

# 心学と理学

荒 木 見 悟

宋代以降の思想史（仏教をふくむ）を考察するにあたって、ゆるがせにできない一つの問題点は、心学対理学の、対立・葛藤・調和・融合を、いかに適確に理解するかということである。心学と理学（性理学ともいう）の相異、そのそれぞれの内実・発展をとらえなければ、とうてい宋代以降の思想史（乃至は仏教史）を正確に跡づけることはできないであろう。しかし「心」という語、或いは「理」という語のもつ多義性・不確定性は、心学と理学の概念規定そのものをあいまいにする恐れがあるばかりでなく、両者の錯綜によって生じるさまざまな思想現象の内容規定までも困難にし、心学と理学との対位関係を設定すること自体が、無意味ではないかと思わせることすらなしとしないのである。しかし心学と理学とが、術語として便宜的に使用されることはあったにせよ、哲学的立場の究極において、その何れを選ぶかを迫られる場面がしばしば見られたのであり、その選び方いかんが、それぞれの思想家の傾向を定める決定的要素となったのである。

宋代に及んで、心学と理学との質的対立が顕在化して来たということは、ここに来て、「心」の概念、及びそれに対応する「理」の概念が、独特の意味をもち、心と理との離合即非の関係が、きわだって深刻化したことを意味する。だから心学者であることは、何らかの点で理学を超える面をもつこととなるし、逆に理学者であることは、何らかの点で心学を抑える面をもつこととなるのである。宋代以前の心学は、理学という強敵をもつことはなかった。「心」をめぐる論争があり、対立があったにしても、それは心学内部のことか、或いは心学と理学対立以前のことには過ぎなかった。心学が、その脚下をゆり動かされるほどの強敵である理学の出現に遭遇した時、中国思想史は、重大な転換期に入ったわけであり、この両者の対立を通して、多彩な思想家群が誕生したのである。だから宋学ぎらいの山鹿素行ですら、中国思想史の変遷を叙述するにあたっては、「孟子没して後、儒士の学、宋に至るまでに三変す。戦国の法家・縦横家、漢唐の文学・訓詁・専門名家、宋の理学・心学なり」(聖教要録、道統)と述べざるを得なかったのである。

## 二

心学という呼称は、いつ頃から初まったのであろうか。清儒顧炎武の『日知録』(卷十八、心学の条)には、冒頭に、宋儒黄東翁の語を引用し、心学の淵源を、書経大禹謨の「道心これ危く、人心これ微なり」という語の誤解(禪者が道心の二字だけをとって、即心是道説の根拠としたという)から発生したものとしているが、右の語は心の向背に道義興替のポイントを見出そうとする道德原理論であって、いわば心学・理学分岐以前の、根本規定である。卑

見によれば、先秦の古典には、心の字は頻出して、心学という術語は見当たらないと思う。心学という語は、恐らく仏教渡来後、仏学内部において初められたものではあるまいか。例えば、真諦訳『撰大乘論』卷上（大正蔵、卷三十一、一一三下）には、「首楞伽摩虚空器等の定をば、説いて心学の相と名づく」とあり、これと似た用法は、唐の円測の『仁王經疏』卷下末（大正蔵、卷三十三、四二四下）にも見え、更に道宣の『続高僧伝』卷十七慧思伝（大正蔵、卷五十、五六三中）にも、「陳世の心学に自り、帰宗せざるはなし」と見えてゐる。

これらの用法は、戒学や慧学に対する心三昧の学、乃至心法の学としての意に用いられているものの如く、心力や心量を絶対視し、そこに入悟の全分を賭ける後世の心学とは、その意味を異にするとと思われる。人間存在の全機能を渾一的に自由に操作する本体としての心学が形成され、成熟する上に、大きな役割を果たしたものは、何と言つても禅宗の出現である。「心学の称は、また禅学より来る」（童子問、卷中、七十一章）という伊藤仁斎の語は、たとい細かな歴史的考証を欠いているにしても、あながち無根の発言ではないのである。清儒陸桴亭の次の語を参照するがよい。

