孝倫理の絶対性を裏づけるものとして儒教倫理を利用したのである。

凡そ日本における儒教研究はその主流において、上述の理念と深く結合していたといえる。服

部宇之吉《孔子教大義》(1939)ではその第二章「原始儒教と孔子教」の中で、「宗教的か、倫理的か」という設問を掲げている(同上, p. 63 以下)。そしてその答は、「元来原始儒教には宗教的の分子が多くあった。然るに孔子が教へを立つるに及んで、主として倫理的に説かれたので、宗教的要素が余ほど少くなった。」(同上, p. 63) というのである。もっとも「天及び天命に関する孔子の信念は確かに宗教的である。但それが為めに孔子教は宗教なりと為すならば、そは大なる誤りであるが如く、此の宗教的信念を度外視して、孔子教は単に現世と人事とのみを説いて其れ以上の事は一切知るべからずと為すこと、猶ほ今日の不可知論(Agnosticism)の如しと為すならば、そも亦大なる誤りである。」(同上, p. 92) という折衷的な意見が本旨かともみられる。しかしともかく、儒教の有する宗教的性格はきわめて過少に評価され、倫理的性格のみが大きく強調されたことは必ずしも日本のみのことではなく、すでに朱子学がそれを強調していた。たとえば《大学》の「格物致知」の解釈は、朱子の場合「物の理をきわめて知識を深める」ことであった。そしてこのような哲学的知識的探究の上に五倫五常の倫理の絶対性を保証しようとした。この知的探究という立場は日本の明治期のドイツ哲学の輸入時代の精神と通ずるところがあったので、朱子学をカント哲学と比較し、儒教倫理の哲学的解明なる立場が生れてきて、儒教の宗教的性格は一そうこれを棚上げすることになった。最近板野長八氏は《大学篇の格物致知》(史学雑誌 71 の 4, 1962)で「格物致知」に新しい解釈を与えている。すなわち格物とは「人が神の前にその真実(物=真心)をささぎて神と交渉し、神と一体となること」であり、致知とは「この神人交渉によって、人が神の能力(真知)を発揮すること」だという。格物致知は朱子学でいう如き認識の問題ではなくて、自己充実であり覚醒であるというのである。大学篇八条目の初頭の句が、以上の如く解されるとすれば、大学そのものの性格が、単なる政治・倫理・教育の次元においてのみ考えられるべきではなくて、まさしく宗教的次元での問題となってくるのである。板野氏の如き解釈が現在まで出現しなかったことこそ、実は儒教を全く哲学的倫理的にのみみようとする明治末期以後の傾向をよく示しているのである。

さて「格物致知」の解釈は、陽明の場合、竜場の謫地であって、中夜寤寐の間に悟ったといわれる。「聖人の道、吾が性自ら足る。さきに理を事物に求めしは誤りなり。」というのである。理を事物中に求める知的探究とはちがって、ここには明らかに覚醒があったのであって、この覚醒は言わば仏教の悟入や、諸宗教の回心や「うちなる神」の自覚とほぼその性格を等しくする。良知は天地万物のすべてに内在するという考え方は汎神論的ではあるが、この自覚が、具体的な彼の生活そのものを規定してゆき、時代的な大きな流れを形成することとなった点において、たんなる哲学説でないことは言うまでもない。

上述の如き陽明学のもつ宗教的性格が、もしそのまま生かされようとするれば、当然、キリスト教とのつながりが生れてくるわけであり、もしそうなれば、国体論宗教と抵触する面も生じたであろう。しかし実情はそうではなく、陽明学は前述したように知行合一の実践倫理説としてのみ

解釈されて、国体論の一翼をになう結果となったのである。

⑩ 戦前の陽明学研究の書物は量的にはかなり多い。高瀬武次郎《王陽明詳伝》(1918)《陽明学新論》は、青年を感奮興起せしめんとの教育的意図が顕著であり、しかも高瀬が、王陽明を東洋のフィヒテと称したごときは、漢学とドイツ哲学との安易な結合という事態をよくあらわしている。山田準《陽明学精義》(1932)もほぼこの系列に入る。三島復《王陽明の哲学》(1934刊, 1909脱稿)は、明治末の西洋哲学移入の風潮の上に立って、克明に陽明学の内容を整理した代表作といってよい。これらの書物に共通した点は、第一に西洋哲学に対して東洋哲学を顕示しようという意識と、第二に東洋哲学は倫理的たるところにその特色があるとする考え方である。そこであらゆる歴史性を捨てて、平面的にカントやプラグマティズムやソクラテスやグリーン等々の哲学説と比較考究されている。哲学説にしても倫理観にしても必ず一定の歴史性を有するという側面に関しては盲目的であった。孔孟の精神をどれだけ継承しているか、また、それが西洋哲学の概念によってどれだけ説明できるか、ということが彼等の関心事であった。つまり陽明学を実際面では国民教育に役立たせようとし、理論面では、哲学的倫理的な解説をつけようとしたことができる。この考え方は、ひろくいえば漢学復興の理念と一致しており、孔子教や朱子学の研究の場合とほぼ同じことであった。要するに陽明学を明代期の歴史的産物として把握することなく、儒教的理想人格の一つとして教学的に研究したのであった。

しかし戦前の末期になってややちがった傾向がでてきた。山本正一《王陽明》(1943)は、全体的に言えば教学的立場と言えようが、(a)陽明学の性格として「伝統、格式等一切の既成權威に束縛されない、のびのびとした、解放自在の精神が汪溢してゐることにも気がつく」(同上, p. 7)といい、(b)陽明学出現の歴史的必然として「官学として形式化し固定化した当時の朱子学に対する反省、批判から激成されたものではなかったろうか」(同上, p. 14)「全般の思想史的動向として、知的な者を後へ退けて、専ら行的な側面を強調しようとする傾向が、陽明以前から夙に発展しつつあった。」(同上, p. 15)と述べている。陽明の思想を歴史的なものとしてとらえようとした意図が感じられること、そして、藤塚鄰の学風を受けるためか、考証的な精密さと、正確な資料のみを典拠としようという立場がよく出ていることは注目してよい。

前述したような、西洋の諸哲学との平面的な比較論とはややちがって、「過去に起った思想を現在に於て哲学する者として追思索する」という立場にたつて、「王陽明の思想を、吾人が現在に立って未来に向って自ら思索せむとするに方々の媒介とせむとする」といういわば内側からの理解、哲学的、主体的な理解を主張した書物が保田清《王陽明》(1942)である。そして王陽明の所説を媒介として、(a) 実には吾人自身の行為を媒介として考へらるべきであること、従って主知主義の見解(対象的理解)を否定すること。(b) 抽象的な他の諸学を止揚したところに根拠的にして具体的な学としての倫理学が存立する。陽明の致良知説はまさにかかる倫理学であったのであり、吾人は現在にあっては彼の致良知説をも止揚してゆかねばならない。(同上, p. 170, 171)

という結論に到達している。

実在を吾人の行為を媒介として考えるということは必ずしも陽明にのみ固有のものではなく、儒教思想及び仏教その他の諸教説も、たんなる訓詁注釈的なものを除けばすべてそういう側面を持つものであろう。ここで主知主義的理解が否定されているのは、端的に言えば、まず陽明学を肯定的に受け入れ、吾人自身が陽明学の使徒となってしまうことを意味するであろう。この書物は戦時中のものであり、教学的思潮の中で書かれたものであるから、一種の護教論的傾向を表面に出す結果となったのかもしれないが、その意味では高瀬らの傾向と実際は強くつながってくると言える。保田氏は、歴史的研究も無意味ではないと言い、明代概観及び陽明の事蹟を記しているが、「明朝が衰へると共に、陽明学も亦その本来の姿を失って行った。」(p. 21) というような、その当時までの一般の見解——すなわち、陽明学の左派的展開をたんなる墮落とみる価値観——をそのままに受け入れている。もっとも最後に「陽明学を止揚せよ」と述べているのは、陽明学への批判の意をこめているかにも見える。しかし、いかなる形で止揚せんとするのかは全く不明のままであって、読後の印象としては、やはり、陽明学の哲学的護教論としての範囲を出ていないと思われる。

保田清氏の解釈を前に反省を重ねて、新たな、そして保田氏とはかなり距離のある解釈を提出したのは安田二郎《陽明学の性格》(1943 中国近世思想研究所収)である。保田氏と同じく西洋の哲学思想の研究から出発して、中国の思想に目を向けながら、安田氏になると、護教的色彩はなくなり、まさに主知主義的に、陽明学が分析されている。「(朱子と陽明の) 両者はその根柢に於て同様である。ただその理論構成の上に方向の逆転があるにすぎない。」(同上p. 178)「朱子と陽明とは要するに同じ体験に立ってゐる。ただ前者がそれに到達するまでの過程に即して理論を構成したに反して、後者はその体験そのものから出発して理論を構成した。」(同上, p. 183, 184)「“何人も学問さへすれば聖人たり得る。” という確信において両者は共通の根柢をもつ」(同上, 172) というのである。そして陽明が天理に純であれというのは「要するにすべての行為が無意識のうちに客観的な正しさを実現することを意味するといつて差支へないのである。」(同上, p. 177) という。

保田氏が、陽明学は朱子学その他の諸学を止揚した立場だ、とみるのに対して、安田は、両者の根柢的な同一性を認めようとしている。

何人も聖人たり得る、したがって何人も聖人たるべく努力すべきであるという確信は、孔子以来の儒教的確信であって、強調の度合に差こそあれ、朱子と陽明に於いて、この点をとりだせば同一であることは言をまたない。問題は聖人すなわち理想的人格とは何かというところにある。「すべての行為が無意識のうちに客観的な正しさを実現する。」という説明は、安田もいうように陽明に独自のものではない。安田二郎《陳白沙の学問》《朱子に於ける習慣の問題》(中国近世思想研究所収)にも、「学習とは或る習慣の獲得である。」(同上, p. 101) と説かれ、道心・天理との一致・良知等は、すべて日々の読書や静坐あるいは事上磨錬という習慣的手段によって到達され

