

明代思想研究史

山下龍二

- 一 明代思想の「概説」
- 二 陽明学以前
- 三 陽明学
 - (一) 『傳習録』の注釈
 - (二) 王陽明
 - (三) 陽明学派
- 四 王学左派と李卓吾
- 五 「氣」の哲学
- 六 補遺

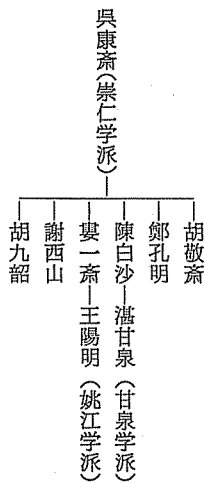
一 明代思想の「概説」

明代の学問についてその特色を概説したものととして、早く本田成之「明学概論」(高瀬博士還暦記念支那学論叢 一九二八)がある。「明代の経学者も必ずしも功なきにあらず」という観点から、梅鷲・朱謀埠・陸粲をあげ、その科学的研究法が清朝考証学の先唱となった、という。ついで明儒の特色を四つ記している。

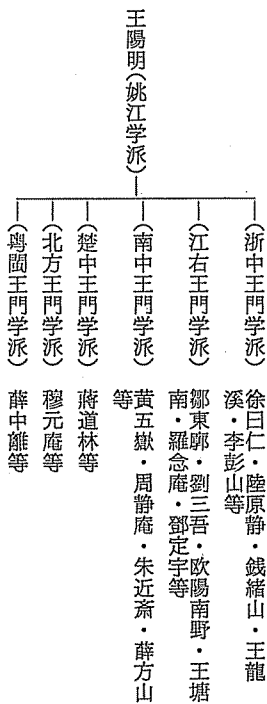
第一は問学を遺れて徳行を貴びしことなり。第二の特色は折衷的学風なることなり。第三の特色は一元論的傾向なり。第四の特色は宗旨を立てて互に争ひし事なり。

錢穆『王守仁』(一九三三)も、明学の性格につき「行を重んじて知を軽んず。折衷融会の学風。一元論的傾向。各、宗旨を立てて互いに門戸を争ふ」というように本田氏と全く一致した特色を記しているから、言わば昭和初期の定論といへべきであろう。本田氏は明学諸派を次の様に分類する。

○新朱子学派



○陸王学派



名古屋大学文学部研究論集(哲学)

○新濂洛学派

薛敬軒(河東学派)―王石渠(三原学派)

○東林学派

顧涇陽―高攀龍等

○新陽明学派

王心齋(泰州学派)

劉念臺(蕺山学派)

○其他

右の表で特徴的なことは、①「陽明学派も実に一半は此新朱子学派より出づるも今便宜上旧説に従ひ陸王派となす」と述べ、程朱よりの師承関係において王陽明を位置づけていること、②薛敬軒を新濂洛学派としていること、③新陽明学派として王心齋とともに劉念臺をあげていること、である。さらに細部の点をあげれば、

王(陽明)・湛(甘泉)二子の相違点は、王子は主観的観念論より出発して客観的観念論に向はんとし、湛子は客観的観念論より主観的観念論に向はんとするにあり。而して其本体の内容性質彼此同じからず。

とし、「陽明はバークレーに類し、甘泉はフィヒテに類す」と評価し、右の表以外の学者として方正学(孝孺)・曹月川(端)・羅整庵(欽順)をあげ、羅整庵につき、

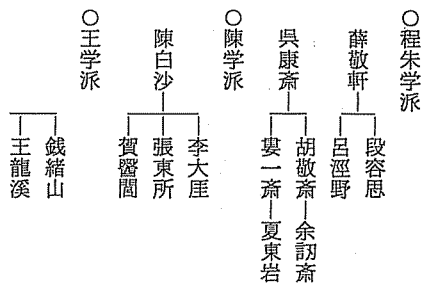
彼は宋儒の理氣二元論を排し、氣の一元論を唱へたり。……斯く羅整庵は宇宙論は氣の一元なりと云ひしも、人の性を説くや理一分殊と云ふ。これ甚だ矛盾の説なり。

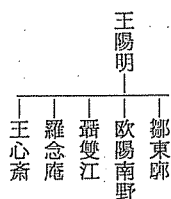
と評している。王・湛二子の相違点や羅整庵の理論の矛盾を指摘し、その『困知記』の要所をよく抜粹している。

とにかく昔は政治道徳の一種の教たりし儒教は程朱以後或意味に於て宗教的となり、明儒に至りて其頂点に達すと謂ふべし。漢学を治むる者は往々宋明、殊に明学を蔑視する者多きも其は只經学等の学問の点は可なり。宋明諸儒の価値は又別に漢唐諸儒に劣らざる者あるを知らざるべからず。

との結びの言葉も、興味ある問題提起であった。ただ高瀬武次郎博士記念論叢であるためか、高瀬氏が力を注いだ陽明学について筆をひかえているのが惜しまれる。

秋月胤繼『元明時代の儒教』(一九二八)は、明代の儒教を次の如く分類する。





○諸儒の学

曹月川・蔡虛斎・羅整庵・湛甘泉・顧涇陽・高景逸・劉戡山

陳白沙について「程朱の理学に対する心学の端緒を開き、以て遙に陸氏の学に接することとなれり」というのは、『明儒学案』以来の考え方であり、また、諸儒の名や、劉戡山の表彰も『明儒学案』の継承である。

明学の特色について概説したものに楠本正繼「宋明両思想の葛藤」(人文一一三 一九四七)がある。宋代思想が静的であるのに対し明代思想は動的、宋が自然に帰依するのに対し明は人間尊重、宋が物象の奥に本体を考えるのに対し明は体用一如である、というように宋学との対比において明学をとらえている。また同氏『宋明時代儒学思想の研究』(広池学園出版部 一九六二)の第二編明学の部で、呉康斎・陳白沙・婁一斎・王陽明・王門(徐横山・鄒東廓・歐陽南野・羅念庵・聶雙江・錢緒山・王龍溪・王心齋・李卓吾)を概説している。

明代思想の概説として東京大学中国哲学研究室編『中国思想史』(東大出版会 一九五二)のうち「明代」(山下)、赤塚忠等編『中国文化叢書③思想史』(大修館 一九六七)のうち「心学」(山下)、島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波叢書 一九六七)などがある。

以上はいずれかと言えば儒教的な思想に重点があるが、明代における儒教と仏教の交流に視野をひろげたのが荒木見悟『明代思想研究』(創文社 一九七二)である。同書の序に、

明代思想史は、一般に朱子学の国教化に初まり、その後折にふれ小波瀾を生じながらも、總じて長い單調な安定期を経、王陽明や湛甘泉の出現に至って、漸く新運打開の方向が見出され、以後心学の名にふさわしく、心(すなわち根源的統一的主体)の欲するままに、既成教学の枠を越え、經典の權威にかかわらぬ、独自の思索と体認をほしのままにする思想家群が輩出するに至ったものと概観されよう。

とあり、儒・仏・道といった区分や師承系列だけでは説明しきれない「型破りの思想家」たちに光を当てようという意図している。「陳白沙と太虚法師」「禪僧玉芝法聚と陽明学派」「明末の禪僧湛然円澄について」「智旭の思想と陽明学」等の論稿に示されるように、「従来不当に処遇されて来た思想家の発掘」に努め、儒・仏を超えた相互の内的滲透、反映の様相をとらえ、明代思想家の新しい問題意識と心的格闘、人間の自由への模索を描出しようとしている。明代のこのような心的状況をとりえんとする態度は、入矢義高『明代詩文』(中国詩文選23 筑摩書房 一九七八)に、擬古文派の何景明にさえ「詩聖杜甫の神聖性にもたじろぐことのない彼なりの批評家としての見識」を見出し、性情の真実にもとづく詩を求めてやまなかった明代の人々を描出したのと似ている。明代に「激昂」「高揚」した個性的な精神を求めめるのは、思想史、

文学史研究に共通した意識のようである。

二 陽明学以前

明朝草創期の劉基・宋濂などの研究は戦前にはあまり行われなかったが、明代研究の深化につれてこれらの人々も顧みられるようになった。松川健二「劉基『郁離子』の研究」(北海道大学文学部紀要20—1—1972)は、劉基の生涯をえがき、『郁離子』を分析し、その虚構性とたくみな寓話的技法とにおけるその文学性を評価する。劉基は氣一元的思考を有し、合理的で、その夷狄観が宋濂の民族主義に比して柔軟であるなどの指摘がある。

荒木見悟『思想家としての宋濂』(目加田博士還暦記念中国学論集 一九六四)に、

人はしばしば明代儒学の先駆者として、陳白沙(及びその師呉康斎)の名を挙げるのであるが、それにはもとより相当の根拠があるにせよ、元末明初にわたる包朱子学的心学が、膠着した人間の精神構造の改変と再生に、重要な役割を果し、その魂を異教に譲渡したかと疑わせる程、心量の拡充に努め、思索体験の自己解放を行ったことが、却って新思潮・新儒学発生の過渡期を形成するに至ったことに注目しなければならない。そこに宋濂及びこれに準ずる人々の、思想史上に果たした決定的役割がある。

とある。宋濂の思想は朱子学を支柱とし、陸学・禅宗及び教相仏教を包容する総合主義であるが、立体的ではなく平面的、動的ではなく靜

的であり、仏教との対決の構えを欠いている、という。

呉康斎については、吉田公平「呉康斎論」(集刊東洋学24 一九七〇)があり、康斎の生涯を三期に区分して詳細にその思想の展開を述べらる。

呉康斎は邵・周・張・程・朱を尊崇するが、その中で、自己と同じく生涯仕官せず、貧に安んじ道を楽しみ安樂先生と号した邵康節に最も親近感を懐いている。

とし、

呉康斎より王陽明に至る推移を朱子学の崩壊過程とみるとき、呉康斎—陳白沙—胡敬斎—王陽明の思惟の展開は必然的であったといえる。

と結論している。

陳白沙を王陽明の思想の先駆とみるのは、『明儒学案』以来の考え方であるが、このつながりからいえば、白沙は当然反朱子学的立場の人とみなされる。安田二郎「陳白沙の学問」(支那学11—1—1943)はこの線上に位置しており、白沙が呉康斎の門を去った事実の中に、朱子学に対する「反逆」をみている。しかし荒木見悟「陳白沙と太虚法師」(福岡学芸大学紀要9 一九五九)には、

試みに白沙の靜を、陽明門下歸寂派の巨頭なる羅念庵・蕺雙江等と比較してみる時、そこには現実に対する斬り込み方、人間惡への反省態度・動靜關係への洞察力等に於て、格段の相違あるに氣づかしめるのである。

とあり、白沙の静坐論と陽明学の深刻な体験との差を強調している。白沙は朱陸折衷的ではあるが、決して朱子学への「反逆」ではないとしたのが山下龍二「陳白沙論」(東京支那学報12 一九六六)である。この理論は、陸象山と王陽明の思想とは心即理や六経を注脚とみるような相似た表現があるにもかかわらず実質的にはむしろ対立的である、とする見方を前提とする。