「吾儒の心宗（心学の宗）あるは、なお釈氏の禅宗あるがごとし。心宗の名は、蓋し禅宗にならいて立てしものなり。禅宗は、達摩の『教外別伝・不立文字』より起まる<sup>註</sup>。心宗は、（陸）象山の『六経我を註し、我六経を註する』より起まる。その言、一に出づるがごとし。」（思弁録輯要、後集、卷九）

禅宗において、心学が独自の意味をもって来たのは、言うまでもなく、一切の教学的粉飾や伝統的規範をかなぐり捨てた赤裸の人間体験に即して、主客一如の全一的な「心」に、転迷開悟の決定的契機をつかもうとするからで

ある。この「心」が、清涼澄観のいわゆる、「心に即して境界の仏を了し、境に即して唯心の如來を見る。心と仏と重々として、本覺の性は一なり」(華嚴經疏卷四——大正藏、卷三十五、五二六中)という、主客内外を貫通する根源的統体を意味することは、いまでもなく、さればこそ、

「諸仏と一切衆生と、ただこれ一心にして、更に別法なし。この心は、無始よりこのかた、かつて生ぜず、かつて滅せず、青ならず、黄ならず、形もなく、相もなく、有無に属せず、新旧を計せず、長にあらざ、短にあらざ、大にあらざ、小にあらざ、一切の限量・名言・蹤跡・對待を超過して、当体すなわち是、念を動ずればすなわち乖まがく」。(黃檗希運、伝心法要)

といわれる、本際の源底に根す絶対自由の分を呼号することができるのである。それはすべての世俗的規範や法度を超えた無辺際不思議の世界なるが故に、「格量を立てて道理に拠るは、なお仮(金)に入るの(真)金のごとく、規矩を存して辺隅を定むるは、水に添うるの乳のごとし」(宗鏡錄、卷二十五——大正藏、卷四十八、五六〇中)と断ぜられるのである。誠に禅的心理学は、格量や規矩を超えたところにこそ、その真面目があるのであり、「大用現前、軌則を存せざる」心なればこそ、あらゆる偏見や曲解に左右されぬ無礙の主体が保持できるのである。すなわちそれは、最もシリアスな本来心なるが故に、最もリアルな現実心だと考えられたのである。ではこのような心理学に対して、どのようにして理学が発生して来たのであろうか。

理学もしくは性理学は、心学と異なり、人間存在の基底を「理」におくわけであるが、その場合の「理」は、「理」とは真空無礙の理、行とは離相無尽の行」（伝心法要）と言われるような、無相行の裏づけとなる空觀の理でなくて、「灼然として物事の是非可否を見る」実理に外ならない。（二程全書、卷四十）その理は、「物にあるを理となし、物に処するを義となす」（同上、卷四十四及び周易程伝、卷十八）と言われるように、客觀界の事物にそなわる行動準則としての理である。この理は日用事物の間に、まぎに行わるべきものとして実践主体を導き、個々の事行に普遍的価値を賦与するものである。これあればこそ、いかなる行為も私意にゆがめられることがなく、この路線にそってこそ、經世済民の歴史的形成作用を営むことも可能なのである。禪でいう本来心が、いかに潤達な自由を誇り、主客対立の根源をきわめているとしても、「作用是性」「即心是道」の単調な一手だけで説明すべく、人間界の諸事象は複雑多岐をきわめており、そのしくみをなす規矩準繩・義理品秩を究明せずして、いきなり一心の力用に任せざるのは、一種の輕挙妄動といわざるを得ないであろう。朱子はいう、

「上にして無極・太極、下にして一草一木一昆虫の微に至るまで、またおのおの理あり。一書読まざれば、一書の道理を闕き、一事窮めざれば、一事の道理を闕き、一物格らざれば、一物の道理を闕く。須らく一件を逐いて、他をば理會すべし。」（朱子語類、卷十五）