るものだと述べられている。習慣的な日目の努力の積み重ねによって理と一体化して無意識の状態にまで高まるのが聖人だと考えられている。この聖人観はいわば弓術の奥義は弓を忘れることだというような東洋的な芸の極致の見方である。これは、芸道における心理的な真実であり、朱子や陽明にとっては、道徳的な完成者の姿であったろう。しかしこの見方は、かなり形式的側面のみをとらえている。習慣の重視という面で一致していても「客観的正しさ」というものは実は各人によってちがっているのである。「天理に純」ということの内容がちがうのである。陽明でいえば「情」を含んだ人間的な心の全体を肯定し、その心の自然の発現にしたがうことを聖人とみなし、朱子でいえば、本来的な性を重視し、「情」に大巾な規制を加えて、心を道心化することが目標であった。そこで思想史的展開としては、陽明学は人欲肯定へと向い、朱子学は人欲否定へと向ったのであった。天理との合一という形式的側面にのみ著目する限り、朱子と陽明の差は、理論構成の逆転でしかないのであるが、「天理」の内容に立ち入るならば、そこに大きな差異があらわれてくる筈である。安田のとらえた陽明学の性格とは、いわば儒教一般乃至東洋の芸道観と共通する性格を指摘したにとどまって、真に思想内容の分析に至っていないうらみがある。しかし、護教論的立場とはちがって、哲学的論理的な意味の精密な追求を志したことは、戦前における安易な東西哲学の比較論を脱している。最近岩間一雄氏は、《陽明学研究の問題点》(名古屋大学法政論集25号, 1964)の中で、「(安田氏の研究は)朱子学・陽明学それぞれの理気論の歴史的内容を捨象し、これを単純に存在と当為との関連という点でのみ捉え、したがって、その間の歴史的論理的展開を類型的差異へ解消し、両者を絶対的に対立する思考類型として断絶せしめるといふ、非歴史的な方法であると言うことができよう。」(同上, p. 100)と評している。しかし安田は、朱子学と陽明学を絶対的に対立する思考類型として断絶せしめているのではない。筆者はむしろ逆に、安田が、朱子学と陽明学の共通せる面として提示したものを区別せよというのである。

⑫ 仁学界説「凡そ仁学を為す者は、仏教書では、《華嚴》及び心宗(禪宗)相宗(法相宗)の書に通ずべきであり、西洋書では、《新約聖書》及び数学・自然科学・社会学の書に通ずべきであり、中国書では、《易》《春秋公羊伝》《論語》《礼記》《孟子》《莊子》《墨子》《史記》及び陶淵明・周茂叔(濂溪)・張横渠(載)・陸子静(象山)・王陽明・王船山(夫之)・黄梨洲(宗羲)の書に通ぜねばならない。」

⑬ 吳虞《明李卓吾別伝》(民国初年《吳虞文録》)

「ああ、卓吾、専制の国に産して立憲の邦に生れず、言論思想、自由を得ずして圜圜に横死せり。」といった革命的な熱情のあらわれた文体である。

⑭ 陶希聖《中国政治思想史》(1935)

「明代社会の内在的矛盾発展の時代に自由意志の『良知』説が社会の中・下層に広大な影響を与えた。この自由意志説は豪紳胥吏支配の官僚政治に対して争い、『天理』説が擁護する形式的倫理の束縛に対して争った。自由意志説の影響の及ぶ所、甚しきは、名教と礼法とを超越し、豪紳

階級の大弾圧を引越すに至った。」と述べ、この自由意志説の創始者が王陽明であって、一切の束縛と抑制を突破する自由主義で「過去の道学家の復古論から朱子の半復古論に至るまでを一掃し、良知を以て礼法の標準とすることを主張した。」という。さらに「王陽明門下には、なお幾人かの下層社会出身の人々があり、彼の自由主義を発展し一般民衆の間に推し及ぼした。陽明の死後彼らのうち少なからぬ人々が、自由主義の故に、権力者の殺戮傷害を受けた。彼らの領袖が王心齋(艮)である。」「泰州学派(王心齋派)の働きは『自然』『自由』の思想を平民の間に伝布したことである。士大夫の中の信徒もまた伝統的思想形式を打破して、禅学さえも忌避することなく受け入れ、権謀を用い、覇術を主張し、五倫五常の束縛からのがれでた。彼らのあるものは士大夫の恨みを受けて下獄殺身するに至った。」(現在手許に、書物がなく、以前のメモによったので、頁を記さない。以下、頁の記してない場合も同じ理由による。)

この理論は王陽明により唱道された自由主義が、王学左派そして李卓吾へと一そう拍車をかけて進展したとみるのであって、陽明学の進歩的役割を極度に高く評価するものである。この陶希聖の時代区分論は次の如くである。(a) 政治主権の在り方による区分。神権時代(殷)—貴族統治時代(西周より春秋時代まで)—王権時代(戦国時代より清末まで)—民主革命以後の時代 (b) 社会史的な区分。氏族社会(夏・殷)—原始封建制(西周)—過渡期(春秋・戦国)—奴隸制(古代、秦漢)—発展せる封建制(三国・隋)—商業資本制(唐以後)

政治史的には戦国期より清末までが一色に塗られ、社会史的には唐以後に近代化の様相を強く認めようとしている。そのために中国に於て後代まで恐らくは現代までも残存している古代的封建的な諸要素に対して、ことさら目をふさぐ結果となっている。そこで陽明学は完全な自由主義として把握されているのである。東林党については、「朱子にならって、陽明を告子の徒と罵るようになった。呪罵の目標は陽明学派の自由主義である。」と述べており、後述する(◎参照)ように、侯外廐氏が、東林党を近代改良主義の先駆とみているのと全く逆になっている。

#### ⑮ 容肇祖《明代思想史》(1941)

「己の心を以て是非の標準として、聖賢の偶像を拝しないのが王守仁(陽明)・陳献章(白沙)の同じく有した見解である。」(同上, p. 78)として、陸象山—陳白沙—王陽明という系譜をえがいている。また、「良知良能は愚夫愚婦も聖人と同じい。」という陽明の言葉から、彼の『平等』の見解を特筆している。(同上, p. 89) さらに王竜溪(畿)が、自己の良知を宗教的信仰にまでもっていったのは、陽明の平等論を継承する(同上, p. 118)とも述べている。「王陽明一派の思想のもっとも精彩ある点は、『人々は皆良知を具え、満街の人すべて聖人なり』ということであり、これは彼等のもっとも平民化した見解である。」(同上, p. 221)とし、「泰州一派(特に何心隱)は極自由・極平等の見解を抱いていた。」(同上, p. 231)という。つまり、ほぼ陶希聖の見方と一致しているのであるが、ただ東林党については、陽明学の末流の弊害を救正せんとして、朱子学をとったのであって、陽明学の思想的大解放の意義はこれを認めていた(同上, p. 287)という。いわば

東林党は朱子学陽明学の調和折衷派とみている点が、陶希聖とやや異っている。なお容肇祖氏は《明代思想史》を書き改める由であるが、おそらく陶希聖的な見解を捨てるのであろう。

容肇祖氏は《李卓吾評伝》(1937)を書いているが、そこでも李卓吾の思想は王陽明及び王竜溪・王心斎の一派から出たもので、独立的、平等的、自由解放的だと述べている。1957年にはこれが改訂されて《李贄年譜》として刊行されている。それによると、「王守仁の学説は封建統治階級のために奉仕するものであるが、李贄（卓吾）は封建的倫理・道徳に反対しており、彼はやはり王守仁学説にとらわれていないことがわかる。」(同上 p. 28) というように評価を改めている。

⑩ 呂振羽《中国政治思想史》(1937)

「都市経済の発展につれて、特に自由商人勢力の成長と資本主義的性格をもつ工場手工業の出現は、封建的生産の崩壊の開始をうながした。そこで陳献章より王陽明にいたる時期に、階級関係の変化とその矛盾の展開によって、地主階級諸階層は、階級的な利害の共通性から、その内部的統一を得た。そこで陳献章より王陽明にいたる哲学を産みだした。」(同上, p. 536)

王陽明の学説を、大地主集団の哲学を集大成したものとみており、「唯我論」「有神論」ときめつけ、(p. 553)「良知は、天理が人性の面においてあらわれたものである。そこで陽明は、三綱五常、特に父家長の宗法制と身分的従属関係の等級制とを、“天理”の位置にまでひき上げた。」(同上, p. 558) という。

「王艮（心斎）と陽明は、“格物”と“良知”というちがった思想から出発し、唯物主義と唯心主義の対立をあきらかに示した。」(同上, p. 572)「王学左派の最後に“異端の尤”・李卓吾が出現した。」(同上, p. 575)

容肇祖氏の見方（以前の）では、王竜溪を左派につながる思想とみているが、呂振羽氏は王竜溪を右派に入れ、「王畿は王陽明にくらべて一そう空論家で一そう保守的革命的であった。」(同上, p. 566) と評価している。

⑪にもふれておいたように、王竜溪の思想はかなり宗教的な色彩が濃く、段階的な修業を行わずに一挙に本体的境地に悟入せんとする傾向をもっていった。つまり、知的探求よりも行的覚醒が強く説かれている。マルキストたちは特にこの宗教的な要素を嫌う傾向が強いため、非合理的直観あるいは神秘主義的傾向をもつ王竜溪に対する評価がきびしくなっている。筆者の考えでは、王竜溪的な神秘主義は、李卓吾にもみられるから、王竜溪と李卓吾との思想的連関をはっきりつかむべきであって、竜溪と卓吾を右派と左派に対立せしめる見方には反対である。(東京大学中国哲学研究室編《中国の思想家》下巻拙稿「王畿」参照)