白沙門下の湛甘泉について荒木見悟「湛甘泉と王陽明―なぜ甘泉学は陽明学ほど発展しなかったか―」(哲学年報27 一九六八)に、

湛学は王学ほど朱子学との対決態度が鮮明でなく、しかも白沙学を動的形態に衣替えしたとは言え、伝統的理意識をそのまま温存して中正の名をもって体よく事態をしのぐに止ったが故に、白沙自然觀のもつ恣揚たる風格がそこなわれてしまったことである。……甘泉の「心」は絶対否定の契機をもたない。例えば善悪の問題にしても、陽明学では心の弾力性・自発性を無限に追求して、ついに禪の無善無悪説を取り込むことすら敢行したが、甘泉学では無善無悪はタブーとされた。

どいい、甘泉学が一見渾一に徹しているかにもえながら、実は理の力によって一方的に割切ってしまうものではなからうか。「隨処体認天理」というも、隨処の分散性は一理ひもつきのそれであって、その逆転・変則は考えられない。それこそは渾一をよそおう単一に外なるまい。という。さらに、

仏教との絶縁に教学の純粹性・正統性を誇った湛学よりも、仏教との合体に心学のたゆまぬ若返りを計った王学の方が遙かに深く広く人心に浸透し時代をゆるがす原動力となり得た。王学や仏教はこんにち主観唯心論と規定され、もっとも歴史から浮上った思想であるかのように処理されがちであるが、事実は客観唯心論以上に大きな社会的反響をまき起したのであった。……あわせて陽明学を一概に朱子学との連続性のもとに理解しようとするものへの、反省資料を提示する結果にもなったはずである。

との主張は、陽明学との関連に於て明初以来の諸思想が計量されることを示している。

山井湧「聖人の糟粕」(中哲文学会報1 一九七四)は、曹端(月川)の「六経四書は聖人の糟粕である」という大胆な発言を取り上げる。曹端は篤実な朱子学者であり、①氣に対する理の優越性を朱子以上に強調し、②理の践履が最大の関心事で、③「心」を大いに重視したが、これは明初の朱子学に共通な特徴であり、④は白沙・陽明につながる、と説く。陸象山・宋濂・陳白沙などがともに「心」を重んずるので、そこに心学的立場の共通性を見出だそうとしている。思想家たちの用語の同一性を手掛りとして思想史的展開をあとづけようとするものであって分析的手法というべきである。

大滝一雄「明代の社会経済事情と士人の觀念形態―陳白沙のばあい―」(宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋学論叢 一九七四)は、社会経済近世化の過程においては、「現実の出口を持たない没落士人の崩壊感覚

がうずいていた」が、「そのうずきを鎮静すべきものが、未来への客観的展望をもたぬ、そのゆえに負の意味での浪漫主義につらぬかれた主観主義観念論(明代心学Ⅱ士人的非合理主義)であり、嘉靖万暦の頃になると、「義をもって家族を統率し積極的に現実に対処すべき旨を示した」士人がおり、これは「自己を支える権威(Ⅱ理Ⅱ天理)を客観のなかに設定し、かれらの世界観の哲学として客観主義観念論(明代朱子学Ⅱ士人的合理主義)を構成した」という図式を立てる。そして白沙・陽明の学も、「未来への展望を欠く負の学であるかぎり、それは社会の近世化の一定の段階における一定の士人層には対応するが、つぎの段階にはその使命を終える」のであって、「明代心学はまもなく実質的には消滅」したが、「しかしその思考の様式は古典化して定着し二十世紀にまで存続するのである」と説いている。これは、明代心学を負の学とみる点で荒木氏その他と対照的である。

陽明学の成立にいたる時代を展望したのが佐野公治「明代前半期の思想動向」(日本中国学会報26 一九七四)である。

明代前半期の朱子学的思惟の彌漫の只中に白沙から陽明に至る要因が生成しつつあったのが実状である。両者(白沙・陽明)はともに朱子学の展開の線上にあり、しかも朱子学からの逸脱を生む方向の拡大という、連続・非連続として理解される。

という見方であって、曹端の「聖人の精粕」を陽明の「六経は原と只だ是れ階梯」の先蹤であるとし、薛瑄(敬軒)にもこの傾向は潜在していたし、白沙学も程朱学内に在っていた契機をとりだした面があり、

「象山学の復活継承という観点のみではとらえきれない」という。

聖賢程朱の心伝を求めた明代前期の程朱学はその到達点に白沙学を生み、それによって内面的崩壊の岐路に立ったのである。

とし、明代後期への方向として①「大全への批判は次第に高揚し、やがて蔡清の易・四書蒙引として結実する」、②「十五世紀において程朱学は性命学・心学へと展開したが、一方いわば自救運動として経世致用意識も高まりつつあった」といい、「かくて王陽明の出現がいまや必然の日程に上るのである」と結んでいる。

陽明と同時代の余子積(胡敬齋門下)とその著「性書」について細かく追究した水野実「余子積について」(中国古典研究二三 一九七八)は、陽明学外においても明代的な思想展開がみられることを述べている。明代思想の全体的把握の方向は今後ますます深められていくであろう。

三 陽明学

(一) 『伝習録』の注釈

『伝習録』の注釈書には、江戸時代に三輪執斎『標註伝習録』川田琴卿『伝習録筆記』佐藤一斎『伝習録欄外書』があるが、『標註伝習録』は明治以後にもながく読まれ、多くの人々がこれによって陽明学を知った。明治以後の最初の注釈書は東敬治『伝習録講義』三巻(一九〇六・七)である。これは『標註伝習録』による東氏の講義を門人大塚豊氏が筆記したものである。摘解・通釈・文脈・発明という体裁を

とり、陽明の項は原文を敷衍した講話であり余説である。『伝習録』下第百六条に、

蘇秦張儀の智もまた是れ聖人の資なり。後世事業文章の、許多の豪傑名家は、只だ是れ儀・秦の故智を学び得たり。儀秦の學術は、善く人情を描摸し、いささかも人の肯綮に中らざる無し。故に其の説は窮むること能はず。儀・秦も亦是れ良知の妙用の処を窺ひ見得たり。但だ之を不善に用ひしのみ。

とあるが、黄宗羲は、たとい儀秦の智を善に用いたとしても、それは良知の発動ではないと批判し、本条は記録者が陽明の本旨を失って誤り記したものだ、といっている。しかし、東氏は、人情は即ち是れ良知、良知は即ち是れ事変、という観点から、情識も亦転じて良知たるを得るものとし、良知のはたらきは、儀・秦の智の中にさえも貫通している、と説き、黄宗羲の見解に反論している。陽明学が、現実処理の能力においてすぐれており、たんなる觀念的教説にとどまらないことを読みとっており、陽明学を動機の純粹性をのみ重視するものとはせず、結果をも十分に評定するいわば功利的性格をも兼ね有していることを看取している。

『漢文大系』(富山房)に『周易』とともに収められた『伝習録』(一九一三)は『標註伝習録』であって安井小太郎校訂である。標註を行間に移し、欄外に『伝習録欄外書』にある、文字の異同に関する注を挙げてある。また有朋堂の『漢文叢書』に『近思録』と合わせた一巻があるが、これも『標註伝習録』と『伝習録欄外書』に基づいている。

明代思想研究史(山下)

昭和になり山田準・鈴木直治訳注『伝習録』(岩波文庫 一九三六)が出た。伝習録の文章はいわゆる俗語(口語)を多く含んでいて中国語の知識を必要とするので鈴木氏が参加している。

『新釈漢文大系』(明治書院)の『伝習録』(一九六二)は近藤康信氏による注釈で、底本として『王文成公全書』の冒頭に置かれた『伝習録』三巻を使用する。従来諸注釈を参考し、普通の漢文と違った白話的語法に注意し、訓詁法を工夫しており、詳しい解説がある。

一九七一年九月から『陽明学大系』十三巻(明德出版社)が出たが、その第二巻安岡正篤・柳町達也・中田勝『王陽明(上)』(一九七二)は『伝習録』である。これはやはり『標註伝習録』に拠っており、書き下し文と頭注がある。『陽明学大系』別巻に中田勝『伝習録諸注集成』(一九七二)があり、執斎『標註』・一斎『欄外書』・吉村秋陽『王学提綱』・劉念臺『伝信録』・施邦曜『集評』・許舜屏『評注』などを集めている。

右の他、山本正一『伝習録』(一九六六)、山下龍二『伝習録(抄)』(『中国教育宝典』下 玉川大学出版部 一九七二)、溝口雄三氏の『伝習録』の現代語訳(中央公論社『世界の名著』中の『朱子・王陽明』一九七四)などがある。

王陽明の詩文の注釈には、岡田武彦『王陽明文集』(明德出版社 一九七〇)、近藤康信『王陽明(下)』(陽明学大系第三巻、一九七二)、島田虔次『王陽明集』(『中国文明選』6 一九七五 伝習録(抄)を含む)などがある。

伝習録や文録の成立については、今井宇三郎「全書本伝習録考」(斯文27編、七・八・九合併号 一九四五)、山下龍二「王文成公全書(伝習録)の成立」(土曜談話会編『四庫提要訳註』集・一、一九六六)がある。

(二) 王陽明

明治三十年代から大正期にかけて王陽明の研究が盛んとなった。欧化主義を脱して日本独自の思想・哲学を求めるといふ風潮によるのであろう。漢学復興の氣運の中で王陽明・陽明学が顕彰されたが、漢学によって日本人の倫理を確立しようという目的意識が強く、中国思想史の中の王陽明という観点よりも、王陽明の生き方を一つの模範としその教を受用して生々澁刺とした活動的な人間になることを目指した。雑誌「陽明学」が刊行されたのもこの時代で、倫理教育に資するためであった。西洋哲学のみが哲学ではない、東洋にも古来からすぐれた哲学思想があり、西洋の物質文明に対して東洋にはすぐれた精神文明があり、それを継承する日本には日本の精神があり、それは高い道義的な精神である、という主張であった。東洋の精神の道義性はその強烈な実践の中に示される、ということから、王陽明の知行合一論や致良知説がとり上げられた。知行合一や致良知の内容をこまかく分析したり、明代思想史の中に王陽明を位置づけるのはむしろ第二義的な問題であったから、もっぱら王陽明個人の生き方に焦点を絞り、その人格・功業が説かれ、敬仰の対象となっていた。知行合一論は西洋的な知偏重に対する批判として唱導され、実践主義の旗印となった。

高瀬武次郎氏は陽明学によって日本の青少年を導ぼうということ

で、陽明学の普及・宣伝に努めた。同氏には陽明学に関する数多くの著書論文があるが、「陽明先生の詳密なる事蹟性行を青年読者に知らしめんがために、平易明白を主として」著したのが『王陽明詳伝』(一九一八)である。ほぼ王陽明の年譜にしたがって生涯と思想を平易に記しているが、研究として特に新味はない。

こうした中で、資料をよく整理分類し体系的にまとめたのが三島復『王陽明の哲学』(一九〇九脱稿 一九三四刊)である。第一篇ではまず王陽明の事蹟・学風の概略を述べ、王陽明の哲学を宇宙論・心理説・倫理論・工夫論・教育説・政治論というように分類し詳細に説明する。この分類法は当時のいわば流行の手法であって、西洋哲学の体系に對抗して東洋の体系を立てるといふ意図にもかかわらず、その方法は全く西洋的であるという矛盾を含んでいた。王陽明の哲学は宇宙論としては理氣一元論であり、良知には知・情・意の三作用があり、倫理学としては動機論に属する、といった説明である。門人・学系についてはほぼ『明儒学案』に倣っているが、学問派・事功派という分け方をとり、前者に王心齋・王龍溪・錢緒山・羅念庵を、後者に黄久庵・季彭山・鄒東廓・歐陽南野・聶雙江を入れている。また第二篇の「陸王学評論」では、朱子・陸象山・王陽明三者の思想的な相異点・同一点を挙げ、ついで「東西諸教学との比較」を試みる。禅学・ストア哲学・キリスト教・カント哲学・グリーン哲学・プラグマチズムとの比較論は当時の西洋哲学畑の中心課題を意識している。「カントの実践理性と良知、無上大法と万物一体の仁、グリーン哲学の自我実現説と致