と。理なければ、物は事行の対象たるの意味を失うし、主体も適正な実践の手がかりを失うこととなる。空觀の理が、すべての存在の実理的規定を打破する否定の原理を前面におし出すに対して、（もちろん真空即妙有とよみがえって来るわけではあるが）いま儒家の説く格物（『大学』による）の理は、すべての存在の具有する定理を認め、

その普遍的權威を、主体（心）の中核にすえようとするわけである。そこに程朱学が、心学に対して、理学と呼ばれるゆえんがあるのである。もちろん程朱学としても、定理（本然一定之則）を必ずしも常に、固定不動のものとして置いていたわけではない。すでに程伊川が、易經の恒卦に註して、「それいわゆる恒は、恒久なるべきの道をいう。一隅を守って変を知らざるにはあらず」（程伝、卷十二）と言ひ、朱子自身も、太極と並んで無極を説くことの必要性を認め、所当然よりさかのぼって所以然を立て、「かのわずかに一説を得て、終身移らざるものは、もし上智にあらずんば、すなわちこれ下愚なり」（朱子文集、続集、卷一、答黃直卿書）と述べるなど、理法の変通性は十分に認めていたのである。而もなお定理認識の重要性が力説されるのは、「天下理より尊きはなし」（朱子語類、卷四）と喝破されるほど、理の權威を認め、（従って理は嚴密には天理と呼ばれる）理に従うか否かに、天理と人欲との分岐、すなわち実践主体の興廢がかけられるきめ手となると考えられたからである。定理を無視し、理障説すら唱える禪的心学の「心」は、儒家より見る時、定準なきはかりに過ぎず、絶対主体が空転して、いつしか私意独善におちいる公算、きわめて大きいとしなければならぬ。「積氏はただ虚を知るのみにて、虚中に理の存することあるを知らず」（同上、卷九）「明德は人の天に得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具して、万事に應ずるものなり。禪家は、ただ虚靈不昧なるものを以て性となして、以て衆理を具するより以下の事なし。」（同上、卷十四）などという朱子の仏教批判は、そこから起つて来るのである。

右の如く、心の無制約な活動を条理化すべく、理（天理）の先験的權威が強調される時、心そのものの機能に、微妙な、しかしきわめて重要な変化が発生せずにはいられない。もとより理学においても、心が一身の主宰である

点に変わりはない。しかし理が無条件に心の支配に任せられるなら、天理としての超個性的性格は奪われ、あれどもなきが如きものとなるであろう。とすれば、心における理の具有の仕方、慎重な配慮がなされ、心による理の空洞化が行なわれないよう、その構造に反省が加えられるべきであり、そのためには、心の背理的可能性をよみこんだ上に、そこにおける理の具有形態が指定されなければならない。心による理の空洞化をさけるには、理保有の場所が不変の安定処として確保され、可変不安定な場所と区別される必要がある。前者が「性」であり、後者が「情」であって、「心」は「性と情を統べる」ものとなる。こうして心は二重構造をもつこととなるが、それは換言すれば、心が性(理)という核をもち、この核の保有こそがその最大の責務ということになるのである。ここに「性即理」という標語が生れ、長く心学と対抗する旗じるしとなったのである。黄東発はいう、「性学の説、本朝(宋代)に至り、いよいよ詳かにして、晦庵(朱子)その成を集む」と。(黄氏日抄、尚書卷三)

#### 四

以上によって、禅的心学と理学との本質的相異が、ほぼ明らかとなったが、この対比によっても分るように、理学は、心学の弱点をつきつつ、よく新しい哲学的立場を案出したものの、理の權威の上昇は、虚霊なるべき心の開放された能動性を抑制する弊を伴わずにはいないであろう。なぜなら、そこでは、いかに心の生意と自主性が説かれた所で、核つぎの心は、原則として定理の枠内を動くだけであって、定理そのものを打破する試みは、容易に許されないからである。禅家にいわゆる越格超套の野放図な人間性は抑圧されて、整然たる規格品ばかりが生れるこ