なお呂振羽氏の時代区分は次の如くである。種族国家的奴隸制（殷）—初期封建制（周）—専制的封建制（秦～清末）—商業資本制（民国以後）。⑫の陶希聖の時代区分にくらべると、封建制がずっと清末まで下げられていることに気づく。国民党政府治下の当時の中国の現実の中に、なお封建的要素が残存していることに大きな不満をもち、強く社会主義革命を望む立場に、呂振羽氏

は立っていた。そこで陶希聖のような、中国は、もはやかなり近代化しているのだという歴史観とは対立した。支配階級地主階級の思想、没落階級の思想、農民階級の思想というように思想の階級性をきわめて公式的にとらえ、ある階級はある一定の階級的思想を有するという反映論的思考法が、呂振羽氏には顕著である。

⑰ 譚丕模《宋元明思想史綱》(1936)

呂振羽氏とほぼ一致する見解で、王陽明を「大地主哲学思想流派」としている。「貴族地主に残酷に剝奪されて流匪となった」ところの農民たちの叛乱を鎮圧したことは「貴族地主の生命財産の安全を期した」ものだ、と書いているが、このような見方は、侯外廬《中国思想通史》にそのまま受けつがれている。

⑤に引用した「大人は天地万物を以て一体と為すものなり。」(《大学問》)という言葉について、譚丕模は、「(この様な美辞を用いて)被統治者階級の階級的自覚を消滅せしめた。」といい、階級矛盾を麻醉する麻薬とみなしている。したがって王竜溪についても「良知の拡充に意を用いてその既存の社会矛盾を緩和し、没落せんとする貴族地主政権の存続を期待した。」という。これに対して李卓吾の思想は、農民の哲学であり、彼は明末農民階級の代弁者として「支配層及び道学と激烈に斗争し」「民衆の窮乏にいたく憤り、『着物を着、飯を食う。それが人倫物理だ』と高唱した。」と書いている。呂振羽氏と同じく王陽明と王竜溪を地主側、王心斎と李卓吾を農民側と規定しているが、この考えの基本線はやはり侯外廬氏に継承されている。

⑱ 嵇文甫《左派王学》(1934)

著作年代としては、前掲の諸書にくらべてこの書が早い。17世紀の中国社会が、南方都市の繁栄と農村の収奪の激化のために、農民叛乱の頻発と思想革新の風気を招来したことを述べ、これとの関連において「王学左派」の思想史的意義を明らかにしようと試みている。李卓吾個人を表彰することから、その李卓吾を生んだ思想の系譜を遡源して、王学左派を右派(錢緒山、羅念庵、鄒東廓など)と対立するものとして描出したわけである。この書物が、呂・譚と異なるのは、左派の源流に王竜溪を含ませていることである。

このような王竜溪の評価の仕方は、実は左派王学及び李卓吾の評価を変動せしめることによるのである。つまり、王竜溪の宗教的な価値観(善悪を対立せしめて、悪をなからしめて善のみを实行しようという倫理主義は、人間性を否定するリゴリズムとなり易い。この世界や宇宙は善と悪の二つに割り切れるものではなく、善悪を越えたものとして実存する。倫理の次元では悪であっても、その悪なくしては、この世界や人間そのものが存在し得なくなるような事態も厳存している。そこで倫理の次元を越えた価値観から見直されなければならない。そのようなものの見方は形而上学的な立場とも言い得るが、王竜溪の場合には、良知の存在を自覚・自得することによって、日常の生活そのものが明るく転換し、自力聖道門的な苦業をやめて、各人が自己の置かれた世俗的な業務の中でそのまま安定した心を獲得することができるというのであるから、その立場

は宗教的と称することができる。)は、李卓吾にも十分に反映しているのである。李卓吾が仏教に深い関心を持ったという一事は、決して彼の唯心主義的な残滓とのみみるべきではなくて、彼の生き方と直結しているように思われる。左派の立場を、地主階級に対する農民の哲学というようにみるのは、言わば李卓吾を社会変革主義者とみるのであって、保守か進歩かという政治思想的な評価なのである。政治的人間としての側面からばかりでなく、感情と理性をもつ一個の人間として、その苦悩を解決するために宗教的次元における安心立命を求めたことを見のがすべきではない。李卓吾もおそらく、そういう立場から王竜溪の思想に共鳴したのであろう。

嵇文甫氏が王竜溪をとりあげたのは、もちろん以上の如き観点ではない。四無説の如きものが、社会的政治的にどう作用したかという観点から、それが王学右派とは顕著に対立したことを認めたのである。宗教的な次元におけるある思想が、対社会的な働きとしては反権威、反倫理、反儒教的な形をとって、ある種の政治的進歩主義となることもあり、歴史にその例が多い。王学左派一李卓吾の思想も、もしその宗教的次元での思想を多分に含むことを忘れるならば、その評価は的をはずれることになる。

#### ⑭ 吳沢《儒教叛徒李卓吾》(1948)

この書の第一稿は1937年に書かれたということであり、第四稿が1948年に出た。吳沢氏は、李卓吾を封建政治の改良主義者と考え、没落地主としての彼の階級性を分析した。そこで陽明や竜溪と必ずしも一線を劃するほどの相違を認めず、王竜溪の位置を高く評価し、李卓吾を「浪漫的儒学批判主義」とみている。李卓吾は封建的伝統的士大夫の限界にとじこめられており、封建的地主政治に敢然と戦いをいどむ様な革命的運動は行い得なかったとみている。卓吾は個性の存在と自由解放とを主張してはいるが、それは伝統的儒教の極端な専制独断主義に対して批判したにとどまり、彼は本質的には封建性を擁護する貴族士大夫であったのだ、という。(波多野太郎氏書評《史学雑誌 59編 3号》による。)

以上の吳沢氏の見解は、李卓吾を革命的な英雄とみることもなく、また、陽明・竜溪とも連関することをよくみている点で穏当なものと思われる。しかしこの平静な評価が、中共政府成立以後には影を消すに至ったことは惜しまれてならない。

⑮ 台湾版《明代思想史》(1962)は、表題から故意に容肇祖の名を削り取っているが、1941年版の影印である。ただ附録の論文《述復社》がないことのみが相違するにすぎない。北海道大学の松川健二氏が、近くこの書の翻訳を刊行されるとのことである。

⑯ 「歴史伝統の淵源から考察すると、王陽明は、近くは陸象山・陳献章、遠くは曾子一子思一孟子の主観唯心主義の伝統を継承した。第一は、先驗主義的形而上学体系の伝統である」(侯外廬《中国思想通史》四卷下, p. 883)

「以前に、ある人は、王陽明の哲学思想中の“合理的要素”をあらわそうと努力し、“致良知”説は“平等精神”と“個性解放”の要求を具有していると認めた。これは科学的分析をしていな

い武断な説き方である。我々は、王陽明のいっている“良知”は、決して中世末期の啓蒙思想家がいっている“理性”ではなくて、封建地主階級的手中にある精神的なムチ、すなわち封建主義の道德律であることを、指摘せねばならない。我々は次の様に区別すべきである。啓蒙思想家が、“理性”は人々すべてが有っていると唱えたこと、それは封建的特権の法律に反対して個性を解放するという闘争の作用をもっていた。これに反して、王陽明は、人々が良知上で修行することをもとめ、社会の矛盾を解消して心霊の絶対性に統一しようとしたのであるから、個性解放の闘争とは逆に人の頭脳を麻痺させて妥協に甘んじさせるという、いやしむべき作用をしている。」(同上、p. 905)

「王陽明と朱子の哲学思想は、本質的にちがうものでは決してなく、本来、主観唯心主義と客観唯心主義の間には絶対的な境界はない。……(陽明の思想は) 朱子にくらべて多少進歩的な作用があったわけではなく、逆に階級闘争の激烈化した時期においては封建主義を謳歌するものであった。」(同上、p. 907)

王陽明について以上のように評価するならば、王学左派や東林党についても、同じ観点から評価すべきであって、評価の視点を変えることによって、左派の進歩的意義を認めようとするのは、不統一と言わねばならない。

⑳ 「王心斎は、早く自ら一家を為して泰州学派を創立し、後になって陽明の学のいくつかの範疇を利用してこれを改造し発揚したことは、学術思想史上において認識を新たにすべき問題である。我々は一般に泰州学派のことを“王学左派”と称することに同意することはできない。何故なら王学左派と称すると、依然として泰州学派は王学の一支派であることを承認することになり、しかるに事実は決してそうではないからである。」(《通史》四卷下、p. 972)

㉑ 島田虔次《儒教の叛逆者・李贄(李卓吾)》(思想、1962、12号)

「陸王学の方がより徹底して体制擁護的、より徹底して体制に対して奴隸的であった、という説を立てることすら可能である。……『心即理』の説は性・情を区別しないままの心、それを理と置くことによって、情一欲望の肯定『人間の自然』の主張、『敬』の軽視、異端に対する包容的態度、などをみちびき出す傾向にあった。」(同上、p.2) 「今日の中国では、王陽明は主観唯心論であったが、しかし陽明学左派—李卓吾は唯物論であるとして、両者を極力ひきはなそうとする試みが顕著である。しかし学問的にはほとんど何らの説得力を持たぬといって過言でない。凡そ進歩的・反抗的思想はすべて唯物論であったはず、というドグマを取り去って考えるならば、卓吾が依然として主観唯心論者・王陽明の『嫡派児孫』であり、……」(同上、p. 8)

㉒ 「王心斎の思想を理解し、王陽明学説から受けついで使用したそのいくつかの教条と範疇を理解するには、その言語・文字の表現形式を透して、その思想的実質を考察せねばならない。王心斎は張横渠(載)の言葉・程明道の言葉・王陽明の言葉を伝述しているけれども、その実質は古先人の言葉を利用して人民性ある思想を表現しているのである。たとえば、“民胞物与”(張載