良知」がそれぞれ相通する諸点を有つ、という指摘は、東洋の偉人王陽明の哲学が近代の西洋諸哲学の重要問題をすべて包含しており、その故に東洋はすでに西洋を超えていたという意識を根柢としている。一方、キリスト教・仏教と陽明学については、その類似点よりも相違点を強調する。このことは、キリスト教や仏教の教化活動に対し日本的倫理教として陽明学あるいは漢学を打ち立てようという考え方に由来している。つまり陽明「教」の確立のためにその理論的基礎づけとして西洋諸哲学を利用しているわけで、キリスト教や仏教は同じく「教」であるため、それへの対抗意識があらわになっているのである。この書物には当時の時代相を反映して上述のような性格があり、中国思想史・明代思想史の研究という立場とはやや異なるが、王陽明の文章を知行合一、良知などの項目別にかなり網羅的に収集しているのが王陽明研究の基本書として大いに役立つ。

三島氏に似た構成をもつ書物に山田準『陽明学精義』(一九三三)がある。王陽明の生涯・学説からはじまり、朱王評論、日本陽明学の概要に及んでいる。立志・心即理・天理を存し人欲を去る・知行合一・良知・致良知・善悪・本体即工夫・理氣合一・万物一体・太虚・四句教・誠意というような陽明学の中心的用語をすべて説明していて有用である。西洋哲学との比較では、ソクラテス・デカルト・カント・フイヒテ・ヘーゲル・バークレー・グリーンなどを挙げる。王陽明の「大学古本序」に旧序と新序があることを指摘して陽明自身の思想の変化・展開を考究すべく示唆していること、理氣論としては氣一元論

であるとする点、陽明学は極端な観念論ではないとみていること、また「心即理」につき「陸象山の語は宇宙観より来り、王子のは人生倫理観より来る」といって陸・王のちがいをとらえていること、など三島氏より一步進んでいて後の研究者へ問題を提起している。

王陽明の伝記的研究として山本正一『王陽明』(一九四三)がある。陽明学の性格について「自立本願、独立独行の毅然たる能動精神」と「伝統、格式等一切の既成權威に束縛されない解放自在の精神」を挙げ、東洋乃至日本の伝統の担手として顕彰されたはずの王陽明が、ここに至って伝統の束縛からの解放者に転化した。この転換は思想的な見方からきている。朱子が靜的・合理的・思索的であるのに対し、陽明は動的・直観的・行為的であり、王陽明の思想は「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、朱子学そのものが「明代に至って、次第に陽明学のやうな性格に近づきつつあった」という説明は、陽明を明代思想史の中に於て見ていこうとするのである。王陽明の生涯を、立志修業時代(一一三七歳)第一講学時代(三八―四五歳)第二講学時代(四六―四九歳)第三講学時代(五〇―五七歳)と大きく区分し、その中でそれぞれ流瀆時代、第一・第二・第三靖乱時代を細説する。しかもこれらの伝記的記述の中に王陽明の思想形成過程を手ぎわよく説明している。資料の年代的考証もあり靖乱の地図も挿入されており、致良知説が始めて唱えられたのは通説のごとき五十歳ではなく四十九歳であるといった細かい指摘もあり、最良の伝記である。

西洋の諸哲学と東洋の学とを平面的に比較考量するのではなく、過去の王陽明の思想を媒介として、現在に立つ自己が未来への思索を進めようとする哲学的立場に立つことを標榜したのが保田清『王陽明』(二九四二)である。歴史的客観的な理解を企図せず、思想の内側に入りこみ、主体的に哲学しつつ王陽明を理解しようというのである。陽明の所説を媒介として得られた知見は、①実在は吾人自身の行為を媒介として考えられなければならないこと。したがって主知主義的見解(対象的理解)を否定すべきこと、②抽象的な他の諸学を止揚したところに根柢的・具体的な倫理学が成立すること、の二点であった。結論として、陽明学の致良知説をも止揚せよ、と述べている。これに対し安田二郎「陽明学の性格」(東方学報14—1—一九四三)はまさに主知主義的立場に立つといえよう。「朱子と陽明とは要するに同じ体験に立っている。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」とし、「何人も学問さへすれば聖人たり得るといふ確信において両者は共通の根柢をもつ」という。山本氏が朱子学と陽明学の対立をみたのに対し、安田氏は両者の同一性をみようとする。朱子学からの連続として陽明学をとらえるか、あるいは逆に非連続としてとらえるか、主知的对象的理解か、実践的主体的理解か、という問題は、陽明学研究の場合、現在もおお研究者の間に相対する姿勢を生み出している。それが陽明学に共感するか否かという研究者自身の心情とも深くからみ合って、肯定的、否定的あるいは折衷的といった種々の陽明論

を形成していく。

楠本正継「陽明学の精神」(哲学雑誌66—七—一九五二)は、陽明学に共感しつつ、精確な資料を提示しようとする。

王陽明によれば、心は知覚を特色とする。陽明の場合、知覚とは手足の痛痒を知る如く道徳的価値の鋭敏な感知を意味する。これは孟子の所謂良知の考を陸象山を介して継承するものであるといへる。然しながら、良知が特に知覚の説かれたわけは、それが生きて動く人間の心と道徳法則、所謂理との合一態として考へられた所であった。その判断はただ冷かな形式的判断ではなく、人心の已まんとしてやみ難い力を帯びたものである。陽明は良知をば船の舵柄にたとへ、また滴骨血にたとへたが、此比喩は最も切実に良知の特色を表はしてゐる。

楠本氏のみる「陽明学の精神」とはほとんど右の一文に尽きている。また、

良知としての心の立場は、根本的、絶対的で、しかも具体的にしてしかも多なる立場である。」

陽明は一方根本存在としての心、その渾一的性質を説いて、支離外索を事とする世儒の学、またはこれに紛らばしい朱子学に対し、他方、家族社会国家の具体的生活に即した倫理道徳を説いて、空虚な佛老の学、別して禪学を押しやうと企てたものとみることが出来る。

という。以上の観点から、王陽明の主要な文章にもとづいて知行合一、

万物一体、良知等々の思想を説明しており、簡潔な陽明学大綱である。この論文は「朱子学の精神」と姉妹の篇を為しており、朱・王によって人間精神の二つの典型を表現している。「両々相持って更に大きな人間精神、その全的構造が成り立つ」というのである。伝統的な陽明観といえよう。

同氏『宋明時代儒学思想の研究』の「明学の部」のはじめに陸象山を説いているが、これは陽明学の淵源として陸象山を見ており、朱子学に対する陸王学という通常の説に従がうものである。山田準氏が鋭く指摘した陸・王を区別する方向での新しい考え方がここで再び伝統説に引きもどされている。楠本氏自身が宋代を静的、明代を動的と対象させていることからいえば、陸象山も宋代の人として静的であるべきで、陸王を一つにするのは理論的に必ずしも一貫しない。

下斗米哉「陸王二子の類同点と相違点について」(宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋学論叢 一九七四)は、陸王二子の類同点として、①「心即理」、②直観による理の把握、③学風や教育法が易簡明白であること、④道心人心に関する見解、を挙げ、相違点として、①象山は知と行を截然と区別し、陽明は知行を以て必ず合一すべきものとした、②象山は「天理人欲」の語を老子より出たものとして不適切な言としたが、陽明は天理・人欲の語を多用した、③「君子疾没世而名不稱」(衛靈公)の「稱」につき象山は実徳を稱揚されると解し、名実相稱のカナフの意とした、④新本大学につき、象山は程朱の改訂に従い、陽明はこれを否定した、⑤格物につき象山は「物理を研究す」と解し、陽明は物

を事親・事君・仁民・愛物等の道義に関するものとし、格を至善に止まるの功夫とした、⑥曾子や王通の評価に両者相違のあること、などを列挙している。影響力は陽明の方が大きいことを記し、結論としては、その相違点は末梢的なもので類同点中の心即理説こそ二子の中心思想であるとし、二子を心学という範疇に一括したのは尤もなこと、という。これは伝統的な陸王一体説であるが、陽明を陸象山とあまり強く結びつけることにはなお問題があるろう。

一方では朱子と陽明とを結びつける見解もある。島田虔次『朱子学と陽明学』に、

朱子学を「客観唯心論(客観的観念論)」「陽明学を「主観唯心論(主観的観念論)」と規定し唯物論への近接度に應じて、前者のほうが後者よりも思想としての価値が高い、とするのは最近の中国の学界の定論である。しかしわたしには、陽明学のほうが、むしろ、客観唯心論的な特徴を明白にそなえているとしか思えない。」

本書は朱子学↓陽明学の歴史を、いいかえれば、性理学の歴史を、内面主義の展開という見地のもとにとらえ、その見地のもとに私の今日までの研究成果を總括した、そういう性質のものなのである。

とあるが、これは本田氏が王陽明を新朱子学派の系譜中に位置づけたのと相通する面があり、朱子学と陽明学を非連続の面よりも連続の面にとらえるのである。その意味では安田氏が朱子・陽明の同一性を説

いたのとも共通する。

近藤康信「王陽明における学問と現実」(一九七三)は、王陽明の学問と社会対処の仕方などの背後にある思想との間には大きな開きがあるとし、「俗事に従事しながら学問ができるとしたのは学問の要請によるのではなく、現実の要請で学問が妥協譲歩したに過ぎない」と結論する。同氏「王陽明の学問と事功の両行について」(宇野哲人先生白壽記念東洋学論叢 一九七四)も上の趣旨を述べ、陽明の学問は「甚だ現実に遠く非実際的であった」とし、「俗世間を遠く離れて人を無限の世界に誘ひ、自由自在の境に遊ばせる哲学または宗教に近い性格をもつ」という。

王陽明は学問を超越的観念的のものとした結果、学問と現実生活との両立を可能にし、自身も学問と事功の両面においてその力を遺憾なく発揮することができたと考ええる。すなはち彼にあっての学問と事業は相関することなく相妨げることなきものであって、その間に因果関係や理論上の関連なしとするのである。これは事功を是とし学問を非として両者を別に見る明史・明書の本伝の態度に似て実は全く異なる。両者を無関係とはするがそれは相反しないばかりか間接には好影響を及ぼし相裨益したことを認めるからである。

王陽を知行合一の思想の全き体现者として理想化する見方とはちがっている。陽明学を宗教に近いと評価するのは肯定できる。

陽明の理想人格化に一矢を投じた論文に佐野公治「王陽明の家庭と

王家の運命」(愛知県立大学十周年記念論集 一九七五)がある。恐妻家としての陽明・複数の侍妾・養子正憲に対し危惧の念を抱きつつも家長の権威を行使できぬ苦悩・微賤の出の継室張氏より生れた実子正徳と養子正憲との間に起った陽明没後の紛争、といった王陽明の家庭のあまり語られない裏面をよく描出している。王陽明の研究はその表面の学説思想の研究からついにその裏面史にまで及ぶようになった。