ととなるであろう。こうなれば、心は漸次生氣を失い、枯槁凋落するであろう。陸象山が、朱子を評して、「晦翁（朱子）の高明を以て、なお蔽なき能わず」（陸象山集、卷十五、与陶贊仲）といい、象山の高弟楊慈湖が、「伊川の教えは、もとより放逸なるものにまされり。然れども孔子曰く、『過ぎたるはなお及ばざるがごとし』と。何となれば、その道を害すること均しければなり」（慈湖遺書、卷十五、六丁）というのは、いずれも理学の根本傾向に対する不信をぶちまけたものである。と言って、儒家（士大夫）として、経世済民に志す以上、理学に主張するような、主客を貫く実理（定理ではない）の必要性は認めなければなるまい。だから陸象山は、空理を説く仏教の偏向性をつくとも、「宇宙の間には、もとより実理あり。学に貴ぶ所は、よくこの理を明らかにせんが為なり。この理いやしくも明らかならば、もとより実行あり、実事あり。」（陸象山集、卷十四、与包詳道）と言った。

陸象山の先蹤をなす張九成も、仏教が開物成務の力なきを指摘する（横浦文集、卷十八）かたわら、学の有効性（すなわち歴史的形成功用の能力）に窮理の必要なことを訴えて、

「余ひそかに謂うに、士大夫の学は、まさに有用の学をなすべし。……いやしくもこれを学ぶこと精しからず、致知を先とせずして、天下の物をして、以て吾の知を乱すに足らしめば、則ち理窮められず。理窮められずんば、則ち物格らず。物格らざれば、知至らず。」（張狀元孟子伝、卷二、二丁）

と述べている。つまりこれらの人々は、禅的心学の空疏無内容なるにあきたりないと同時に、程朱風の理学の膠着的傾向にも、深い疑念を抱かずにはいられたのであつたのである。そこに求められるものは、「一事を理会する時、血脈骨髓、すべて自家の手中にあり」（陸象山集、卷三十五）と言われるように、心の活力に全幅の信頼をおき、日常界



裡における実理操作の権限を、あげて心に委ねることである。心の背理的可能性への危懼は、「激励奮迅、羅網を  
決破し、荆棘を焚焼し、汙沢を蕩夷する」(同上)心の威力によって、生産的エネルギーに転換すればよい。そうす  
れば、心が理によって抑制されることもなく、理が不当に無視されることもないはずである。こうして理が心の全  
分によって荷われる以上、「性即理」という原則はしりぞけられて、「心即理」と規定されなければならない。「吾  
意の在る所は、理の在る所なり。」(張狀元孟子伝、卷十九、七丁)だから「深造の学」(真に実在の根源に参入した学)  
においては、「心即理、理即心。内にして一念、外にして万事、微にして万物、みなここに会帰し、ここに出入す」  
(同上、三丁)である。陸象山も言う。

「四端は、即ちこの心なり。天の我に与うる所以は、即ちこの心なり。人みなこの心あり。心みなこの理を具  
す。心は即ち理なり。」(陸象山集、卷十一、与李宰)

こうして生れた新しい哲学的(儒家的)立場は、禅的心学と程朱的理学との中間に位するものとして、心学・理  
学以外の別箇の名称が付せられるべきものであるかも分らないが、一般には、これは心学の名を以て呼ばれた。そ  
れは恐らく、この心学が、たといその心に実理を内包するものであるにせよ、その理は、すでに理学におけるほど  
の権威をもち得ず、(少くとも理学より見ればそう考えられる)、心の思うがままに操作されるが故に、反理学の側  
に所属せしめられることとなったのであろう。理学の側から見る時、こうした儒家的仮面をかぶった心学が、思想  
界に横行することは、学問の真偽をみだり、正統と異端の区分をあいまいにする重大事として、憂慮せずにはいら  
れない。だから朱子は、張九成の著書を、「陽儒陰釈」「変怪驚幻」と貶し、(朱子文集、卷七十二、雜学弁)陸象山を、

