

陽明學派の禪的思想とその評價

佐藤 鍊太郎

はじめに

王守仁（一四七二〜一五二八）の思想と禪學とが密接に關わるということは周知の事實である。明の嘉靖二十一年（一五四二）に陸九淵が孔子廟に從祀された時、朱子學者、陳建（二四九七〜一五六七）はその從祀に憤り、陸王心學を排撃するために七年の歲月をかけて『學部通辯』を執筆し、嘉靖二十七年（一五四八）に完成した。『學部通辯』では、陽明學と禪宗との類似性に批判を加えている。陳建の批判にも拘わらず、陽明學は盛行し、王守仁は萬曆十二年（一五八四）に孔子廟に從祀された。

明末を生きた劉宗周（一五七八〜一六四五）は、『龍溪・近溪の書を讀むに、時時其の師說に滿たずして益ます瞿曇の祕を啓きてこれを師に歸す。漸く陽明を擠して禪とす。亦冤ならずや。則ち二溪の後に生まるる者も亦知るべし』、『劉蕺山集』卷七「答王金如」と述べている。王守仁の高弟の王畿（龍溪）と羅汝芳（近溪）が釋迦（瞿曇）の教義を究めて、陽明學を禪に變質させたというのである。

劉宗周に師事した黃宗羲（一六一〇〜一六九五）もまた師の說を踏襲して、「陽明先生の學は、泰州・龍溪有りて、天下に風行し、亦泰

州・龍溪に因りて漸く其の傳を失ふ。泰州・龍溪は時時其の師說に滿たず、益ます瞿曇の祕を啓きてこれを師に歸す。蓋し陽明を擠せて禪と爲す』、『明儒學案』卷三二「泰州學案」序と述べている。黃宗羲は羅汝芳に替えて泰州の王艮（心齋）を加えているが、いわゆる王學左派が王守仁の學說を歪曲して禪宗化したと見做していることに變わりはない。意圖的に王守仁自身の思想とその門下の左派の思想とを區分していることは明らかである。

王守仁の思想とその門下の學說とそれほど大きな違いがあるのであるか。明の遺老、王夫之（一六一九〜一六九二）に至っては、「王氏の學、一傳して王畿と爲り、再傳して李贄と爲る。無忌憚の教へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興こり、中國淪沒す」、『張子正蒙注』卷九「乾稱篇下」と酷評している。

本稿では、王守仁と王畿の禪的思想の實態、並びに陳建、黃宗羲、王夫之らの陽明學への批評の實態について檢證し、併せてその妥當性について考えてみたい。

一 王守仁の思想と禪

王守仁は、正徳十三年（一五一八）七月、『古本大學』を刊行し、

『四書章句集注』や『四書或問』の類は朱熹の「中年未定の説」であると批判する一方で、朱子學との調和を圖るべく、『朱子晚年定論』を著した。正徳十五年六月、南京吏部右侍郎の羅欽順（一四六五—五四七）は王守仁に書簡を寄せ、王守仁の「大學」解釋は朱子學に背くものであると批判し、併せて『朱子晚年定論』の年代考證の杜撰さを指摘した。王守仁は羅欽順に返書を寄せ、「それ道は、天下の公道なり。學は、天下の公學なり。朱子の得て私すべきに非ざるなり」（『傳習錄』卷中「答羅整菴少宰書」）と述べている。朱子學との訣別を覺悟した王守仁は、正徳十六年に、致良知説を提唱し始めるのと同時に、孟子の傳を繼ぐものとして陸九淵の心學を顯彰し、

佛老の空虚は、その人倫事物の常を遺棄して、以て其のいはゆる吾が心を明らかにせんことを求むる者なり。而して物理は即ち吾が心にして、得て遺るべからざるを知らざるなり。……夫れ禪の説は、人倫を棄て、物理を遺る。而して其の歸極を要するに、以て天下國家を爲むべからず。苟も陸氏の學果たして是くの如ければ、乃ち禪爲る所以なり。今禪の説と陸氏の説と、其の書具に存す。學者苟も取りてこれを觀れば、其の是非同異、當に辯説を待たざる者有るべし。

〔王陽明全集〕卷七「象山文集序」と述べている。王守仁自身は禪に批判的であることが分かる。人倫物理を遺棄し、天下國家を治めることができない、というのが批判の理由である。

王守仁は、正徳元年（一五〇六）三十五歳の時、宦官劉瑾を彈劾して投獄された官僚を釋放しよう上疏したが、逆に劉瑾によって投獄され、貴州龍場驛の驛丞へ流謫されることとなり、實際に、正徳三年春から正徳四年末まで龍場で暮らし、苗族や彝族などの少數民族と共に