山井湧「八心即理V知行合一V致良知Vの意味―陽明学の一性格―」(日本中国学会報22 一九七〇)は、王陽明の哲学の主要命題をこまかく検討し、それらがいずれも多義性を有することから、陽明は論理的・分析的にものを考えない人であったとする。これらの命題は修養のためのスローガンであり論理的なものではなく、悟りや体験に基づいて唱え出された「教」であった、という。陽明の説得力はその教えの簡明さ、誠実な態度、熱情、人格的魅力によるであろう、ともいう。陽明に対する心情的共感を基礎とする多くの従来の研究態度が、ここでは冷静な客観的対象化へと転じている。ただ問題となるのは、陽明学を陽明「教」とみるのはよいとして、その前提として朱子学を「学」とみる傾向があることである。同じく客観的対象化の態度をとるならば、朱子学も、またひろく論語その他も、すべて朱子「教」、孔子「教」として把握すべきであろう。そこまで考えることによって陽明学の意味が真に再検討されるのではあるまいか。

(三) 陽明学派

王陽明の後継について、その思想内容からみて学派分類をしたのが

秋月胤繼『陸王研究』(一九三五)である。

其高弟中に致良知を学的とする者と黙坐澄心を学的とする者との二派を生じて相争ふに至れり。即ち錢・王・鄒・歐陽の四子は前派に属し、聶・羅の二子は後派に属す。今假に前者を致知派、後者を主静派と命名して分叙すべし。独り王心齋に至りては純粹の王学とは聊其面目を異にせる所あれば、之を別派と稱して分看することとなしぬ。

致知派—錢緒山・王龍溪・鄒東廓・歐陽南野、主静派—聶雙江・羅念庵、別派—王心齋、という形である。

錢緒山を「王門高足中の尤も着実なる学者」と評価し、「師説を支持擁護する所あり」とし、陽明学の正旨を体得して後世に伝えた、という。錢緒山と対立した王龍溪については「悟得の点にては龍溪は緒山の上に在るも、修持の点にては緒山は龍溪の上に在り」と評し、龍溪は禪に傾いたが錢・王二氏は同じく致知派として陽明学の「致良知」の二つの面をそれぞれ継承し後世に伝えた、という。鄒東廓もまた「王門的伝」であり、歐陽南野の学徳を称する。致知派に対する主静派も、陽明半面の教えである「静坐」を教法とし専ら帰寂を主としたとはいえ、致知派・主静派を兼ね合わせて陽明の宗旨は始めて完全になる、というのが秋月氏の論である。別派の王心齋については、心齋が格物を以て其学的とし、反求を説き安身を説けるは、陽明学者としては陽明学の本旨と其面目を異にする所なきにあらざるも、猶ほ一般儒学の範圍を脱せざりしが、其末流に至りては心

意の修養を可とせず、不学不慮の旨より転転して妄りに心意の自然を尚び、浸く忌憚なき言行を恣にするに至り、遂に流れて禪に入り。心齋の学は一伝して徐波石・王一庵となり、再伝して顔山農・趙大洲となり、三伝して羅近溪・何心隱・鄧幹渠となれり。就中顔・何の学風に至りては早已に俠禪を帯び、其行ふ所は卓犖不羈、亦名教の能く制する所にあらず。何心隱と同時に耿天臺ありて一方に雄たりしが、其門下に管東溟出で儒佛道三教一致の説をなせり。

といい、いわゆる王学左派(泰州派)をきびしく批判している。これは戦前の陽明学派評価の典型である。

秋月氏は王龍溪を致知派に含ませて別派(左派)とは関係つけていないが、楠本氏は、

龍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えよう。

と龍溪を特に高く評価し、

李卓吾が仏教に心をひかれながらも、儒教では特に王龍溪を通じて陽明思想の圈内に在ることはほぼ確かとなるであろう。

龍溪の現成説はその亜流の徒に至って、更に所謂現世的傾向を強くした。……何れにせよ、陽明の思想は龍溪の現世説になって一の頂点に達する。この頂点は亜流の徒によって崩壊・流蕩に導かれた。龍溪と共にかやうな風潮を作り出した一人は王心齋である。(宋明時代儒学思想の研究)

というから、王学左派の起点を王龍溪と見ていること明瞭である。

岡田武彦『王陽明と明末の儒学』(明德出版社 一九七〇)は、現成派(左派)、帰寂派(右派)、修証派(正統派)の三つに分ける。現成派は王龍溪・王心齋が中心で、帰寂派は聶雙江・羅念庵を、修証派は鄒東廓・歐陽南野を中心とする。秋月氏の分類にくらべると、致知派から王龍溪をはずして別派に入れた形であって、致知派↓修証派、主静派↓帰寂派、別派↓現成派ということである。

現成派については、「良知はただ今ただちに現成するもので、心の自然な発露を本体の現われとみ、修業(工夫)を経てのちに本体に合することを求めず、頓悟を説き漸修を排した。単純素朴な性情の自然にまかせ、ついには人倫道德や世の中の綱紀を蔑視するようになった。明末社会の道義の頹廢はこの派の亜流にその責を帰すべきところが多い」という。帰寂派については、「良知には虚寂の体と感発の用の区別があるとするもので、まず体を立ててのち用に達するのが肝要だと考えており、王陽明の中年時代の主静説を致良知説の本旨とし、虚寂の本体に帰すべきことを説いた。そこで王学の生命的、流動的心理学から遠ざかって静粛を宗とする宋代の性学に接近する傾向を持っていた」という。修証派については、「良知がそのまま道德法則、天理であることを強調し、本体即工夫、工夫即本体とみる王陽明の真精神をよく体して致良知説の本旨を伝えた。この派は現成派の流蕩と帰寂派の静寂という両弊を矯正するに努め、そのために天理や性の重要性を指摘し、工夫即本体の要を説いたのでおのずから朱学に接近する傾向がな

いでもなかった」という。

荒木見悟「聶雙江の思想―陽明学の後退―」(日本中国学会報23 一九七〇)は、朱子学への近接の一類型を聶雙江にみいだそうとするものであり、龍溪との対立において良知の澆刺たる生命力を穩静化したところに帰寂派雙江の偏向・後退現象をみている。また同氏には、「羅近溪の思想」(一九六五)、「管東溟」(一九六〇)、「明儒張陽和論」(一九六四)、「周海門の思想」(一九六七)、『明代思想研究』所収)、など現成派の流れ、すなわち儒仏混融的な思想の研究が多く、現成派に明末の道義の頹廢の責を帰することはない。岡田武彦「劉念臺と許敬庵」(宇野哲人先生百壽記念東洋学論叢 一九七四)は、念臺が敬庵から翹つてよく朱子の礼学を身につけた儒者であって王龍溪の無善無惡説を弁難したことを記する。以上のように現成派・帰寂派・修証派のいずれに、より親近感をもつか、またいずれを陽明思想の正しい発展形態とみるかは、やはり各研究者の個性の相違に由来する如くであり、問題はなお決着していないのが現状である。

四 王学左派と李卓吾

陽明学派のうち別派(現成派)を王学左派(泰州派)と称し、王龍溪・王心齋から李卓吾にいたる思想展開に対し、従来のように左道・流蕩・名教逸脱と評価するのではなく、思想史的にみて伝統の枠を破る前進的積極的な意義を認め高く評価するのは、中国では積文甫『左派王学』(一九三四)に始まる。黄宗羲『明儒学案』は、王龍溪・王心齋

の学系を陽明学の禅宗化とみなし、やがて儒教から逸脱するにいたったと批判しているが、このような左派批判の姿勢は日本でも長い間定着していた。これは清朝を通じての陽明学批判の立場とも一致するものである。

佐藤一斎も王陽明の「技本塞源論」「尊經閣記」にみられる強烈な警世の発言や經書の実践の体認の態度を「古今独歩」(言志畧録)と評價したが、王龍溪については陽儒陰釈と批判し、鄒東廓・聶雙江など陽明学の正統派の人々を高く評価している。これに対して同じく『明儒学案』『明史』などを読んでおりながら王学左派の意義を積極的に評価したのが大塩中斎であった。

中斎は、鄒東廓・歐陽南野・羅念庵を「皆粹然として疵なき者」と評し、劉念臺については「実に有明一代、道統を扶翼し名教を主持するの歸を為せり」(洗心洞劄記上 一八〇条)という。この論は陽明学をひどく排撃する清の陸隴其に反論する形をとっているので、まず陽明学の正統派のな人物を弁護したのである。ついで左派の王龍溪・王心斎・羅近溪について、

龍溪・心斎・近溪末流の弊は固より多しと雖も、然れども之を以て少とすべからず。孔門に在りて其の正宗を伝へし者は顔・曾二人のみ。子夏・子路等の再伝は皆弊有り。之を以て子夏・子路等を罪せば則ち亦た刻ならずや。故に吾、二王と羅との三子を恕するは此を以てなり。然れども学ぶ者、眞修の工夫を要むれば、則ち龍溪の精微と心斎の超脱と近溪の無我と無かるべからざるな

明代思想研究史(山下)

り。(同上)

龍溪・心斎・近溪より以後の左派末流の弊害をいちおう肯定しているが、黄宗羲などに較べれば二王・羅の評価は高い。「龍溪が四無の説は、中人以下に讎とせらると雖も、上根宿学、何ぞ嘗て同心せざらんや」(同上)というのは、この宇宙この世界の人間の眞実相をすべて無善無悪と言いきった龍溪の宗教的達観を容認するからであった。

心斎は、世、禪を以て之を貶すと雖も、親に事へて孝、師を尊ぶこと篤く、爵禄を薄んじて性理を明らかにす。陽明子初見の時、退いて門人に謂ひて曰く「吾宸濠を擒にせしには少しも動かぬかりき。今却って斯の人の為に動かさる。此れ眞に聖人を学ぶ者なり」と。而して史に、心斎が書を読めるは、孝經・論語・大学に止ると言ふと雖も、然れども儒者の冠冕たれば、則ち僻陋の学究豈に軽、しく議すべけんや。何ぞ亦た其の王道論を見ざるや。其の周公の法制に明らかなること即ち見るべし。然らば則ち概して禪と曰ふべけんや。(同上)

王学左派が一般に禅宗的な傾向、あるいは儒・仏・道三教一致の方向を有していたことは事実であるが、泰州派の始祖である王心斎はむしろ古典的儒教への復帰を目指す復古主義であったことを、中斎は鋭く見抜いていた。

近溪は是れ亦た禪の毀り有りと雖も、皆俗学左祖の論にして公正の議に非ざるなり。(同上)

とし、袁中郎の言葉を引用する。

袁中郎曰く「道を学ぶの人に至りては、幾句かの道理を曉め得、幾件かの好事を行ひ得んも、其の世を憤り俗を嫉むこと尤も甚し。此の処、極微極細にして最も拔除し難し。能く自家の身子を打倒し、心を安んずること世俗の人と一樣なるがときは、上根宿学に非ずんば能はざるなり。此の意は孔子より後、惟だ陽明・近溪ほとんど之に近し。」と。然らば則ち其の無我の氣象の諸儒に超卓せること亦た見るべし(同上)

中斎は、左派の二王・羅を以上の如く述べるが、李卓吾については全く言及していない。おそらく左派末流の一つとみるのであるが、袁中郎の陽明・近溪評価を引用して結論としているのは、王学左派より公安派への展開を知っていたのであろう。