「断然としてこれ異端曲学」（朱子語類、卷二十七）ときめつけたのである。こうして本論の冒頭に述べた心学と理学の対立は、単なる禅学と儒学の対立という形に止まらないで、禅的心学・儒家的心学・儒家的理学の三者鼎立の様相を帯び、その背反・融合、いよいよ複雑となって来たのである。

## 五

ただ一定の秩序や法度によって、統治目的を有効厳正に達成しようとする為政者にとって、心学よりも理学のプリンシプルの方が、歓迎されるのは言うまでもなく、程朱学がその中に、いかにきびしい人間形成の論理と政治批判の視角をもっていたにせよ、政治権力に利用もしくは乱用される恐れは、十分にあったのである。そして理学がひとたび政治権力の手先となる時、当初内包していた理の変通的性格が極度に圧縮されて、法（実定法）の代替品に過ぎなくなり、人間性を抑圧し、権威主義の横暴を許すこととなるのも、さけ難い運命であった。理学が国家権力によって、その正統性を保証され、心学をその脚下に踏まえた時、理学そのものの転落の道が開かれていたのである。元より明初にかけての、中国思想界の畏縮は、まさにそれを物語るものである。しかしその低調さの中にも、理学回生のみちびきとして、陸象山の哲学や仏教心学が、微光を残していたのである。明の永楽帝による三大全編纂は、理学のてこ入れと正常化をねらった大事業であったにもかかわらず、右の如き思想界の底流を無視したおしつけ政策であったが故に、表層的には学界の安泰をもたらしたにせよ、理学の拘束を超えた人間性の根源に着目する真摯な士人達の疑問を解消することはできなかった。明初の理学の形骸化した実状は、当時の士人蘇平仲が、あ

る知己の著した心学図説に付した次の一文が、よく示している。

「それいかにせん、積習すでに久しく、豪傑の材ありといえども、またみな篤く先儒の成言をば誦し、あえて精力を以て自ら致すなきこと、今を基だしとなす。譬えば、侏儒の觀場の如し。人、掌を抵てば、また掌を抵ち、人、擲掄すれば、また擲掄す。その目にすら見るなきなり。その心、沉んや得るあらんや。」（蘇平仲文集、

卷四、心学図説後序）

また張東白は、理学の玩弄化されている状況を、次のように活写する。

「もし言間（かいわのなか）、これ（程朱学をさす）に及ぶものあれば、聴くもの、面には相尊重すといえども、退けばすなわちこれを号笑して曰く、これ道学なりと。又或いは、公にこれを排擯して曰く、これ偽学なりと。士風一にここに至る。」（張東白集、卷十、送広西大參胡公之任序）

理学の墮落と退廢は、そのまま人間の墮落と退廢に通じる。理学の復興には、人間の復興が先決要件であり、人間の復興には、中核としての理に泥まぬ心の検証が不可欠であるう。ここに多年不遇の地位に甘んじて来た心学の再評価が期待されて来るのである。弘治十八年（一五〇五）、張東白がしたためた上奏文は、その間の事情を明らかに示してくれる。

「聖学には大本あり。本立てば、道おのずから充つ。聖治には大要あり。要挙がれば、效おのずから著わる。大本を立て、大要を挙げんと欲せば、心学・理学の明らかならずんば、得べからざるなり。心学と理学とは、体用相須（あひま）つ、初めより貳致あるにあらず。心学は存心を以て言う。心存すれば、理ますます精なり。理学は窮

理を以て言う。理窮まれば、心ますます睿さとしし。……いわゆる心学とは、異端の、心を虚無寂滅じやくめつに冥まますが如きにはあらざるなり。必ず日用の間において、細かに真心しんしんの発を験す。……いわゆる理学とは、俗儒の、功を記誦詞章に費すが如きにあらざるなり。必ず講学の際において、務めて真知の地に造いたる。」(同上、卷二十三、奏議)