《西銘》「民吾同胞，物吾与也」“万物一体”は、同じ様に言われていても、張横渠・程明道の口からでると王心斎の口から出るとでは、その思想の本質は同じではない。」(同上, p. 975) 侯外廬氏は、王心斎の天地万物一体論は天地万物の自然性(天)を認めるもので、飲食男女の「性」を肯定し、これは人間の天性の自然権だと認めたのであって、陽明の致良知説を根本的に修正したのだ(同上, p. 988)と述べている。しかし、人間における飲食男女の「性」を否定した言説は陽明にもないのであって、何を修正したのか不明である。

さらに「泰州学派は、広汎な伝播の外に、別の面では禅宗の衣鉢伝授に似たものがあり、自己の学術をみずから二千年来絶えていた学と考え、天下古今の志ある人士にのみ伝えねばならず、直接に口伝心授すべきで筆舌ではつくせないとした。」(同上, p. 1001)と書いている。口伝心授の思想は王心斎によくあらわれているが、陽明にも竜溪にも、ある特定の個人に対する衣鉢伝授の意識は乏しい。王心斎の宗派的な伝授の意識は、その人民性とどう関係することになるのか、やはり不明である。

「李贄の社会思想と道德倫理学説とは、唯心主義のワクを越えていないし、越えることもできなかったが、しかしその中に包含されている反封建的戦闘精神、中世紀神学を脱しようとする傾向は、歴史主義からみて価値あるものである。」(同上, p. 1076)

④に引用しておいたように主観唯心主義と客観唯心主義には境界はなく、ともに封建的支配者に奉仕するものであった。とすると李卓吾の唯心主義は、その反封建闘争とどう連関するのであるか。この点もまた不明である。そして李卓吾を理解するためには「歴史主義」が持ちだされているのに、朱子や陽明の場合には全く歴史主義的思考法を用いないのも不思議である。

「(経書を)たとい聖人の言であるとみるにしても、病氣に対して与える一時の薬石にすぎず、“万世の至論”ではない(と李卓吾は考え)、このようにして六経語孟の經典の地位を否定した。」(同上, p. 1077)とあるが「聖賢が人を教えるに当っては、その病氣によって処方をしたのであって、病氣をなおすのが目的で、きまった定説はもともとない。」(伝習録序)というのが陽明の言であり、「因病立方」という考え方は陽明の常言であった。したがって李贄のこの思想は陽明と一致している。しかるに陽明を論ずるときには、左派と通ずる思想の一切を捨てている。李贄が、陽明・竜溪を讚美するのは、侯外廬氏が故意にか偶然にか見落してかえりみななかった陽明・竜溪の言葉に対してであった。

以上拾い出せばほとんど無限に侯外廬氏の理論自身に矛盾が発見できるが、紙数の都合でこの程度にとどめておく。

なお最近、嵯文甫氏は《論高拱的學術思想》(哲学研究 1962年 3号)を書いて、張居正の前の宰相高拱の思想を扱っている。孔子の是非を以て是非せずとして自己の主体的判断を強調した李卓吾ほどに大胆ではないが、先儒の成説にとらわれないで自己の見識を有した人として高拱を評価している。この高拱の思想について、(a) 権と経の統一(一般原則と具体的運用の統一)(b) 天

理と人情の統一(性即理に対して反対)(c)有用の学の重視(理財の重視)(d)迷信の否定,などをあげている。ところでこれらの項目は実はすべて王陽明の思想と一致している。しかし嵯氏は何故かこの論文中では陽明学には全く触れていない。ただ高拱が宋儒(程朱)に対する批判者であったと記するのみである。通常この種の論文では必ず陽明学批判の言葉がでてくる筈であるが、それがみられないことは、高拱の思想が多く陽明と共通する面をもつことを、あるいは暗に認めながら書いているのではないかと推測させる。嵯文甫氏が《左派王学》の著者であることからみて、(⑩参照)この推測はかなり当たっていると思う。もし当たっているとすれば、侯外廬理論に対する暗黙の批判ということになる。王陽明と左派(李卓吾)との思想的な連関を断ち切ることに對しては、おそらく今後中国の学者の中から反論がでてくるのではあるまいか。

⑨ 気の哲学の問題については拙稿《羅欽順と気の哲学》(名古屋大学文学部研究論集 XXVII 1961)に詳細に論じておいた。

《中国思想通史》では陽明の主観唯心主義に對立する立場として、王廷相・黄綰・呂坤の反道学思想をとりあげている。王廷相の思想を、氣的唯物主義一元論とみているが、筆者のみる所では、その実質はかえって理を超越者とみる朱子学と共通していて、人欲否定的傾向を有している。また呂坤の気の哲学は、陽明学派中の唐鶴徵や劉宗周にくらべてはかなりアイマイな思想である。つまり、気の哲学は、陽明学派の人々によってより深められ徹底されていったというのが思想史の事実であって、陽明学派を単純に理の哲学とみることが誤っているし、また、王陽明自身の思想が「氣」を重視するものであったことも忘れてはならない。要するに、陽明学派=唯心主義(理の立場)、陽明批判者=唯物主義(氣の立場)という公式は、事実と相反するのである。黄綰は、陽明に傾倒した人であったが、陽明の死後、逆転して陽明学のきびしい批判者と変った。しかしその著《明道編》を検討すると、その批判の立場はいわばより右から、すなわちより保守的なものであって、しかも、陽明の思想をかなり曲解した上で批判していることがわかる。侯氏は、黄綰が「天性人情之真」を尊重し、王陽明の「去欲」「去七情」の思想と對立した。(同上、p. 933)と述べているけれども、「七情がその自然の流行に順うのは、皆良知の用である……」(伝習録下)というのが、陽明の根本の考え方であって、侯氏のいう如きものではない。(黄綰について、筆者は近く論文として発表する予定である。)

⑩ 「王陽明の一生の活動は、彼自身の言葉を用いていえば、一つは『山中の賊を破る』ことであり、別の一つは『心中の賊を破る』ことであった。前者の意味ははなはだ明白で、農民戦争を鎮圧して封建専制主義の皇帝権力を擁護することを指している。後者の指しているものは、抽象的でいろいろな解釈ができるけれども、彼の思想体系から考察するならば、『心中の賊』とは何であるかを知るに困難ではない。一口に言えば、階級的意味の『賊』を還元して抽象的觀念としていうことから言うならば、これはまさに『人欲』(万人の要求)を破るという一つの僧侶主義の説教である。王陽明の政治活動及びその処置は、彼の主観唯心主義哲学体系と相互に連繫したもの

である。」(《通史》p. 875)

陽明の政治活動とその思想体系とを連繫し、政治活動の反人民性からその思想体系の反動性を論証することに対して近藤康信氏は次の如く述べている。

「王陽明の学問思想と実際の行動功績とを分離して眺めることは、彼の学問を正学に非ずと非難して、功績を称讃した正史もとった態度であるが、批判の内容を別にすれば正しいといえる。これとは反対に、行動功績の評価を根拠に学説を論議したり、またその逆を行なうことは、内容の如何にかかわらず如上の見解によって同意できない。……近時ある学者は彼の政治軍事の活動を、封建制維持、人民抑圧の反動的行動と見る立場から、その万物一体論『是非を公にし、好悪を同じくする。』を、人民の困苦に同情することではなく、為政者の好悪是非に人民を従わせることであるとし、『物と対なし。』を人民を圧服して専制下におき、対立する勢力をなくすることだと説明している。このような見方に答えるものとして次の語がある。『生民の困苦荼毒ほどわが身に切なものはなく、この人民の陥溺を見ては、寂然として心を痛み、身の不肖を忘れて救済したくなる。』彼は決して社会に無関心でなかったばかりか、一般人民を困苦に喘いでいるものと見て痛切に同情しているのである。彼はこの困苦陥溺の原因を、誤った学問による功利主義の弊として、これが救済は己私功利の念を去って良知を致す正学を興す以外にないとした。」(東京大学中国哲学研究室編《中国の思想家》下巻「王守仁」p. 595, 596)

農民暴動の鎮圧イコール反人民的(反動的)という侯氏の理論は、百姓一撥や現代のストライキなどをすべて人民的・進歩的とみる公式論と通じている。当時の社会において、農民暴動に賛成してこれを援助し激励した士大夫が一方にかなり存在したと仮定しない限りは、農民暴動の鎮圧を以て、陽明思想の評価の鍵とすることはできない。もっとも、清朝以前の士大夫の思想はすべて反人民的反動的だという見方をするならばそれも一つの理論として理解できるけれども、侯氏の理論はそうではない。当時の士大夫層一般に共通した考え方を、ムリに陽明にのみ結びつけて評価するのは誤っているのである。近藤氏は、陽明の人民に対する同情心の厚い例証をあげ、侯氏に反論している。しかし、農民鎮圧イコール反人民的という侯氏の理論を全面的に肯定してしまったために、今度は、政治活動と学問思想とは全く矛盾するから、両者は無関係だとみることになった。もし矛盾をいうならば、政治活動・学問思想の各々の内にそれぞれ矛盾が存在する筈である。

㊦ 「万曆朝以後、魏忠賢を首領とする宦官党は封建専制主義の圧制政策をとり、講学の自由と結社の自由を要求する東林党の活動を取締った。この様な闘争は明末資本主義萌芽時期における種々の階級集団の種々な態度を反映している。泰州学派の人物がとった闘争方式と、用いた思想武器はかなり過激で、彼らの受けた迫害も残酷であった。ついで興起した東林学派は中等階級反対派の性質を帯びており、彼らのとった闘争方式はかなり温和で、特に彼らの理論武器は、あきらかにひとときは古めかしいものであった。」(《通史》p. 1096)

「中等階級反対派の代表である東林党人は、封建政治勢力との闘争の中では、調和主義の色彩を帯びており、農民起義に対しては始終反対の態度をとった。中等階級反対派が『現代自由主義者の先輩』と称されるのは、歴史的な証左があるのである。」(《通史》p. 1116)

「中等階級反対派は近代自由派改良主義の先輩であるという道理を理解することができる。」(《通史》p. 1105)