中斎はまた顧炎武が「心学」を好まなかったことに反論し、二程子・朱子・陽明の言を引きつつ、聖学とは「心学」にはかならずし、王龍溪の「夫れ千古聖人の学は心学なり。太極は心の極なり」を引用している(洗心洞割記下 三二条。また「聖学の極は理氣をして合一せしむるに在るなり。理氣をして合一せしむるは致知格物に在り」(同一四〇条)ともいっている。王学左派の意義を高く評価した点に於いて、中斎は日本・中国を通じて最初の思想史家であった。

小柳司氣太「明末の三教―主として林兆恩と李贄―」(一九二八『東洋思想の研究』所収)には、

陽明の遺した四言教の解釈から、其の門人は二派に分るゝやうになったことは、恰も五祖弘忍禪師の下に、南頓北漸の別を生じ

たと同様である。其の二派を假りに名づけて正統陽明派と新陽明派となす。正統派は鄒守益、錢德洪、歐陽徳、聶豹等で北漸に相対し、新派は王龍溪、王心齋等で南頓に比すべきものにして、三教円融の思想は、此の新派の末流に至りて、著しく發揮せられたやうである。

とし、その新派の学統を図示し、第一に王龍溪、第二に王心齋を記する。つまり王学左派の系譜表のはじめである。そして、『明儒学案』に缺けている林兆恩と李贄とを細説する。李贄について、

従前の心学は、聖人といふ標的を、先天的に設け、聖人の心は、我心に外ならざることを主張したる者なるも、李氏の所説は全然之を超越したもので、我心の満足と否とにより、道の眞偽を判断することとなる。……簡単に言へば、李氏は莊子の再現である。

莊子は聖賢を罵倒し、仁義を槌提し、忠臣烈士をば之を盗跖と同一視し、「皆人の適を適として、己の適を適とせず」といふ。然かも莊子の眞意は、形式的道徳を排斥したるもので、莊子とて全然倫常を蔑棄して、禽獸と扱ふなきを理想としたものではない。李氏も亦此の如し。当時の偽道学者に、一大鎚槌を下したものなるが、時勢は莊子の戦国時代と異なるのみならず、李氏の性格も、また莊子の如く、隱遁的生活に甘んぜず、万物一如の無何有郷に逍遙せず、辨を好み辞を駢せ、反対派に対して、熱罵冷笑やまざる態度であったから、遂に刑辟に触れ、著書は銷毀せらるるやうになった。自ら招いた禍といつてもよろしい。

と述べている。

陽明学の左派的展開については、前述したように、明末から清一代において、それが禅宗化しているとか、儒教的規範を無視したとか、心性を空談するばかりで実際に用いたないとかいった理由で排撃されてきた。このような左派評価は、武内義雄氏が

これらによって考えると、陽明学は王畿王良の輩下から次第次第に禅宗化されて、其極李卓吾の様な放縱無恥の行を敢てするものさへあらはれる様に成ったらしい。(『支那思想史』一九三六)

と述べている通りである。このような見方に対し異を唱えたのが後藤基巳「清初政治思想の成立過程」(漢学会雑誌一〇—二一九四二)であった。

彼等(王学左派)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權威的なるもの、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評的態度が露はに主張されることは当然である。

王学左派を下流階級の不満反抗精神の表れとしてとらえ、反權威反名教を一つの批評精神とみてその積極的意義を認めようとしている。もちろん、この論には稻文甫『左派王学』など中国の諸研究の影響を看取することができるが、戦後に盛んとなった王学左派・李卓吾研究の

先駆として忘れ得ない論文である。

戦後になって、王学左派特に李卓吾に焦点をあわせた著作として島田虔次『中国に於ける近代思惟の挫折』(筑摩書房一九四九)がでた。

これは、後藤氏のいう「不満反抗精神」「權威的なるもの、名教礼節といったものに対する否定的批評的態度」という表現を更に推し進めて拡張し、それを「近代精神」「近代的思惟」の一表現とみるようになった。その内容は、合理主義、自我意識、庶民性といった近代精神の諸特質が王陽明—泰州派—李卓吾という思想史の流れの中で純粹培養されていったというのである。この理論の裏打ちは、一つは宋代以後を近世(近代)と規定する内藤湖南説であり、一つはヨーロッパ近代を範型として中国を分析してみるという方法である。そこで王陽明の思想の特色として、①人間性の全的肯定、②聖人の權威を人間一般の側に移したこと、③良知のみを問題とすることにより、かえって知識、才能、情意などに独立の評価を与えるにいたったこと、④良知的人間という平等化により庶民にも士大夫と同じく学問の途を開いたこと、などを挙げ、①からはやがて現成良知の説や欲望肯定の理論が生れ、②からは自我意識とそれにもとづく行動主義が生れ、③からは儀秦のごとき通常の儒家から指弾されたものの肯定となり、④からは塩丁、樵夫にいたるまでの人々の中に講学と心学の運動が盛んとなっていった、という。以上の如く陽明の精神が王学左派によってますますあらわとなり、李卓吾において「われわれは殆んど西欧のいわゆる『近代精神』『近代原理』をここに見るべきであるかもしれない」とい

われるまでに発展した、という。さらに島田氏は「庶民的な熱情、向上へのひたすらな熱情―明といふ時代の根底にこのようなはげしい、いはばブリュナータリなエネルギーの存在をみとめない者は、遂に明代を理解することが出来ず、中国近世精神史の真相を把握することが出来ぬであろう」と説き、この熱情が陽明学→泰州派→李卓吾を生み出した原動力であるとす。この書物は以上のような熱っぽい叙述に満ちており、王学左派→李卓吾にほとんど「近代精神」の開花を見てゐるかにさえ読みとれる。しかしそれは一転して次の如き叙述となる。

停滞の国にもついに「近代」は来たのである。果して然らば、近代を擔うものは近代的なる階級であるべく、それは自己に固有なる論理、自己に固有なる心情をもつ筈である。われわれは明学においてその開花を見て過たぬのではあるまいか。明学を支えるものはまさしくそのような階級であり、陽明―卓吾の思想的展開の意義は、このような新興階級の自己主張の高潮である、として之を理解すべきではないであろうか。――卓吾はかくて、庶民的小人的要求を代表するイデオロオグではなかったであろうか。と設問し、ここで筆は一転して、

結論を先取するならば、われわれの答は半ば然りであり、より多く否である。

と述べ、李卓吾の非庶民的な性格を証し、早く誕生しすぎたアナクロニズムに他ならない、と結ぶ。

島田氏は、本書の再版(一九七〇)の「あとがき」の中で「要するに

私の立場は、中途半端以上のなものでもない、云わば云える。わたしは、このようなわけのわからない本を書くべきではなかったのかもしれない」という謙虚な文章を記しているが、王学左派と李卓吾の評価をぎりぎりまで高めたという意味で最大の影響を及ぼした書物であることはいうまでもない。なお山下龍二「書評」(斯文三 一九四九)がある。

山下龍二「明末に於る反儒教思想の源流」(哲学雑誌66―72 一九五二)に対して島田氏の「王学左派論批判の批判」(史学雑誌61―9 一九五二)がある。要約すれば次の通りである。

一、「最近に於ける王学左派論は王心齋が庶民出身であるため、当然その思想は庶民的でなければならず、これを継承するところの李卓吾は庶民的であり、しかも反儒教的思想をもつから近代的である」という論理の様である」(山下論文)について。

(a) 上の如き批判は「挫折」の書物には全然あてはまらない。何故なら、泰州派の思想と行動とに「庶民的性格」「庶民的風氣」を認めつつも、心齋を「士大夫より士大夫的」と指摘し、「中国の庶民とは畢竟いわゆるブルジョワジイではなかった」ことを強調しておいたからであり、卓吾についても、「小人的庶民的要求を代表するイデオロオグではなかった。……陽明―泰州―卓吾の系列を生んだ必然はむしろ士大夫君子の側に求められねばならぬ」と言っているからである。いわんや「反儒教的思想をもつから近代的である」という論理」などは夢にも展開した覚えはない。私は

卓吾を反儒教とは考えていない。

(b) 吳貞「明李卓吾別伝」 嵇文甫『左派王学』容筆祖『明代思想史』『李卓吾評伝』 吳沢『儒教叛徒李卓吾』などを検しても山下氏の批判にあたるただの一句もない。

二、「清末以来李卓吾がその儒教反対の故に大きくとりあげられて来たのであるが、彼の士大夫の限界をはるかに超えて近代思想の源流にまで祭りあげるためには、反儒教思想の形成に寄与した佛敎道敎的な『心』或いは『自然』の思想を近代的と規定する勇氣を必要とするであろう。反儒敎即近代的という図式を立てる前に決定すべき問題は余りに多いことを知らねばならぬ」(山下)について。

(a) 李卓吾をその儒敎反対の故に大きくとりあげすぎ、彼の士大夫の限界をはるかに超えて近代思想の源流にまで祭りあげようとすることに警告を發したとすれば、別に異議はない。しかし自分には限界を強調することよりも、その顯著な特異性を強調することをお好む。私は卓吾を英雄視する。卓吾の政治・社会思想が安藤昌益に及ばないのは、三千年の文明がのしかかっているからであり、士大夫たる限りにおいてもっとも徹底したものであった。

(b) 山下氏の「斯文」書評のうち「合理主義が經驗を疎外した空虚なる思弁にすぎない場合には、何ら近代的なものではない。中国に於て自然科学が遂に生れなかったのは正にその合理主義なるものが何であるかを示している」「人欲の肯定は……感性的自由

を主張する立場であるが、ヨーロッパに於て中世的規範を否定した時は新しき自律的規範を破壊の上に建設して行った(感性的自由より理性的自由へ)のであった。……卓吾にはかかる建設の面が見られない。人欲の肯定が結局感性的享樂に墮するのは実にこの為である。良知の絶対化、童心の主張から直ちに自我意識の確立を説くことも従って早計といわねばならぬ。感性的自由の主張から見られる卓吾の自我意識は恐らく近代のそれではないであろう」とあるが、卓吾に建設的な面が見られぬとは私の絶対に承服しえないところである。彼の穿衣吃飯こそ人倫物理であるというテーゼの如き既に十分に新しき原理を提示している。一挙にして理性面感性的面兼ね備った近代思想の出現を期待するのは余りに性急である。

(c) 拙著の最も大きな缺陷は、全篇を通じて近代という語と近世という語を無差別に混用したことである。両者はやはり區別すべきで、「近世」の語を以て統一すべきであった。私は宋以後近世説をとる。宋以後の中国に、ルネッサンス期前後より啓蒙期に及ぶまでの諸事象が慢性的・散発的に現れている。

三、「泰州学派は二派に分裂し、李卓吾を含む一派は王龍溪を肯定し、他派は王心齋のみを挙げて王龍溪を否定する。それは心齋と龍溪との思想の差違にもとづく。黄宗羲以來現在の左派王学論者に至るまでみな龍溪と泰州との思想を同一視しているのは誤りである」(山下)について。

(a) 黄氏以来、左派王学論に至るまで、心齋と龍溪の思想が社会的実在としては同一性格にあることの強調に立ちつつ然もその「思想」の内容は区別して論じている。両者を特に対決せしめてその相違を力説しなかったこと、また王龍溪の思想を特にとりあげなかったことを非難するなら、それは無いものねだりである。陽明—陽明学派を理解するには、その思想の激昂性をつかむことが根本である。

(b) 「心齋を肯定するものは龍溪を否定した」との説は誤っている。心齋の子東崖は龍溪についているし、心齋の弟子林東城は心齋を師とし龍溪を友とした。山下氏の真意は、泰州派中には心齋をあげるのみで龍溪をあげない(及びその逆)学者があるというだけのことであるかもしれないが、氏の叙述はそうには解し得ない。