これは理学と心学とを結ぶ、一種の折衷案であるが、ここに新運生れようとする思想界の動向を読みとることができらう。この時代思潮を背景として、明代心学路線の先駆者と言われる陳白沙が出現するのである。その若き日に、心と理との不一致に悩みぬいた(陳白沙集、卷三、復趙提学)彼が、宋儒の理を言うこと、あまりに敵しいのをにくんだ(同上、復張東白)のは当然であって、その理よりの解放を求める志向が、ついに心の「自然」に帰着処を見出したのであった。時代の大勢がここまで進んで来る時、たとい理学を標榜するものといえども、心学を口にせざるを得ぬであろう。白沙の論敵胡敬斎が、時として「心学は講ぜざるべからず」(和刻本、居業録、卷四)というのは、その一例であるが、彼のいう心学は、白沙のそれとは異なり、「心の正しからんことを欲せば、必ず理を明らかにせよ。心と理と元より二物にあらず」(同上)と説明されるような、あくまでも理の權威を温存したそれであった。<sup>(3)</sup>これをたてまえとしない心学、すなわち自己意識を宇宙的規模にまで拡大させ、理の操作権を絶対一心に一任するような心学は、朱子学者敬斎の容認し得ない所であった。だから彼から見れば、白沙こそ「自然に順わぬ」ものであり、(正誼堂本、居業録、卷七)「心学の書をなすもの、禪より甚だしきはなし」(胡敬斎集、卷一、与蔡登)とも言われるのである。

## 六

右のように、心学興隆の時運がきざして来た頃、仏教心学はよくその時流の先端を行くことができたであろうか。「本朝第一流の宗師は、楚石に尚<sup>う</sup>うるはなし」(皇明名僧輯略)というのは、雲棲株宏の言葉であるが、その楚石梵琦は、時勢の否<sup>ひ</sup>蔵<sup>ざう</sup>を問うものがあると、ただ「休休歌」(やめよやめよの歌)を唱えて、その声韻はよく分らなかつたと言われる。(南宋元明禅林僧宝伝、卷十)これは明らかに、楚石が時局への積極的意思表示をさせた、純然たる宗門人であったことを示すものであろう。

明代前半期において、最も意欲的に、禅的心学と理学との問題と取組んだ禅僧の一人は、『尚直』『尚理』二編の著者空谷景隆ではないかと思われる。『尚直編』の中で、特に注目されるのは、宋代儒学は禅宗より出たものだという前提の下に、(巻下、二十二丁)儒学を禅の心学の中に包容しようとしていることである。その場合、ぶち当たる問題は、朱子の激しい排仏的言辞をどう処理するかということであるが、この書によれば、朱子が仏教を排斥したのは、「心病」であり、その病弊を見ぬかれないために、後学に仏書を読むを禁じ、そこに牆塹を設けたのだ、とされる。すなわち、朱子の排仏論は、全く彼の個人的思惑から出たに止まり、教理の実質につけば、仏と儒の間には、何らの区分も存しないのである。景隆が、「性即理」という朱子学の基本命題を評して、「理の一言、あに能く性の道を尽さんや」と断じるのは、たしかに心学者にふさわしい発言であるが、理学と心学の本質論にメスを入れないで、安易に三教の合一を提唱し、国家権力への迎合を露呈するなど、当時の思想界の根本問題に答えるべく、

その思索態度は、わすべりの感を免れ難いのである。それは、時流に取残されようとするものが、古い証文をつぎつぎと持出して、家格の優越を誇ろうとする窮余の策とも見られなくはない。こうした所からは、新しい禅風も、スケールの大きい心学運動も、起り得べくもない。

## 七

この段階において待望される心学は、従前にもまして強靱な弾力性と、高度な自律性をもち、きめ細かく歴史的現実のただ中に浸透しつつ、而も俊敏自在に実理の創造をなし得るものでなければならぬ。すなわち客観界と一味になった心は、現象の多様性に応じて無限に自らを分化しつつ、それが渾然たる統一体として、部分即全体の構造を緊密に保持しなければならない。こうした意図のもとに形成された心学こそ、王陽明の良知説なのである。

「聖人の学は心学なり。学は以てその心を尽さんことを求むるのみ。」(王文成公全書、卷七、重修山陰県学記)