「彼等(東林党人)は、中等階級反対派の立場にあり、その反封建主義は、はっきりしないいわゆる『小人、心腹の患』(宦官などを指す)を闘争の目標とするのであったが、しかしちょうど爆発した明末農民大起義に対しては、かえっていわゆる『盗賊、肘腋の患』だとはっきり提示している。」(《通史》p. 1118)

侯氏は東林党の理論を古めかしいとみているが、その古めかしさは一面では陽明以上である。反宦官という点では陽明もまた東林党とひとしい。どこで東林党の理論が陽明と異っているのか不明である。

㊸ 「中国現代史の中で、ある人たちは、王陽明の主観唯心主義的僧侶哲学を大いに鼓吹して、人民の頭脳を麻痺せしめ、あわせてマルクス・レーニン主義を排撃したが、梁漱溟はその代表であった。」(《通史》p. 908)

「国民党の反動統治の時代には、蒋介石は大いに封建ファシズムの愚民哲学を鼓吹し、王陽明の致良知が彼の学問実践の根本を定めたと自称した。」(《通史》p. 909)

「賀麟は、新ヘーゲル主義と王陽明の致良知とをませあわせ、一方では、王陽明の学説を賛揚して『個人の自覚・民族の自覚の新時代に、ほぼびったり合う』『すべての事は、自から良知に問い、内心の安んずるところを求める』といい、他方では、蒋介石は『陽明学を發揮して成功した偉大な代表』だ、といった。」(《通史》p. 909)

「解放以後、賀麟が王陽明を語った時、次の様に言っている。『良知は方法であり、致良知は人をつくり、知識を求める方法である。良知はまた認識の最高真理で、認識論である。良知は本体論上からいえばもっとも実在的なものである。方法論・認識論・本体論は良知の中で統一されている。これは、レーニンのいう弁証法・認識論・論理学の統一とはなはだ似ている』と。王陽明の良知は、前には反動派の力行哲学との相互統一がいわれ、今また、マルクス主義哲学の基本原則と『はなはだ似ている』ことになってしまうとは。」(《通史》p. 909)

㊹ 丸山真男《日本政治思想史研究》(1952)

「陽明学は宋の陸象山の学説が明の王陽明に至って大成されたので、陸王学ともいわれるが、陸象山は程明道の思想を継いでるので、朱子学と淵源を同じくする。従って屢々朱子学と対照されるほどには対立的な思想体系ではない。両者ともに天理人欲を言ひ、性を語り、寂然不動、存養静坐を説く。ただ陽明学は朱子学の『理』における道学的要素を徹底せしめた結果、修養法として窮理といふ様な客体を媒介とする手段を排して、ひたすら主体における『良知』の涵養を

説き、そこから朱子の知先行後に対して知行合一を主張する。要するに朱子学の『理』の内包せる物理性を悉く道理性のうちに解消せしめたため、朱子学ほどの包括性を持たず、社会的であるよりも多く個人的である(心学といふ別名の示す様に)。しかし基本的な思惟方法については朱子学に依存するところが多い。……だから朱子学の特性と対立した意味での陽明学一般の性格を論ずることは日本においてとくに無意味であって、儒教の学説史を説くのではなく、近世初頭において普遍的であった思惟方法乃至精神態度がいかに変化したかを説くことにわれわれの問題が存する以上、さうした思惟方法の崩壊過程を朱子学の特性のそれとして敘述してもさしたる不都合は存しないと思ふ。」(同上, p. 32, 33)

丸山氏の論の前提となっているのは、程明道→陸象山→王陽明という系譜の全面的承認であり、したがって陽明学は「朱子学の『理』における道学的要素を徹底せしめた」とみている。このような「理」における道学的要素の徹底ということはたしかに陸象山に対しては言い得ることであるけれども、陽明学にそのまま適用することはできない。(⑩参照)陽明学ではたしかに物理を窮めることを主張していない。しかし「物理性を道理性のうちに解消せしめた」という表現はその真相を衝いたとは言い難いのである。

朱子のいう「物理」とは、道德規範としての仁義礼智の四者が、春夏秋冬の四季と相似るとか、君臣の関係は天地の上下関係と相似るとかいう如き意味でとらえられた自然法則である。自然界をよく観察してその法則を追求するという面も皆無ではないけれども、多くは、自然法則によって道德規範をよりよく説明し、道德規範の絶対性を証せんがためであった。自然法則から道德規範を考えたのではなくて、道德規範の投影として自然をみていたのである。したがって物理性は、道理性と対立することはなく、物理は道理にほかならなかった。自然界の「理」が人間に宿って「性」となったという理論は、実は、人間の「性」を絶対化するためであった。さて人間の「心」には「性」の他に情・人欲がある。この人欲が存在するということが自然法則である。しかし朱子はそれを自然法則とは考えず、「天理を存し人欲を去る」ことを主張した。そして人欲を去った状態が自然だと考えた。物理と道理の一致、物理の道理への従属とは実は如上の意味である。そこで人間における自然即ち人欲の存在は、自然法則に背き、道德規範にも背くものであった。朱子は、人欲という不自然が存在することをまず認め、これを窮理と修養とによって克服して自然(道德規範)にかえれというのである。

陸象山は、より徹底していた。人欲というものは不自然なものであるから、実は存在しないもので、人欲があると思うのは幻妄にすぎぬと考えた。そしてこのような幻妄は、直覺的に一挙になくすることができるとした。これが心即理(心即本心即性即理)である。つまり道德規範に背くものは、その存在性すらも、きわめて稀薄化されるのである。

陽明学では人欲の存在は自然法則・道德規範と全く相背くものではなかった。人欲や情は幻妄ではなく、朱子の認めた如く存在するものであった。しかし朱子のように人欲を不自然なもの

も考えない。人間における人欲や情は自然法則的に存在するもので、これを全くなくすることこそ不自然であった。そこでこの人欲を去るのではなくて、人欲を正しく伸ばして道德規範と合一させようとした。人間の自然としての人欲の上に道德規範が考えらるべきだといっているのである。良知説は人間的な「心」や「情」の存在を認め、人情の流露を重んずる立場であって、心の自然性と道德規範とを統一しようとしたのである。したがって物理性が道理性に悉く解消したということではなくて、物理（人欲の存在）と道理の合一、道德的規範と自然法則との一致を求め、人間の心の自然性に対立する如き道德規範はこれを認めまいとさえしたのである。山鹿素行が「人物の情欲は各々已むを得ざるなり」という考えから、宋学批判を行っていった（同上、p. 46）とするならば、その程度の人欲論は、陽明学もまた有していたのである。

陽明学一般の性格を論ずることは日本においては無意味であっても、中国思想史においては、意味をもつのであって、それはたんに儒教の学説史のためではなく、陽明学そのものが、朱子学の一つの崩壊過程を示しているのである。（以上の朱子・陸象山・陽明学の説明は、その相違点をはっきりさせるため、かなり図式的・一面的に拡大した点がある。したがって、実際は、多くの限界を指摘する必要があるが、陸象山と王陽明のちがいは、考えるべき問題である。）

尾藤正英氏が、《日本封建思想史研究》（1961）において、「体制に対する批判者的立場」として、中江藤樹・熊沢蕃山をとりあげたのは、日本における陽明学の性格を論ずることが決して無意味ではないことを主張していることになろう。尾藤氏は、陽明学の性格をその社会的実践性・行為主義的な立場として把握している。そこで中江藤樹がその思想的後期になって、陽明学の書物に接するようになってからかえって陽明学的課題を放棄することになった（同上、p. 209, 210）と述べている。「社会的実践への意欲を内に抱きながら、その実践の場面が与えられない所に、中期の思想が安定した境地に到達しえなかった理由があり、さらにその不安定さの解決が、王陽明の場合のように、実践に即した行為主義的立場への飛躍によってえられず、かえって隠遁者的・仏教的立場への退却の道が選ばれねばならなかったのではあるまいか。」（同上、p. 213）とあるが、この解釈は、陽明学を倫理主義的な実践主義とだけ理解しているからである。もし藤樹が、《王竜溪語録》を通じて陽明学に接近したとするならば、隠遁者的・仏教者の立場に至ることはむしろ自然であり、それこそ実は陽明学的な一側面を継承しているのである。

藤樹門は熊沢蕃山を中心とした事功派と、淵岡山の存養派とに分かれたが、その岡山派は、「神秘主義的な宗教性をつよく示している。」（同上、p. 214）のであるが、尾藤氏は「その思想の実質は、藤樹の後期の立場の一面のみを特殊な方向に展開させたもので、これを以て藤樹思想の忠実な継承者とみなすことは、適当ではあるまい。」（同上、p. 214, 215）とみている。しかし神秘主義的な宗教性は陽明にもあり、王竜溪において顕在化するものであるから、藤樹の隠遁者的・仏教的立場が発展すれば淵岡山が生れるのは、むしろ当然で、中国の陽明学の実態と相似た点が見られるのである。⑧ ⑩ に記したように、陽明学や藤樹教の宗教的側面を極力おさえて、倫

理実践主義としてのみ表彰しようとする戦前的な陽明学研究からみれば、淵岡山派への展開は非陽明学的となるであろうが、陽明学の特色は、単純な行為主義とだけ考えるべきではなく、その実践なるものを成り立たせる根拠として、宗教的な心情と、万物一体の直覚、良知の覚醒とを強く要求していたのである。それなくして知行合一を主張するならば、ほとんど朱子学と交わるものがないものであって、明代を通じての朱王のはげしい論争の意味はほとんど理解できないこととなるであろう。陽明学の中核は、良知の自覚、良知への帰依であって、実践とは、政治的社会的な対外的実践のみを指すのではなく、個人的な心的修養も読書三昧も農耕も実践の一形態であった。士大夫以外の庶民にも通ずる教と考えられたのは、そのためである。