四、「心齋は王陽明前期の思想(存天理去人欲)をうけ、龍溪は陽明後期の思想(致良知)をうけた。致良知の説がやがて反儒教的思想の生れる可能性をもち、これが龍溪↓卓吾に継承された」(山下)について。

(a) 山下氏の真意は、イ、卓吾が龍溪にいかに向うているかを詳論しなかったことが従来の諸研究を通じての欠点だと指摘したのか、ロ、従来は卓吾を心齋—泰州派—卓吾とみている、しかし泰州派には心齋派と龍溪派があった、従来はこの区別をせず、卓吾の思想を漠然と泰州派の展開と見ているが、心齋派とはつながり

得ない、としているのか、いずれかである。イ、ならば正当であり同感するが、ロ、であれば異議がある。

(b) 卓吾の欲望肯定は、龍溪から出るとするよりも心齋—顔山農—何心隱から出るとみる方が自然である。山下氏は、王学左派論者は泰州派を反儒教と考えているものと解しているらしいが、むしろ彼等は熱烈な孔孟「聖学」の徒であった。反儒教が熱烈な儒教主義そのものから生れるという一面も重要な歴史の論理である。

(c) 陽明の説が時期によって異るとしても、根本的立場はつねに「心即理」であって前期後期といっても根本的な劇然たる変化ではない。「心即理」の意味が前期と後期で異るといいうが、そうはいえないし、そのような概念的な分別をすることは、陽明説の精神を見失うことになる。何故なら、陽明の思想は概念的であるよりも行爲的であるからである。彼の伝道の熱情に注目すべきであり、この情熱と別領域に思想を考えることできない。また「前期より後期への変遷の中に後の反儒教的傾向を予見し得る」とはいえない。むしろ「心即理」という原理のうちにすでに含蓄せられるとみるのが穏当である。

(d) 陽明の思想の展開を経書観に即しつつたどることによって、陽明↓龍溪↓卓吾の反儒教の流れを論証しようとしているが、この方法は陽明学に適用しても効果的ではあるまい。それは陽明学の核心的な問題ではないから。心齋と龍溪の経書観に強いて差異

を見出そうとするのはあまりに微妙の論である。心齋の経書に対する盲目的帰依を笑うことは容易であろうが、歴史はこのような逆説を通してこそ動く。

(e) 心齋が陽明の思想その哲学理論の堂奥に達していたとは思わないし、「卓吾の思想が龍溪から出る」ことを否定もしない。否定するのは、陽明の後期思想に反儒教が含まれ従って後期思想が伝わった龍溪—卓吾の線に反儒教の系譜をみとむべきだという説である。陽明説をまず実践的思想として、左派王学をまず「運動」としてとらえることが大切である。思想そのもの的には、哲学理論の面では、卓吾はたしかに龍溪に負うていたであろう。しかしそれは泰州派の諸氏には負うところが無いということにはならない。心齋は「思想的に卓吾の先駆者とはし難い」かもしれないが、思潮的には両者は同一の流れにある。左派王学論者はこの思潮あるいは運動をこそ重視する。

(f) 思想と行動、思想と熱情、思想と人格とを分別しようとする立場は、少くとも陽明学研究に於て妥当な立場ではないであろう。卓吾の心齋崇拜が「始皇への讚美と同系列」となる行動への讚美であったとは恐らく言えまい。卓吾は思想そのもの的には心齋よりは遙かに高かった。しかもなお卓吾は心齋を『学』の人、『道』の人とみとめて讚歎したのである。

五、「王龍溪や李卓吾は下級の士大夫であって、明末の如く国家財政の破綻、官僚の腐敗そして農民の暴動といった時代に、その重

圧を最も身に感ずるのが彼等であった。封建体制の矛盾が感じられるとともにその思想的支柱である儒教の虚偽性を知った。天理を説く人々には人欲を主張し、似而非道学者たちには剃髮して僧形を示すという逆説的な言行によって卓吾は批判の矢をむけた」(山下)とあるが、余り抵抗を感じないで読むことができたのはほとんどこの敷衍のみであった。

以上の島田氏の「王学左派論批判の批判」に対して山下龍二「島田氏の批判を読んで」(史学雜誌61—12 一九五二)があるが、上の要約項目にしたがって整理すれば次の如くである。

一、(a)(b)について。

私の論文が批判の対象としたのは、清末以来の李卓吾頌彰の風潮である。卓吾は反儒教運動とともにその先覚者として顕彰され、やがて自由解放の戦士、平民的・平等的・革命的などの形容詞がつき、男女平等論者、徹底した合理主義者となり、中国近代化の英雄にまでなった。このことを「反儒教即近代」という図式を立てるもの」と短く表現したのである。

(なお、島田氏の文に「卓吾を反儒教とは考えていない」とあるが、のちに「儒教の叛逆者・李贄」(一九六二『朱子学と陽明学』に収録)の論文がある。)

二、(a)について。

「李卓吾を英雄視する」といわれるが、それは各人の好みに属することで、問題はその思想が眞に近代であるか否かにある。

二、(b)について。

「穿衣吃飯こそ人倫物理である」という言葉は、人間は食わねば生きられぬ生物学的存在であることを示しているのみで、古今の眞理ではあるがこの言葉から直接、建設的な原理が生まれることはない。

二、(c)について。

「近世」と「近代」の用語の混用を自覚されたのは結構である。

三、(a)(b)及び四、(a)について。

心齋と龍溪の思想をはっきりと区別せよというのは、龍溪を説かずしては正しく卓吾を評価し得ないからである。心齋の儒教一尊と龍溪の儒仏道三教混融の立場は明らかに異なっており、卓吾は龍溪につらなる思想家である。「心齋を肯定するものは必ず龍溪を否定した」とは書いていない。

四、(b)について。

王学左派や卓吾は当時の正統的儒学者から以後長く異端視されたのであるから、卓吾たちが主観的に「儒教の眞精神を理解していた」としても、通常の用語法として「反儒教的」と稱しても別に差し支えはない。

四、(c)(d)について。

(経書解釈を通してその思想を追及することは、中国哲学研究者にとってはかなり一般的な方法の一つであるので、ここではとり立てて反論していない。)

四、(e)(f)について。

「行動」と「思想」は区別されるべきである。心齋と卓吾の熱情的行動は「行動」としては同一でも、その「思想」的根柢は異なる。思想と行動、思想と熱情、思想と人格を分別しない立場は、きわめて陽明学者的であるが、陽明学研究者はそれではいけない。

以上で論争は終わっているが、簡単に論点をいえば、①王学左派の思想を「近代的」と考えるか否か、②王龍溪の三教一致思想と李卓吾の關係を重視するか否か、の二点である。さらにいえば、島田氏が研究対象の中に入りこみ、熱情的共感的に敘述するのに対し、山下は研究対象との間に距離を置こうとしているのが相違点である。

岩間一雄「陽明学研究の問題点」(法政論集25 一九六四)に、

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うとき、それは、單純に、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ひ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。

とある。そして「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」(同上)という。唐代より以前を古代奴隸制時代とし、宋代以後を中世封建制時代と

し、朱子学はその封建イデオロギーであり、陽明学は封建制の危機の時代において朱子学を補強するものであった、との見解は、守本順一郎氏の説を継ぐものであって、岩間氏は、島田批判の意図で上の如く記しているわけである。

岩間一雄『中国政治思想史研究』(一九六八)は右の見解に立つものであるが、これに対し溝口雄三「中国思想史研究上のいくつかの問題——岩間一雄『中国政治思想史研究』をめぐって——」(歴史学研究 四〇〇—一九七三)という批判がある。まず同書につき、「アジア的停滞」の神話を破り、ヨーロッパの歴史世界とは相対的に独自の展開の道筋をトレースしようとする試みの一つとみなしている。そして島田氏がヨーロッパの「近代」的展開を明代に検証しようとしているのに対し、岩間氏は宋明を封建的生産様式の段階としてとらえている、という。岩間氏は陽明学の基本視角を「孝」と規定しているが、その孝をただちにイコール理とすることは、中国思想の実態からかけはなれていて、とし、これには朱子学(儒学一般)を封建的規範ととらえる日本的視点が、またマルクスの生産様式の発展過程を機械的に中国に適用することはほとんど無意味であり、これは中国をヨーロッパ一元史観でとらえることになる、と批判している。

岩間氏は、「心即理」の命題の形式的共通性の故に、陸象山を王陽明の淵源とし、また陽明学は清朝考証学はといった式の既成のパターンに依然として束縛されておられる。

とし、中国思想史の紋切り型羅列式分類法を積極的に打破すべきであ

る、という。なお同書の反論として島田虔次「ある陽明学理解について」(東方学報(京都)44 一九七三)がある。

王龍溪については、島田虔次「王龍溪先生談話録並に解説」(東洋史研究12-2 一九五二)、牧田諦亮「王龍溪における仏教の理解」(印度学佛教学研究3-1 一九五四)、山下龍二「王龍溪論」(日本中国学会報8 一九五六)、「王畿」(勁草書房『中国の名著』所収 一九六三)などがある。王心齋については、佐野公治「王心齋の資料について」(愛知県立大学文学部論集 国文学科編22 一九七二)があり、内閣本、岡山大学本を価値ありとし、袁承業本、和刻本を使用する際は前二者を参照せよ、という。左派王学研究もこまかい資料的検討の段階に進みつつある。

佐野公治「王心齋論」(日本中国学会報23 一九七二)は王心齋の生涯を略述し、その庶民的性格について検討している。心齋一家は塩法体制の中心である安豊場の塩作りであり、製塩労働者として塩法体制の苛酷さをまともに身に受け、貧困と王朝権力に対する不満を抱きそこから脱出しようとし、商業(私塩の販売)に従事した。士大夫層一般のように体制に依存することなく、自らの手による現状変革に熱情を抱くようになり、やがてそれは復古論となった。それは士大夫による文化の独占に対する庶民からの批判を含んでいたが、しかしこの前半生の危険な因素は表面化しない。彼の思想は本質的には名教と抵触しないもので、後半生においては「保身」を心がけたからである。その復古主義は士大夫的生活への接近であり、中晩期には変革への熱情が幾分弛緩していく、という。

この時期の庶民は、自らを庶民として純化出来ずに、たとえ意識の上だけにせよ、絶えず読書人層へ上昇しようとしており、従って百姓日用の学も、庶民の目による士大夫批判の論拠に高められることができない。

以上が泰州学派の庶民的性格の実質である、としている。

王学左派の最後を飾る英雄とされる李卓吾について、まずその生涯を克明に叙述したのは、鈴木虎雄「李卓吾年譜」(支那学7・2・3 一九三四)であって、その精密な資料収集と年代的な整理は卓吾研究の基礎となっている。李卓吾の研究が盛んになったのは戦後のことで、前述した後藤基巳氏の東大に於ける講義(一九四六)、そして島田虔次『中国における近代思惟の挫折』などにはじまる。『李氏焚書』『藏書』などはかなり入手しにくい書物であったが一九五九年頃から中国で出版されるようになった。『焚書』については、増井経夫『焚書—明代異端の書—』(一九六九)という翻訳も出た。溝口雄三氏の『焚書』抄訳(中国古典文学大系『近世随筆集』所収 一九七二)があり、「李贽年譜」を附載している。その解説に次の如き叙述がある。