と、陽明は先ず自らの立場が心学であることを表明する。そしてその心学は、「人已なく、内外なく、天地万物を一にするを心となす」点で、歴史的現実から浮上った禅的心学とは一線を画する。「凡そ血気あるものは、皆それ昆弟赤子の親にして、これを安全にして教養し、以てその万物一体の念を遂げんと欲せざるはなし」(伝習録、卷中、答人論学書)と叫ぶほど、社会的病弊打破の熱願に燃える陽明にとって、すべての事象は、わが心において「拔本塞源」的に浚渫どろさらされるべく、定理論に便乗することは、良知そのものの自滅行為に等しい。定理を予測した朱子学的格物論は、「心と理とを析って二となす」(同上)ものだからである。しかし定理を拒否することは、理そのもの

のを無用視するのではなく、良知の責任において、念々不斷に理の創造が行なわれるべきだとするのである。「良知の節目事変におけるは、なお規矩尺度の方円長短におけるがごとし。節目事変の預め定むべからざるは、なお方円長短の勝<sup>ち</sup>て窮むべからざるがごとし。」(同上)又曰く、「義は宜なり。心、その宜しきを得る、これを義という。能く良知を致せば、心、その宜しきを得。故に集義もまたただこれ良知を致すのみ。」(伝習録、卷中、答歐陽崇一)

こうして方円長短・輕重厚薄の多様性を、良知一念に収約する時、良知の自己充足はますます鋭敏な現実感応力をたくわえ、それによって良知の格調はいよいよ高ま<sup>つ</sup>て行く。「良知は前後なし。ただ見在の幾<sup>げんご</sup>を知れば、すなわちこれ一了了なり。」(伝習録、卷下)ここに宋代以来、迂余曲折を重ねて来た心学は、ついに絶対現在の思想に到達したのである。一多無尽の論理を基盤とする絶対現在の思索と体験は、すでに唐宋の仏者によって、見事な成果が得られているわけであるが、いま陽明は、儒家の伝統をふまえ、士人としての責任を自覚しつつ、独自の考察と体験のもとに、それを良知説に結晶させたのである。ここに心学は、中国思想史上、一つの峰に登りつめ、新しい展望を拓くこととなったわけである。ただこの良知現在一念の風光は、陽明その人によっては、必ずしも克明に描写されておらず、それは彼の門弟に残された課題となったが、定理にとらわれぬ良知の超規矩的性格を、とことんまで追求して行く時、そこに良知の無<sup>の</sup>的創造力が、さけられぬ問題となるであろう。現に陽明の高弟王竜溪は、陽明晩年の思想を、次のように説いている。

「時時に是<sup>を</sup>を知り非<sup>を</sup>を知り、時時に是<sup>を</sup>なく非<sup>を</sup>なし。口を開けば、即ち本心を得、更に仮借溲泊するなし。……晩年造履ますます融積に就き、一に即して万となり、万に即して一となり、一もなく万もなくして、一もまた

忘る。」(龍溪集、卷二、滁陽會語)

一六八

陽明思想の精華を、このように理解する竜溪は、徹底的に良知の自在無礙な規矩創造力を信頼して、良知現成論を唱え、道義名節を墨守する不自由人となることを拒否する。

「吾人、道義を守らず、名節を畏れずんば、すなわちこれ忌憚なきの小人なり。(されど)もしここに於て、轉身の法を得ずんば、わずかに道義名節に拘管せらる。またあにこれ超脱の学ならん。つねに謂えらく、学んで忌憚する所あれば、真の小人となり得ず。善をなして名に近づけば、真の君子となり得ず。もし真のに良知を信ずる時は、おのずから道義を生じ、おのずから名節を存す。独往独来、珠の盤を走るが如く、拘管を待たずして、おのずからその則を過ぎず。」(同上、卷四、過豊城答問)