陽明学は政治の衝にあたるものが、それを避けて山林に逃避したり、読書講学すべきものが、静坐的隠遁者と化したり、ことさら世間的業務から脱出しようとする立場を非難した。仏教的禪的ということをはひどく嫌ったのは、世俗的生活内において、そのまま良知を致そうとするからであった。したがって陽明学と禪との対立は、倫理対宗教あるいは反宗教的立場対宗教的立場という如き対立関係ではない。むしろ、平信徒主義対僧侶主義、世間教対出世間教、世俗生活の肯定対否定、という対立関係である。現実の人間的生活を離れることによって真如の月を見得とする仏教僧侶の独善主義や、士大夫の儒者のみが道を知るとする儒教的エリート意識に対する批判が陽明の本旨であった。

⑩ 丸山真男《日本政治思想史研究》(p. 3~7)

⑪ 後藤基巳《清初政治思想の成立過程》(漢学会雑誌第10巻第2号, 1942)

「彼等(左派王学・泰州学派)の思想傾向は一般に工夫を遺却して本体を空談し頓悟を宗とし自然に任じ名教礼節を破棄せる放縱恣意の異端思想として排斥されるが、其の時代的意義はむしろ当時の不安混乱せる社会相を反映して下流階級の側から発せられた不満反抗精神の表れと考へられる。従って彼等に於ては凡ゆる権威的なもの、与へられたるもの、殊に名教礼節といったものに対する否定的批判的態度が露はに主張されることは当然である。尤もかゝる傾向は既に王学自体の発生契機としても十分に認められるのであって、普通説かれる様に王学は当時支配的であり而も既に形式化固定化瑣末化したる官学的朱子学に対する反動として発生し、従って又かかる形式的朱子学によって支持される科举制度乃至は此の科举制度の中から生れ出る無気力な官僚士人の腐敗墮落に対する反省的批判的態度を示すことは言ふまでもなく、その中心思想たる心即理・致良知・知行合一説もここから生れ出る。」(同上, p. 70)

⑫ 「而して王学本身に於ける斯の如き批評精神と實用精神の存在は、恰度その点に於て後来の清初思想の特色を形成する上に大きな影響力を与へて居るのであって、清初思想を一概に王学に対する反動思想として措定することには反って理解の不足がある。」(同上, p. 70, 71)

明学より清学への展開について山井湧氏は次の如く述べている。

「この人間的な修養をめざす明代の心学と、実事求是の清朝考証学とは、明らかな対照をなす

学風であるが、学術思想史上、前者を裏がえしにして、いきなり後者が出現したのではなく、前者と後者の中間に、『経世致用の学』をスローガンとする一時期が存在した。」(《明末清初における経世致用の学》東方学論集第一、1954、p. 136) 清朝考証学が明代心学の反動・裏がえしではないという理解は後藤・山井両氏に共通している。しかし山井氏は明代の心学の性格を「体認」と修養的实践に限局し、もっとも個人的主観的なものと規定したから、王学の反動として経世致用の学が生じたという理論になっている。後藤氏は、王陽明の思想そのものに批評精神と实用精神を看取しているから、おそらく経世致用の学風にも王学の大きな影響をみようとするのであろう。

筆者の見方では、王陽明の思想の出発点が、良知の自覚・悟りという主観的・直観的なものであったことを認めるのであるが、この自覚を根本として、その上で各人はその地位境遇に応じて自己の全力を發揮する(良知を致す)ことが目指されていた、と考える。そこで、政治に直面する士大夫は当然政治の上で治国平天下という経世の道をとるであろうし、直接政治にタッチしない者は、読書や思索や著述という形で自己の良知をそれぞれ致すことになるのである。後者の場合、政治批判として現象することもあるわけである。また一般庶民ならば、それぞれの業に励むということで良知を致すのである。陽明の学は上の意味で広汎な伝播をしたのであった。東林党にみられる経世論は、士大夫としての範囲内における理論である。要するに陽明学は、良知の自覚を基礎におくもので、しかもその自覚の上に立って、場合によって、一方ではきわめて社会的・政治的な実践に走ることもあるし、また一方では、第三者的批判(文学批評や政治批判)者となることもあるし、また、隠遁的な形で性理を思索することにもなったのである。そしていずれの場合でも、自己の良知の判断を唯一最高の基準としようとする点で、伝統的慣習や、経書の礼教に対する批評精神を保持したが故に、しばしば他者との摩擦を引起さざるを得なかったのである。

⑩ 島田虔次氏の理論は、まず《シナにおける近代思惟の挫折》(東光4号、1948)という論文で発表され、後に《中国における近代思惟の挫折》(1949)として単行本となった。しかしその発想は早く戦時中であつたのであるから、(島田《陽明学における人間概念・自我意識の展開とその意義》東洋史研究1943、8月、1944、3月)丸山真男氏や後藤基巳氏などと同様に、暗くけわしい戦時下の社会状況にあって、封建的思惟の崩壊過程を、日本あるいは中国の思想史の中に追求したのであつたらう。

筆者は同書の書評を1949年《斯文》3号に掲載した。要点は、王学左派にみられるという合理主義・人欲肯定・自我意識等々をそのまま近代的と称することはできないということ、近代的パトスという用語は殊に不明確であること、「停滞的な歴史における近代」という表現が矛盾であること(陽明以来近代的思惟が生れたとするならば、中国史は必ずしも停滞ではないからである)などであった。これより後、拙稿《明末に於ける反儒教思想の源流》(哲学雑誌66—711、1951)、島田氏の批判《王学左派論批判の批判》(史学雑誌61—9、1952)、拙稿《島田氏の批判を読んで》(史学雑誌61—12、1952)と続く論争があつたが、詳細はそれらに譲る。

島田氏の見解に対する批評としては仁井田陞氏の次の文章が穏当であろう。

「近世(近代)は一挙にして成るものではなく、中世の内から中世の克服が執拗にされて来ねばならない。李卓吾や黄宗羲にしても兪理初にしても、アヘン戦争、太平天国以前の思想家である。しかし王陽明学派の思想をもって十全的に近代への架橋ができたとは思えない。李卓吾の出した明末も学者或は近代というがそうとは思えない。……陽明学派には二つの途が開かれた。その右派が積極的に権威主義を築くことに向ったのは故なきことではない。又陽明左派といわれる李卓吾の場合にしても成る程権威主義に対する批判の新しい傾向は見られはするが、それが直ちに『近代的思惟』ということ(島田虔次氏の説)は私にとって問題である。……結局、李卓吾にあっても一応一つの権威秩序を排除しながら別な権威秩序をもってくるのであり、しかも彼自身の思想には主体としての人間の契約的契機をもっていない。しかしさればとて李卓吾、黄宗羲等の立場をいささかも低く評価する必要は更にはない。」(仁井田陞《中国法制史》p. 24)

㊸ 丸山氏は《日本政治思想史研究》の「あとがき」で「正統的なイデオロギーの解体過程を裏返せばそのまま近代的イデオロギーの成熟になるという機械的な偏向に陥ってしまった。……封建的イデオロギーを内部から解体させる思想的契機を以て直ちに近代意識の表徴とは看做し難い。それはむしろ本来の近代意識の成熟を準備する前提条件とでもいうべきものである。」(あとがき、p. 8)と反省しているが、この反省は島田氏にもよく当ることであろう。

㊹ 気を重んずる思想を唯物論と考え、その系譜を先秦より清代まで辿ったものとしては、張岱年《中国唯物主義思想簡史》(1957)(松川健二訳《中国唯物論思想略史》北海道中国哲学会 1963)が典型的である。宋代以後では、張載・羅欽順・王廷相・王夫之・戴震などが唯物論者として重視されている。張氏の説にはかなり形式的一方的な取捨が多く、中国での反論も多い。侯外廬氏の《通史》では、羅欽順が省かれているように、多少修正された考え方がみられるが、概括的に言えば、気の哲学を唯物主義とみる立場は、やはり中共の理論の中核である。

㊺ 山井湧《明清時代における「気」の哲学》(哲学雑誌 66—711, 1951)

朱子の「理」の哲学に対する反撥として「気」の哲学が起ったのだとし、戴震にその完成した形をみており、その思想的な流れは羅欽順・王廷相に始まり、王畿・呂坤・唐鶴徴・劉宗周・黄宗羲・王夫之・顔元などが含まれる、という。王陽明に始まり李卓吾で大きな山をつくった左派王学の流れと平行して、この気の哲学も発展した、とも述べられている。そして、中世的なものから近代的なものへの過渡的な流れとして位置づけられている。

㊻ 阿部吉雄《日鮮明における主理派・主気派の系譜とその特質—困知記・天命図説・自省録をめぐって—》(朝鮮学報 14 輯, 1959)《日鮮支の朱子学比較上の問題序説》(大東文化研究所刊, 1960)

山井氏では省かれていた王陽明の「気」を重視する思想の重要性を指摘し、羅欽順はむしろ陽明の「理者気之条理、気者理之運用」という思想に影響されたのではないかと示唆している。筆者は、羅欽順の気の思想を陽明の直接的な影響とはみないが、しかし「気」の哲学は、陽明学派

の流れの中に、よりよい成長の土壌を得たものと考え、その意味で、陽明学と「気」の哲学が結びつく、と考えている。詳細は拙稿《羅欽順と気の哲学》(名古屋大学文学部研究論集 XXVII 1961)に記しておいた。なお、多くの陽明学研究者(井上哲次郎、高瀬武次郎、三島復)が陽明の理気論を「理気一元論」とみているのに対し、山田準は「気一元」といい、(《陽明学精義》p.180)また宇野哲人氏も、「理は気の条理なり、法則なり。気は理によりて運用する実質なりとせば、象山の理一元説、若くは朱子の理気二元論と異なり、気一元説に近きものありと言ふも不可なし。」(《支那哲学史—近世儒学》1954, p. 288)と述べているのは、重要な指摘であった。