李卓吾の「童心説」が日本の中国研究者の間でとりあげられるのは、おおむねそれが体制的規範社会に対する赤裸々な人間的原理の主張として、評価されることによる。

これらの評価は、多かれ少なかれ儒教的道統を中世的封建的な体制イデオログとみなし、一方「人間」なり「個我」をかかせる旧社会に対するいわば近代的自我の萌芽とみなす、という視点に

立ってなされている。

李卓吾の「童心」は天則的規範からの個我の自律とか天理的秩序社会に対する人間的精神の覚醒とかいうよりは、明末に妥当な個我とか人間精神とかを充足させる真にリアリスティックな天則的規範もしくは天理的秩序の革新ないし再生を意図するものであったのであり、彼らにとって個我とは、畢竟、天則なり天理なり

の規範、秩序にこそ根柢する。

溝口氏は右の観点から島田氏の『挫折』の書物の再版(一九七〇)に当り次の如く批評した。

(中国を) 停滞の持続ではない、というのはヨーロッパ一元に対する反逆にみえて実はここに陥穽がある。ヨーロッパ的展開がアジアにないといわれて、あると答えるのは、ヨーロッパ一元を否定しているのではなく却ってそれを世界的一元にまで高めてしまふことである。(日本読書新聞 一九七二)

とし、アジアの自存を説き、そこから世界を多元的なものとして認識すべきだ、という。そこで、島田氏が「中国のうちにヨーロッパを讀もうとし」「西欧モデルで中国をつかまえようとした」その意図及び方法論はまず出発点において悲劇的であった、とみている。

心即理とは、明代にもはや虚構化し妥当しなくなった前代の理に対する明代の理の興起に他ならない。つまり礼教的人間ではなく虚構化した礼教に対する真正の礼教の対立であり、ここで真正の礼教とは明代に現在の人間実存を充当する理観であり、かか

る革新的理観の構築こそが明代心学の根本課題であった。(同上)といひ、これをたんに中世的と規定してはならないとし、この理観革新の道筋は、李卓吾、黄宗羲、王船山から戴震、そして清末へと展開するのであって、そこには挫折の痕跡は見当らない、という。要するに、中国の歴史はヨーロッパ史の発展段階とはちがった独自の展開を示していることに注目し、アジア自存という主体的自覚において中国の歴史を見よ、というのである。同氏の「明末を生きた李卓吾」(東洋文化研究所紀要55 一九七二)では、

明末においては、宋学に比べて人間の現在の自然の容認に大きく比重がかかっている。陽明良知の学は、自己満足、自己偽瞞を容認しないが、同時に外的規範の非現実的また非人間的なりゴリズムも志向しない。しかし、このことは、規矩準繩(理)に対する人間(心)の勃興とか、外的規範(理)に対する内的權威(心)の挑戦といった種類のことではなくて、宋代理観から明代理観への展開、すなわち理から理への展開であり、陽明の理学は、宋代理学に対する反逆というよりは、より正確には宋代理観が明代に不適應であることに對する反逆であり、明代に眞に適應的な理観の模索又は創造を旨とするものである。

と主張している。この観点から李卓吾らを見ると、彼らは「人間解放」「個人理性の独立化自律化」「人欲の社会的自立」「自我」等々を主張したのではなく、リアルな性命を求め、虚構の非人間的規範に対して眞正の人間の規範を求めたのである、としている。要するに、儒

教・仏教等々の教義への出入ではなく、「無善無迹の人間実存」をむき出しにしてみせたのが李卓吾だ、というのである。李卓吾の生き方の中へ深く突入していったという意味で興味ある記述である。中国には中国独自の歴史の展開があり、それはヨーロッパ的な尺度によってはさばききれないのだ、という見方は、現在かなりの人々によって主張され支持されているが、その根柢には、中国こそ近代を眞に超克するものだ、という考え方があって、近代の超克を中国の発展の中に期待しているのである。世界史の発展を多元的に把握しアジアの自存自立を求めようということについては、誰しも異存はないであろうが、もしも近代の超克を中国にのみ大きく期待し、これをいわば模範型とみなし、他の世界の国々における同じ悩みと超克の努力とをみのりなきものと見なすような傾向へと走るならば、これは世界史を中国的一元においてとらえることになり、やはり一元化という陥穽におち入るのではあるまいかと思う。文化大革命までの中国をその思考の背景に置いて考える場合と、文化大革命を終わって新たな四つの近代化を目指しつつある中国を背景に置いて考える場合とは、明代思想の評価もまた異なってくるであろう。現実には、好むと好まざるとにかかわらず、中国の特立独行は許されず、いわば世界史的一元化の方向に取りこまれつつある。このあたりの問題と関連して、李卓吾論もまた新しい局面を迎えることであろう。

五 「氣」の哲学

「氣」の哲学とは、宋代以後の理氣哲学において、朱子学などが氣よりも理を重く見る「理」の哲学であるのに対して、逆に理よりも氣の方を重く見る哲学という意味である。(山井湧「明清時代における『氣』の哲学」哲学雑誌66—72 一九五二)

と述べて、山井氏が「氣」の哲学の展開を素描したのは、宋代道学(理学)に対する明清哲学の独自の姿を明らかにしようとの試みである。

朱子の哲学は普通「理氣二元論」と呼ばれ、宇宙万物の成立を「理」と「氣」との二つで説明したものであり、理と氣とは相互依存・同時存在ではあるが、つきつめていえば理が氣に優先し、氣によって構成される氣質とか情欲は必ずしも悪ではないが、結局は悪の方に流され、「理先氣後」「理は善で氣質は悪」「性は善で情欲は悪」といった主張となり、やがては、理と呼ばれる道徳律が最高の權威を以て人に臨み、人間的な感情や欲望は理にそむくものとして否定された。

という。このような朱子の「理」の哲学に対する反撥として明代中期から「氣」の哲学が起った、とみている。「氣」の哲学の流れは羅欽順(整庵)あたりが最初で、明代では王廷相・王道・蔣信・魏校・劉邦采・王畿・呂坤・唐鶴徵・楊東明・孫慎行・劉宗周などがあり、清代に入っては、陳確・黄宗羲・王夫之・顔元などを経て戴震において

「氣」の哲学は完成する、というのである。しかもこの「氣」の哲学の流れは、王陽明に始まり李卓吾で大きな山を作った王学左派のいわゆる情欲肯定の思想の流れとも平行している、と説明している。

中共政府成立(一九四九)以後の中国の学界では「氣」を重視する思想を唯物論とし、その系譜を先秦から清まで辿るという試みがなされ、宋代以後では張載・羅欽順・王廷相・王夫之・戴震などを高く評価するようになった。このように唯物論であるか否かという問題の立て方ではなくて、「氣」の哲学を「理」の哲学と対比するという方法でその「氣」の哲学の系譜を描いたのが山井氏の論文であり、時期的にはこの方が早い。

山井氏は主として戴震の「氣」の哲学を論ずることを中心としていたため、羅欽順に触れることはきわめて少なかった。

羅欽順の思想史上の位置づけには従来二種の見解があった。簡単にいえば、戦前と戦後とで全く相反する評価である。

秋月胤継『元明時代の儒教』(一九三八)によれば、

整庵は概して程朱を以て学的とし、王陽明の学を陸象山の学と同様に之を禪と見做し、極力之に反対し……准程朱学中の錚々たるものである。

とあって羅欽順は朱子学の圈内にある。容肇祖『明代思想史』(一九四一)でも同様であって、羅欽順は「朱子的後勁」の章に陳建とともに扱われる。

羅欽順の思想は、程朱の遺説を承けて窮理・格物及び道問学の

方面を重視し、王学盛行の時に於いて、心と性及び心と理は同じではないことを分析して良知説を打破し、学ぶ者たちに対し、心を思惟の面に用うべきだと要求した。これは眞に朱子学の後勁である。

と記する。戦前には、羅欽順を程朱学の系譜中にスッポリと入れることによつて陽明学との対抗関係を劃然とさせることに意を注いだのである。

羅欽順が陽明学の批判者であることは事実であるけれども、このことからただちに彼を一般的な朱子学者と同一に見るのは正当ではない。羅欽順は朱子学(理の哲学)の批判者でもあったからである。羅欽順に対する戦前の評価は、実は全く『明儒学案』に拠っている。羅欽順は理と氣とを渾然一体のものとし、朱子のように理を優先することには反対であった。黄宗羲は、羅欽順の理氣論について、それが反朱子学的な面を有していることを認めていた。しかし一方、羅欽順は陽明の良知説にも反対であったから、羅の心性論は朱子学と同一だと、黄は考えていた。羅の心性論を検討すると、やはり朱子学とは異質であるが、黄宗羲はそれにあまり意を留めず、そのため陽明学の批判者としての面のみが読者に印象され、やがて羅欽順は程朱学中の人とされるに至った。

羅欽順を朱子学の系統に入れるようになった今一つの理由は、明清を通じて朱子学が官学であり、陽明学がそうではなかったことである。したがって、明代中期以後の陽明学盛行の時代において、その陽

明をきびしく批判した羅欽順こそは官学的立場からみて顕彰に値する有力な人物であった。そこで羅欽順の反朱子学的側面が故意に伏せられるようになった。羅欽順を明初の朱子学者である薛敬軒・胡敬齋などと同列に置くのは、明の江起鵬『近思録補』にもみられ、清の張伯行の『正誼堂全書』中に収録された羅欽順『困知記』の抄本に至っては、『困知記』中の反朱子学的な部分を削除している。『明儒学案』や『正誼堂全書』は明代思想研究の基本書であったので、これらに依存する限り、羅欽順を朱子学者の中の錚々たるものとみるのは当然であった。

戦後になり上の如き見方は逆転する。山井氏が羅欽順を氣の哲学の先駆とみなし、朱子の理の哲学への批判者とした後、阿部吉雄「日鮮明における主理派主氣派の系譜とその特質―困知記・天命図説・自省録をめぐって―」(一九五九『日本朱子学と朝鮮』一九六五に収録)は、日本・朝鮮の思想界に及ぼした羅欽順『困知記』の影響を詳論している。

(主理思想である朱子に対し) 理というのは、氣の動く法則に名付けたものではないかという疑問を最初に提出した人は、明の羅整庵であったと思う。

と述べ、羅欽順の主氣説は「朱子以後における理氣説の革命である」という。これは山井氏よりも細かく資料を挙げた上での強い発言である。さらに阿部氏は、羅欽順の主氣説は王陽明の思想の影響を受けた点があったのではないか、という大きな問題を提起した。こうして羅

欽順は陽明学の批判者・対立者という位置から、陽明学に影響された反朱子学者へと転ずることになった。

山井・阿部両氏の理論は、①朱子学の理的 성격が、朱子学そのものの展開の中において次第につき崩されていったこと、②陽明学の批判者たるはずの羅欽順が、実は陽明その人と深く連関していること、などを提示したわけで、明代思想史は、朱子学か陽明学かという単純な分類法では割り切れず、対立物の複雑なからみ合いを含みつつ展開しているのではないかという思想史の立体的な見方を示唆する結果となった。