変動周流してやまぬ良知が、「渾沌初開第一竅」(同上、卷六)に根基をおくものとするなら、竜溪自身も認めているように、禅学にいわゆる「作用是性」「即心是道」との距離毫釐と言わねばなるまい。そこに、理学者の側から、陸象山はまだまだがまんでできるが、陽明学となると、全く禅の実を以て儒に託した、偽瞞の学問だとの非難が投げかけられる。理の体質を、すっかりさらし上げるこの恐るべき心学の流行を、偏枯な朱子学者陸稼書は、「その弊や、礼法を蕩軼ふみはじし、倫常を蔑視し、天下の人、恣睢横肆かつてまたいにして、また自ら規矩繩墨の内に安んぜずして、百病こもごも作るに至る。」(三魚堂集、卷二、學術弁上)と慨嘆している。

理学より見れば、たしかに良知心学は、途方もない異端邪説、世を惑わす魔道であるだろう。しかしこれを裏返して言えば、良知説は、規矩繩墨の中に踞踏し、そこにのみ道義の城があると錯覚し、結局偽善・虚行の徒となり



下っていた人々に、その思考・体験の定型性を打破して、人間存在の本来的基地に立帰り、真の自由、真の道義を求めしめる転身法となったのである。この転身の後、心学運動は、怒濤となって天下にあふれ、ついに李卓吾のような「名教の罪人」と呼ばれる人々すら出現するに至った。

思えば、良知説は、その成立の過程、依拠する古典にかかわる限り、儒家の伝承に大幅によりかかっていたにしても、そのねらいとしたものは、教学や因襲の枠にとられぬ人間そのものの、存在根拠を端的に追求するにあった。仏教の非社会的側面には問題があるとしても、その心学として鍛えぬかれた深い体験には、また取るべきものがあるはずである。「それ均しく一人なり。その始めより、以て禅を学ぶべく、また以て儒を学ぶべし。靈覺明妙は、禅者の有する所にして、儒者のなき所というは、何ぞや。」(趙大州、趙文肅集、卷二十一、復王敬所、其四)という一良知論者の発言は、まさにその意向を表明するものである。良知説をかたくなに儒家の枠内に閉じこめようとするところこそ、良知説の自滅を招きかねない。こうして良知説の発展は、やがて万曆仏教復興の、重要な下地となったのである。「仏法の盛んなるは、必ず儒者その溝澮を開くあり」(南雷文定後集、張仁菴先生墓誌銘)という黄宗羲の言葉は、すべての時代にあてはめるのは無理だとしても、明末における儒仏関係に関する限り、ほぼ妥当な見解と言うべきであろう。そこには同じ心学として、同気相呼ぶものがあつたのである。

(1) 黄氏日抄、尚書卷五にみえる。なお明儒羅整庵の困知記(和刻本)卷五答黃筠谿詎卿の中にも、「それ危微精一の四語は、乃ち心学の源」とあり、王陽明の全書卷七象山文集序にもほぼ同趣旨の一節がある。してみると、黄氏のかかげた説は、宋代以来広く学界に行われていたのであろう。因みに清儒方東樹は、黄東発の心学批判の不徹底性を指摘している。(漢学商

兌卷中之上)

(2) 楊慈湖の次の詩をも参照せよ。

可笑禪流錯用心 笑うべし禪流の錯って心を用うるを

或思或罷兩追尋 或いは思い或いは罷むるも兩ら追尋なり

窮年費『殺精神』後 窮年精神をついやしつくして後

陥『入泥塗』転転深 泥塗に陥入すること転転として深し

(慈湖遺書、卷六偶作)

(3) 明嘉靖十三年、『朱子心学録』なる書物が発刊され、朱子の遺言の中、心学を開示するもの九百八十三条をおさめたと言われているが、この場合の心学は、心性の学といった程の広汎な意味に使っているのである。これに類する例は多い。因みに朱子学者陳建の次の語を参照したい。「愚こころみに究めて論ぜん。聖賢の学は心学なり。禅学・陸学もまた皆自ら心学という。殊に知らず、心の名は同じけれども、心を言う所以は、異なるを。」(学部通弁、終編卷上)

(昭和四十四年九月九日稿了)