⑳ 岩間一雄《陽明学研究の問題点》(名古屋大学法政論集 25 号, 1964)にも現在の陽明学研究の一つのあり方がよくあらわれている。

「われわれが封建的思惟の展開・解体のうちに近代思惟の形成を見ようとすると言ふとき、それは、単純に、封建的思惟の漸次的後退の中に近代的なるものが漸次的に増大して行くと言ふ如きことを意味しているのでは決してない。むしろ封建的思惟の全体的な構造そのものの発展の中に却って近代的思惟が形成されるという思惟の弁証法的発展の中に、これを検出しようとするのである。」(同上, p. 87)

岩間氏の立場は、守本順一郎《朱子学の歴史的構造》(思想 354・355号)《朱子学—その歴史的性格の素描》(名古屋大学法政論集 17 号)を継承するものであるが、その理論的展望が、実証的な研究によって裏づけられることを期待する。なお岩間氏は、この論文で、島田氏の「近世」という用語を「近代」という意味で解釈し、そして陽明学の近代思惟にあらざることを論じている。そして筆者の島田批判が島田氏の限界を越えるものではなかったとし、筆者の「今度島田氏が『近世』と『近代』の用語の混用を自覚され『近世』に統一すべきであったと言われたのは結構であると思う。」(拙稿《島田氏の批判を読んで》㉑ 参照)という言葉を証拠として引用している。(同上, p. 117)しかし同《島田氏の批判を読んで》には、「李卓吾の反礼教論は魏晉のそれとも共通するもので、卓吾は伝統的な方式で伝統を批判したことになり、このような仕方をとる限り中国の近代化はない。」旨を記しておいた筈である。したがって、島田氏が用語の混用を「近世」という語へ統一したのは、「近代ではない」という意味として筆者は受けとったのである。「近世」なる語には、近代という如き強い価値意識がない。日本史において「近世」といえば、徳川時代を指しているのであって、それは歴史の三分法によれば、中世的封建社会なのである。しかし、中世の中においても、十分に思想史的な展開は存在していたのである。中世を暗黒の固定した思想の時代と考え、そこに何らの発展をも見まいとするならば、それは、近代人の思い上がりである。中世後期の時代を「近世」と名づけてその実質的内容を検討しようとすることは当然許されなければならない。

岩間氏によれば「陽明学は、中国封建思想展開—解体の第一段階であり、清朝考証学は、解体の第二段階(最終段階)である」とのことである。(同上, p. 120)

⑨ しばしば誤解されるのであるが、陽明学こそ朱子学にまさるすぐれた学問であるとか、陽明学の精神を直接的に現代に生かすとか、陽明学を顕彰するとか、そういう類のことを意味するのではない。明代思想を研究しなくても、宋代が分かればそれで自然に分かるとか、逆に明代を理解するには宋代を知らねばならぬ、宋代を知るにはずっと遡って先秦を知るべし、というような歴史遡源的方法が優越していた中国哲学研究の主流的な思考法を改めたいというのが趣旨である。各時代は神に直接するといわれるように、明代思想の研究は、それ自体独自の意義をもつのである。

⑩ 「近代性」という言葉は広い巾を持って用いられている。陽明学の近代的性格としては、その批判精神・合理主義・庶民性・個性尊重などがとりあげられてきた。このように抽象化された形で、思想の性格を規定するのは、いわば哲学思想史的なとらえ方である。しかも宋以後近世説や、唐以後商業資本制という時代区分論に裏づけられると、このような「近代性」はほとんど宋代以後の思想の性格としてとらえられ、明代はその程度においてより進んだものとして理解されてくるのである。これに対して、中国の近代化を清末に認める場合には、上記の陽明学の諸性格は、封建的支配者層の支配のための理論として解釈され、見かけの「近代性」はすべて逆転して、支配者の狡智とみなされる。また明末に資本主義の萌芽を認める立場では、その時代相の反映として、左派王学や東林党がとりあげられ、その反陽明学的側面（反唯心主義、したがって唯物主義的と考えられた側面）が「近代性」として評価される。そしてこの場合には、合理主義・批判精神ということよりも、その思想の社会的な働きが人民的であったということ、すなわち封建支配者と対立したということ、評価されるのである。この場合「近代性」とは、人民的唯物論的という言葉で置きかえることができるから、いわば、社会思想史的なとらえ方である。戦後の日本での近代性の論議は前の哲学思想史的な見方に重点をおいて多く行われた。しかも、陽明学中の批判精神や合理主義なるものが、結局のところ、儒教に対する全面的批判とか孔子否定にはならず、またその良知が理性そのものでもなく、多くの非合理的な要素を含むものであるから、西洋哲学史と比較するとき、その「近代性」は大巾な限定を必要とすることになるのである。

筆者は、まず第一に、陽明学は、キリスト教に対する批判としての西欧の合理主義とは異ると考える。馮友蘭は「中国には実は古代（上古）と中世（中古）の哲学があるのみで、近世（近古）の哲学はないのだ。」（《中国哲学史》、p. 491）といい、漢代より清末の康有為にいたるまでの時期を経学時代として規定しているが、ほぼ賛成である。「経学時代にあっては、諸哲學家は、新見解の有無に関係なくすべてかならず古代すなわち子学時代の哲學家の名に頼り、大部分は経学の名に頼ってその考えをあらわさねばならなかった。その考えも多くは古代（子学時代）の哲学中の術語で表現している。」（同上、p. 492）と述べているように、中世の思想家のほとんどすべてが古代の経書をたよりとしていたという事実から経学時代と称しているのである。胡適が中国古代哲学をギリシャ哲学に比し、漢より唐までを欧州中世に比し、宋以後を西欧近世哲学に比するとい

う歴史年表的な並行図式をえがき、さらにキリスト教と仏教とを外来思想として同質的に対比した(《中国哲学史大綱》p. 5—10)如き安直な理解をはるかに超えている点を見るべきであろう。

馮友蘭の經学時代という用語法は、その時代の学風の形式的なとらえ方としては十分に妥当している。ところで經学の本質は何であろうか。經書に依傍するということは、經書に書かれた理念を受け入れ肯定することである。もっとも、經書の言葉は種々の解釈を可能にしたから、經学といっても、狭いワクにはまったものではない。その意味で經学には自由な側面があり、またその解釈の仕方には合理主義的な側面もあった。にもかゝらず、經書を全く離れては自己の見解を述べることを得なかったという大きなワクは依然として残存したのである。このように經書への依存という思考方法は、自由な思惟、理性的な思惟、知識探究的な思惟ではない。すなわち經学は、人間の知識を深める学ではなく、また、人間の認識の可能性を問題とする哲学でもなく、人間の生き方を規制する学であった。人間の生き方を規制する学といえば倫理学が思い浮ぶ。しかし倫理学は、人間の生き方を人間自らの思惟によって獲得しようとする自主的なものである。これに対して經学は、上から規制を与えるものであって、人は与えられた經書の中から「道」を見出さねばならなかった。「道」はすでに經書に載せられているものであった。そこで人間はその「道」を発見し、その「道」と一体になるときもっとも正しい生き方が実現するという立場が經学の本質である。この「道」の発見は、經書の学習や、修行者的実践などいろいろな方法のちがいはあるにしても、その帰するところは、道を悟ることであった。「道」は知識の集積の上で得られると説くかに見える朱子学においてさえ、その究極点は脱然貫通する「悟り」であった。つまり經学とは、「道」を悟り、「道」と一体化するための学であったのである。このように「悟り」を中核とするのは、つまり、經学の本質が、宗教的なものであることを意味している。そこで經学時代という言葉の本質は、宗教的な悟りを前提とした学問の時代ということができるのである。もちろん經学の中には多くの政治論や倫理説が存在することを否定するのではない。しかしそういう政治論や倫理説のすべては、「道」の実現のための現実的な方途を指示するものであったし、悟らるべき「道」と無関係に政治政策や倫理が説かれたわけではない。以上のような見方で陽明学をみると、その良知は、やはり究極的には悟らるべきものの別名であった。否あるいは良知の自覚、良知的覚醒がその出発点でありまた終着点であったとも言えよう。貴州竜場の地で格物致知の意味を忽然として悟ったという年譜の記載は、侯外廬氏らの言う如く、まさしく神秘的宗教的なものであった。ところで、宗教的ということは、ただちに封建的・反動的ということの意味するのではない。侯氏ら現在の中国の学者は、宗教的=主観唯心主義とし、唯物主義ではないから反動的だというように規定して行く傾向があるけれども、歴史において宗教のすべてが、無意味なもの・反動的なものであったわけではない。現代においても、宗教乃至宗教的なものは厳存しており、十把一からげに評価することは無謀であろう。

さて陽明学を宗教的なものという規定を受け入れた上で考えてみると、多くの点で近代的な宗

教と通う要素をもっていることに気づく。(a) 迷信的なもの、呪術的なものを否定する。(雨乞いの行事や、派手な葬儀などを排除する。)(b) ある歴史上の特定人物の系譜をあげて、「道」がそれらの権威ある聖人に伝えられたと考える道統論的思考の否定。したがって、歴史上の人間を聖人視し権威化することをしない、師承をも重視しない。(c) 上の思考が推し進められると、儒教・仏教・道教という如き宗派的区別をも超えて、三教一致的な考えとなり、また教団的な組織のもつ束縛を排除する。(d) 儒教の教義、たとえば朱子学的教条の多くが、士大夫層を対象とするものであったのに対し、一般民衆にも妥当する単純明快な教義(致良知)を建てたこと。(e) 儒教的な修養は、世俗的な生活の中で可能であって、山林に入ったり、特殊な生活形態をとる必要はないとしたこと、などをあげることができる。要約すれば、反権威主義・批判精神・合理主義・庶民的性格・世俗生活肯定・倫理の内面化等々の言葉で表現することができる。これらの表現を一見すると、㊦の最初にあげた言葉と同一とみられるかもしれない。しかし、筆者は、これらの言葉を宗教思想史的な意味に転化して使用しているのである。つまり、宗教的なものという大きな限定の上で用いているのである。陽明学には一種の宗教の近代化ともいえるべき側面が多いというのである。西欧における宗教改革は、社会の近代化に即応する形をとったわけであるから、陽明学を宗教改革なりと断ずることは早計にすぎるであろう。しかし、中世的世界の中において、儒教的経書的な権威と束縛の中で、いわば儒教を極点まで合理化しようとしたことはやはり認めねばならないし、宗教思想史の見方から再評価さるべきだと思う。