羅欽順評価の逆転という研究史の歩みに刺激され、『困知記』を再検討することにより、羅欽順の位置を正しく見きわめようとしたのが山下龍二「羅欽順と氣の哲学」(名古屋大学文学部研究論集哲学9 一九六二)である。この論文は、①張載の「氣」の哲学は、「太虚」を現実世界を超えた普遍的実在とみる点で朱子の「太極」(理)の概念と通ずるものがあり、したがって羅欽順が「太極」を衆理の総名とみたような唯名論的な現実尊重の考え方とは異なること、②王廷相の氣の哲学も、張載に近接し、その人欲否定の思想はむしろ朱子学と通ずる面が多く、したがって王廷相と羅欽順の氣の哲学はかなり異質であること、③王陽明↓王学左派↓李卓吾の流れにみられる情欲肯定的な思想の展開と、氣の哲学の展開とは、たんに平行的な現象ではなく、羅欽順以後では、氣の哲学は、陽明学の継承者たちの間によく受け入れられ、そこに成育のための土壌を得たのであって、陽明学と氣の哲学とは結

合していく、④しかし羅欽順の理氣論は王陽明の思想から直接に影響を受けて成立したわけではなく、その心性論も、陽明の良知説や朱子のそれとは異なる独特のものであること、などを結論している。

①②は、張載・羅欽順・王廷相をひとくくりにして氣の哲学とみなし、陽明学の唯心論に対立する唯物論として高く評価することに對する批判であり、また単純な「氣の哲学」系譜論の修正でもある。③④は、山井・阿部両氏を継承しつつそれらを再検討し修正したものである。この後阿部氏は『中国の思想家』下(勁草書房 一九六三)中の「羅欽順」の項で、羅欽順が王陽明の影響を受けたとは単純には言えないと述べ、

かの朱陸折衷派の祖、元の呉澄がすでに「理外の氣なく亦氣外の理なし」といって理の実体化否定の思想の先声をあげている。理を氣の理とする考え方は、万物の理は心の投影にすぎぬとする陸学の畑の中で発生し易いのではないか。」

羅欽順は早くから禪に入り、また陸学を研究し、理の実体性、普遍存在性否定の強い思想に触れ、反ってそれを武器として朱子の理の実体化の思想を突き、一方、朱子の室に入って理が万物に普遍に存在するという客観主義の思想を取り出して、それを武器として陸王学の唯心主義を打ったと考えられる。

と述べている。つまり阿部氏は羅欽順の氣の哲学を陸象山学の影響ではないかとみているのであって、朱・陸の思想の微妙なからみ合いの中から、羅欽順・王陽明・王廷相・湛元明などのような氣を重視する

思想が生れてきた、とするのである。なお阿部氏は、

羅欽順の『困知記』の朝鮮版が、文祿慶長の役によってわが国にもたらされ、林羅山によって鈔写され、日本刻本の底本となり、かつ貝原益軒の哲学の原理となった。(日本朱子学と朝鮮)

とし、同書第四編第一章で詳論している。「氣の哲学」が中国から朝鮮を経て日本に伝来して大きな思想的影響を与えた、という指摘は、明代思想と日本思想の関係が現在知られている以上に深くまた広かったのではないかということを考えさせる。この方向はまだまだ開拓の余地が十分あり、江戸時代の思想と明代思想の関連につき更に研究を進めるべきであろうし、それがまた明代思想研究に一つの意義を与えるであろう。

六 補遺

一九七一年から『陽明学大系』全十三巻が出たが、中国と日本の陽明学者の主要な著作を書き下し文にし頭注を附している。同大系第十二巻『陽明学便覧』(一九七四)には陽明学年表、明代儒学者一覧、宋明学研究文献目録などがあって便利である。同大系第一巻『陽明学入門』(一九七二)は陽明学の性格を多方面から検討した論稿が収められている。いくつかを拾い出せば次の如くである。

中村治兵衛「王陽明と明代の経済」には、

王陽明の作戦や行動は周到に計算されぬいたあとに導き出されてきたものではないか。哲人や思想家というと、世人はあのように

な面倒くさい通過税の計算などは眼中にないもののように考えたがるが、決してそうではない。銀というものによって経済全体が流されてゆくという中であって、官僚として生きぬいていくためには、綿密な計算の上にたっていないければならない。たびたび王陽明が宦官たちの追求にあいながら、虎口を脱して生きのびていったのは、勘定高い宦官にまさるともおとらぬ計算にたけた面をもっていたためではなからうか。その点からいうと、小野和子氏が「儒教イデオロギーにおける正統と異端」(岩波『世界歴史』12・中世6)のなかで、「王陽明の(良知という)発想のしかたに、貨幣経済の反映を感じないではおられない」といったことをのべておられることに心を惹かれる。

とある。

多賀秋五郎「王陽明と明代の教育制度」には、

(学校と書院における師弟関係の相違について) 学校における教官と学生とは、教育体制のなかで、物理的に結合させられたもので、学生が教官を選択したものではない。これにくらべて、書院では、学生が教師を選択して結合している。それは門人と呼ばれ、教師の学説を学ぶためにあつまった集団である。明代に、このような集団が発達したのは、王陽明や湛若水からであるといわれる。こうした書院の活潑な活動は、明朝の支配体制の弛緩と表裏をなすものである。

とある。

数内清「陽明学と明代の科学」には、

明末には、陽明学でも強調され、また朱子にさかのぼる実学への傾斜が一段と高まってきた。伝統的な儒学の中から明末の社会情勢を背景にして、この実学への指向が一段と顕著になったのである。……明末の科学書のほとんどすべては江南を中心とした中国の先進地帯に生れた。」

この小篇を書くにあたって幾つかの著書論文を参照したが、特に小野和子氏の「東林派とその政治思想」及び「黄宗羲の前半生」さらに坂出祥伸氏の「方以智の思想」の恩恵を受けた。記して感謝する。

東林派については右文中の小野和子氏の諸論文の外、岡田武彦「東林学の精神―顧憲成・高忠憲を中心として―」(東方学6・7 一九五三)、荒木見悟「陳龍正の思想―東林学の一継承形態―」(中国哲学論集一 一九七五)などがあるが、最近のものに、溝口雄三「いわゆる東林派人士の思想―前近代期における中国思想の展開(上)―」(東洋文化研究所紀要75 一九七八)があり、地主制・専制体制という経済史的な構造と関連させて東林派の思想を細かく分析している。

明末の科学思想家としての方以智については、侯外廬『中国思想通史』第四卷下(一九六〇)に、

方以智は、世界生成の最初の根源は心が造りだした神とか神に似た意識(心)とか理念(理)とか虚無ではなくて物質的な氣、

すなわち「火」であるという火一元論であった。

とあって、中国では方以智の哲学は唯物論として表彰され、その後、唯物論か唯心論かをめぐっての論争があった。重沢俊郎「方以智哲学試論」(中国の文化と社会13 一九六八)は、侯氏のように方以智を「唯心主義と神学に対する嚴肅な戦闘精神の持主」とまで断ずることをためらいつつも、『東西均』が基本的には唯心主義の域内に止まりながら、唯物論的な発展史観に通じ得る要素を含んでいた、と述べている。これに対し坂出祥伸「方以智の思想」(京大人文科学研究所編『明清時代の科学技術史』所収)は、もし唯心論か唯物論か、という問い方をすれば、方以智は唯心論だと答える、とし、王陽明との関連を説いている。そして「質測」と「通幾」を検討し、方以智の意図は自然法則を追求するための方法を樹立しようとしたのだ、という。

方以智が提唱した質測と通幾の二つの方法は、まさに陽明学の志向した内心理を求める方法と、朱子学が結果的に外心物に理を求めるに至った方法との統一を図ろうとしたものと性格づけられるであろう。

という。

明代の経書の学について、荒木見悟「四書湖南講について」(哲学年報28 一九六九)は、嘉靖・隆慶以降の陽明学の流行―朱子学を定準とする経書学の権威の喪失―個性溢れる新四書学の流行、という図式を設定し、陽明学は経に対する心(良知)の優位、伝統に対する個人的覚醒の優先を確立した、という。『李氏説書』を心学の経学に対する

独立宣言であるといい、明末の四書学は滔々として儒仏混融におもむいたとし、その一代表として葛寅亮『四書湖南講』をあげている。葛は思想的には管東溟を継ぎ、王龍溪一派の良知現成説には必ずしも好意的ではなかった、という。

山下龍二『大学・中庸』(集英社 全釈漢文大系3 一八七四)の「大学解説」には、

明の中期になって王陽明が『大学古本』を取り上げて表章し、左派ではこれを自由に解釈し、右派・東林派ではこれを再び改定し『章句』と『古本』とを折衷するようになった。

とあり、また佐野公治「宋以降の思想史的展望へのノート——論語顔淵篇首章の解釈史を手がかりとして——」(思想の研究五号 一九七一)も、王陽明・羅近溪の経書解釈に触れており、明代の経学が考証学に連なる側面を持つことを述べている。

陽明学の流れの中にあつたこれを批判するに至った人々の研究もある。山下龍二「黄綰『明道編』について」正統(中国古典研究12 一九六四、名大文学部研究論集哲学13 一九六五)、吉田公平「明儒胡廬山論——心学の一屈折——」(集刊東洋学30 一九七三)、「李見羅の思想」(日本中国学会報27 一九七五)などがあるが、吉田氏は、胡直を極点に達した良知心学を修正する立場の典型とし、李見羅をやはり良知心学を矯正しようと試みた思想家としている。

荒木見悟「智旭の思想と陽明学」(仏教史学13-3 一九六七)には、陽明学が儒家の正統嫡子であるか、釈家の支出庶子であるか

を、目くじらたてて争うのはおろかなことである。心学というのは元來、そのような教学的対立以前にその原点を求めるものであり、かりに心学家が儒仏の優劣を口にすることがあっても、それはその原点を指示するための一表象・一曲線と思えばよい。という観点から、明末の仏者の思想を追求している。

人間悪の追求において、仏教が儒教よりもはるかに深遠豊富な伝統をもつことは、いうまでもない。仏教は陽明心学の流行によって惰眠をさまざまに、急速に新思潮に対応すべき心学としての態勢整備を要請されることとなったのである。ここに万曆三高僧をはじめ、有能な仏者がつぎつぎと輩出するに及んだが、彼らに共通する一つの重要な特色は、朱子に対する批判がきびしいのに反し、陽明に対してはかなりの親近感を示していることである。

この見方は、宗派的見地を超えており、明代仏教に見るべきものなしという見地ではなく、智旭その人が陽明学から大きな衝撃をうけつづ、三学履修、教禪融和論者として活躍したことを叙述する。「現前一念の哲学は、智旭の公憤のおもむくままに、教相、戒律、禪法、念仏を兼借した超人的総合宗教に変貌してしまつた」とし、晩年には念仏に傾いた、という。荒木氏は、このことを、「時代への公憤意識が徘徊し始めた」と断ぜざるを得まい。「観念的造型の結着としての念仏願望に逃げざる危険をもつわけであり、時流を変える力などもち得なくなる」という形で批判し、そこに陽明学との距離をみようとしている。しかし、宗教が本来もっている、時流ではなくて個人を救済する

重要な役割もまた見落すべきではあるまい。同氏「陽明学と明代の仏教」(陽明学大系第一巻所収 一九七〇)はすぐれた概観であって、今後の明代仏教研究の一指標となるであろう。

(一九七八・八・二〇)

附記

本稿は元、赤塚忠氏を代表者とする総合研究『中国思想研究史』の「明代」の部分として、一九七一年に一度脱稿したものである。同書の出版が遅延されたので、一九七八年までの研究動向を書き足したのが一九七八年である。無念なことに、一九八三年に赤塚忠氏が逝去され、「漢代」の部分を担当された日原利国氏もまた一九八四年に急逝された。同書の出版が不可能になったので、この度、旧稿を発表しておくことにした。

(一九八六・八・三一)