㊦ 楠本正継《宋明時代儒学思想の研究》(1962)

この書の全体的な書評は《東京支那学報9号》(市川安司氏書評, 1963)及び《日本中国学会報15集》(学界展望, 1963)に詳しいので、ここでは陽明学に関した面のみについて述べる。

(a) 本書の明学の部の冒頭には陸象山が挙げられているが、それは陽明学の淵源として陸学をとらえ、朱子学に対する陸王学という従来の定説をより強化するためである。象山の「宇宙内の事は乃ち己分内の事、己分内の事は乃ち宇宙内の事」「時処を異にして聖人出づるも此心同じく此理亦同じ」の語をあげた後「かゝる言葉には一の傾向が窺はれる。それは心を渾一旦つ具体的・現実的、各人が己の心臓の鼓動を感じるやうに、活力として感じ得る方面から考へ、かかる意味で心を理と相即したことである。」(同上, p. 343)と解釈しているが、この解釈は陽明の良知説の解釈と一致しており、陸学を陽明学の淵源とみる考え方をよくあらわしている。しかし筆者は、如上の心即理の解釈はまさに陽明からみた場合の解釈、陽明学における心即理の意味であって、陸象山その人の理解ではないと考える。楠本氏は上の文章に次の如き注を書いている。「ただ注意を要することは象山には宇宙に塞がる一理を考へ、学者の学ぶ所以は此理を明かにせんと欲するだけだと説いた方面も無くはないといふことである。」と。「無くはない」という表現は、理のみを明らかにせんとした言葉が非常に量において少いかに読みとらせる。しかし、事實は逆であって、一理を説くことはかなり多く、具体的・現実的な心を説くことはむしろ少いのである。ある

がままの現実的な心を出発点としたのではなく、あるべき当為的な心を強く主張したのである。あるべき心とは言い換えれば「性」にほかならない。したがって心即理は性即理と近い意味なのである。象山は人間の道徳的本性をきわめて強調し、具体的・現実的な心よりも、修業によって到達された「聖人の心」を「心」と表現したにすぎない。したがって「本心」(本来の心、現実の心ではなくてあるべき姿としての心)という用語も象山には多くみられる。「時処を異にして聖人出づるも此心同じく此理亦同じ」とは本心の同一性を意味するものでなければならない。要約していえば、象山は、本来の心を「心」と表現し、朱子は現実的な心を「心」と表現したことになる。この相違は修業法のちがいを生む。後者はたゆまぬ修業の持続と階程を強調し、前者は、直下に本心を悟るという頓悟の傾向を有するものである。陽明の場合は、具体的・現実的な心を出発点とする。「良知の判断はかくも温い血の判断である。良知を是非の心と考えた陽明は、同時に是非を好悪と解し、好悪がそのまま是非を尽すものとしている。」(同上, p. 415) という指摘のとおりである。好悪が標準となるということは、本来の心という抽象化されたものよりも、現実的具体的な心が標準となるということになろう。陽明の心即理は、現実的・具体的な心を是非の判断の基準とするという側面を表現した言葉である。知行合一論は、現実的・具体的な実践の中に真の知が得られるとみるのであるから、抽象的な理を知った上でこれを行に移すという知先行後論とはちがうわけであって、象山が、知先行後説をとることも、陽明との明らかなちがいを示すものと言うべきである。

(b) 楠本氏は、陸象山の門下の袁潔斎・楊慈湖などについて「これは普通解せられるやうに象山思想の主要な部分を継承したものとするよりも、寧ろ心即理の思想の一変であって、明代に至り、王陽明が出るまで、此思想の本質的傾向として上述した所のものは、その影を薄くしたと受取った方がよいやうに思える。即ち此等の人々は、楊慈湖さへも、必ずしも師の真精神を伝へたものではなかった。」(同上, p. 369) とし、陸象山の大眼目たる「心」の性質を失ったとみている。陸門の人々がすべて師の真精神を失ったとみているが、陸王学という定説を信奉した楠本氏は、ここでは、陸門の人々を陸象山思想とは異なるという、大きな定説批判をしているわけである。つまり、王陽明的立場にひきつけて陸象山を解釈すれば、当然陸象山とその門下の思想とを断絶せねばならなくなるのである。筆者の如く、陸象山と王陽明の思想の差異を大きく考え、陸象山と朱子の差異を小さく考えるならば、陸門の多くが朱子を尊重し(沈定川, p. 370) 朱子に同情を持ち、(舒広平, p. 371) あるいは朱子に近づいた(袁潔斎, p. 373) ということが、一つの歴史的必然として理解されるのである。陸門の何人にも伝えられなかった陸象山の真精神を、楠本氏のみが理解し得たということを確認するには大きな抵抗を感じるのである。

「かく慈湖は心を本とし、またそれを静虚・明澄なものとし、現実の葛藤をこれに収めようとしたから、その功夫の自然性尊重は、後に論ずる王陽明亜流の徒、王竜溪一派の現成良知説の功夫の自然性尊重とは、その結果に於て非常に違ったものが出た。慈湖は所謂自然主義が陥る自墮

落を免れた。」(同上, p. 384) という指摘は当たっていると思うが、「(明の王陽明の思想が、王竜溪に至って更に発展を遂げたという) 場合には、最も重要な傾向、その本質的傾向が流れてゐるが、(象山の思想は慈湖に至って一層発展を遂げたと云はれる) 場合には左様にきめて了ふことは事実の理解を妨げる。」(同上, p. 389) というのは、やはり、陸象山の思想をあまりにも陽明学的に理解したためと思う。慈湖思想が著しく静虚の方面、明澄な方面へと進んだことは、象山が本心、を明らかにしようとする場合に、その一手段として静坐を採用したことと無縁ではない。慈湖は心を明澄静虚ならしめれば本心が具現するという側面を拡大強化したのである。楠本氏は陸象山の静的な思想を陽明と同じく動的なものとして把握しようとする無理から、「象山の心即理の思想が本来動的であるにも拘らず、静的材料を残してゐるのは一面その体質及び所謂応病与薬の手段を語るのみならず、又象山が宋代殊に南宋思想の基調と云ふべき静的・内面性尊重の中に生れたが為であって、……」(同上, p. 349) というように、静的材料に対しては見て見ぬ態度をとるのは、あまりに強弁にすぎると思われる。(拙稿《陸象山の「心即理」説について》名古屋大学文学部十周年記念論集 1959, 参照)

(c) 「竜溪こそは実に朱子門下の陳北溪と対比する陽明門下の第一人者と云へよう。」(同上, p. 483) という理解には、ほぼ賛成である。さらに「本邦の中江藤樹が最初王竜溪の思想に触れて日本陽明学の祖となつたのは興味深い事柄である。若し仮りに藤樹が念庵や雙江の思想に触れたとしても、果して朱子学を捨てて王学(陽明学)に転向したであろうか。」(同上, p. 487) という言葉も、日本陽明学研究に対して大きな示唆を与えていると思う。

「卓吾が仏教に心ひかれながらも、儒教では、特に王竜溪を通じて陽明思想の圏内に在ることはほぼ確かとなるであろう。」(同上, p. 504) というのは、王学左派の眞の思想的な系譜を指摘した点でもっとも妥当であると思う。

◎ 中立的という語の意味は二つある。

(a) 従来の仏教と儒教の比較研究では、大いどちらかの立場に偏っていた。つまり、仏教研究者が、朱子・陽明を扱う場合には、宋明学は結局仏教思想の亜流にすぎぬと解するし、儒教研究者の側では、仏教と儒教とはその根本が異ると言いがちなのである。荒木見悟《仏教と儒教》(1963) は、本来性と現実性という対置された概念を用い、それが、華嚴・円覚・朱子・陽明のそれぞれにおいて、どのように論理的、実践的に処理されているかを解明したものである。その意味では、統一的視点に立つ哲学的思索の書であって、儒仏いずれかをとるといふやうな立場と異って中立的なのである。

(b) ◎にも述べた如く、楠本氏の学風には、眞精神(精神)なる用語が目立つ。もとより「眞精神」には本当の姿、本当の実体・実質という意味が含まれているのであるが、陸象山の眞精神という場合には、主観の投影が顕著であった。つまり、眞精神という用語には、これこそ眞実のもの、現代の我々にも生かさるべき眞実のもの、という意味もまた含まれている様である。陽明

学の精神という場合、陽明学のありのままの歴史的な本当の姿という意味の上に、今一つ研究者の主観的価値評価と研究者自身の実践的な態度の混入を招くことがある。日本精神といった言葉の話感と通ずる側面が皆無とは言いがたくなるのである。この側面が拡大されると陽明的に生きるとか陽明を信奉するとかいった教徒的な態度があらわれてくる危険がある。もちろん陽明的に生きることも否定さるべきではあるまい。キリスト教徒がキリスト教を研究することが誤りだということはできないのと同様である。問題は、教徒の実践的な理解と、研究者としての理解とは異なるということである。この相違は、宗教信者と宗教学者の差である。ある個人がこの両者を兼ねることはできるけれども、研究の場合には信者の心情をおさえた一種の禁欲的な立場をとらなければならないのであって、信者的理解なくしては真の研究は不可能だと考えるような信仰と学問とを混同した立場は厳に避けなければならない。戦前の日本の陽明学研究では、以上の如き混同が色濃く存在していた。陽明学そのものが実はそういう性格であったことも原因しているであろう。しかし、陽明学の研究はあくまで研究であって、信念の問題ではない。荒木氏の場合上の如き危険をあまり感じさせない。そこで中立的と評したのである。 (1963. 12. 20)