陽明學派の禪的思想とその評價

に生活している。正徳三年三十七歳の時に龍場で大悟し、「始めて聖人の道は吾が性に自足し、向に理を事物に求めしは誤りなるを知る」と述べて、『大學』の「格物」を心の物を正す意に解釋したのである。具體的には、「心の外に物無し。吾が心一念を發して親に孝なるが如し。即ち親に孝なるは便ち是れ物なり」（『傳習錄』卷上）という解釋である。この「心外無物」は、心に忠信孝弟の念が備わっているという意味であるが、表現形式は、禪の「心外無佛」（『傳燈錄』卷九「弘辯」章）や「心外無法」（『傳燈錄』卷二五「德詔」章）と類似している。王守仁は十七歳から三十歳を過ぎるまで道教、佛教に親しんだことがあったが、門下の蕭惠が道教と佛教を好むのを戒めて、

吾も亦幼より二氏に篤く志す。自ら謂へらく既に得る所有りと。儒者を謂ひて學ぶに足らずと爲す。其の後、夷に居ること三載、聖人の學の是くの若く其れ簡易廣大なるを見得て、始めて自ら三十年の氣力を錯用し了るを嘆悔す。大抵二氏の學、其の妙は聖人とただ毫釐の間有り。汝の今學ぶ所は、乃ち其の土直なり。輒ち自ら信じ自ら好むこと此くの若ければ、眞に鴟鵂の腐鼠を竊むのみ。（『傳習錄』卷上）

と述べている。龍場で儒學の簡易廣大さを悟った王守仁は、それまでの道教や佛教への長年の惑溺を自ら後悔し、儒教の教えと道教、佛教の教義は、わずかな違いに見えるが、實は大きく隔たっている、という見解を屢々示している。

ここで、王守仁自身が儒學と禪とは違ふと述べているにも拘わらず、陳建から禪だと非難された理由について考えてみよう。陳建は王守仁の學説のどのような點を禪と同じだと見なしたのであろうか。

1 王守仁の良知説と禪との類似性（陳建『學部通辯』の批判點）
嘉靖三年（一五二四）、門下の陸澄から、禪の修行と儒學の修行との違いについて質問された王守仁は、次のように答えている。

善を思はず惡を思はざる時に、本來の面目を認む。此れ佛氏未だ本來の面目を識らざる者の爲に此の方便を設く。本來の面目は即ち吾が聖門のいはゆる良知なり。今既に良知を認めて明白なれば、即ち已に此くの如く説くを消ひす。物に隨つて格すは、是れ致知の功にして、即ち佛氏の常に惺惺なり。亦是れ常に他の本來の面目を存するのみ。體段工夫は大略相似たり。但だ佛氏には箇の自私自利の心有り。所以に便ち同じからざる有るのみ。

『傳習錄』卷中「答陸原靜書」
善を思はず、惡を思わない時に本來の面目を認識できる、という場合の「本來の面目」とは佛性に他ならないが、王守仁はそれを孟子の言う良知に他ならないとし、更に、六祖慧能（六三八〇七—一三）が弟子の恵明に、「善を思はず、惡を思はず。正にこのような時、どれが明上座の本來面目か」と問うた故事（『六祖壇經』行由品）及び唐の瑞巖師彦が常に「主人公」と自分に呼びかけ、自分で「意識がはっきりしている」と答えた故事（『五燈會元』卷七「瑞巖」章）を踏まえた上で、修養方法は似ているが禪には自私自利の心があるので儒教と異なるとしている。

王守仁の言う自私自利とは、禪僧が自己完結的な悟境を追求しているということであろう。王守仁はまた、良知を明鏡に喩え、「聖人の常なるは、其の情、萬事に順つて情無きを以てなり」（程顥「答橫渠先生定性書」）と「應に住する所無くして其の心を生ずべし」（『金剛經』の兩句を竝べて同義と見なし、次のように述べている。

聖人の致知の功は、至誠息む無し。其の良知の體は、敬として明鏡の如く、ほほ纖翳無し。妍媸の來るや、物に隨つて形を見はして、明鏡は曾て留染する無し。いはゆる「情は萬事に順つて情無し」なり。「住する所無くして其の心を生ず」なり。佛氏に會て是の言有り。未だ非と爲さざるなり。明鏡の物に應ずるや、妍なる者は妍に、媸なる者は媸に、一たび照せば皆眞なるは、即ち是れ其の心を生ずる處なり。妍なる者は妍に、媸なる者は媸に、一たび過ぐれば留めざるは、即ち是れ住する所無き處なり。

『傳習錄』卷中「答陸原靜書」
王守仁は、「良知は常に覺り常に照す。常に覺り常に照せば、則ち明鏡の懸りて、物の來たれば、自らその妍媸を遁るる能はざるが如し」（卷中「答歐陽崇一」）とも述べており、是非（善惡）を知覺する認識作用として良知を説明しているが、良知を美醜を映し出す鏡になぞらえるのは、「明鏡忽ち臺に臨めば、當下に妍醜を分かつ。妍醜分かつたれ迷雲開かる」（『碧巖錄』第六五則頌）とあるような禪の常套句を踏襲したものである。また「應に住する所無くして其の心を生ず」という句は、心を外境（認識對象）にとどめず心を自由に働かせねばならぬ、という意味で、六祖慧能が悟る契機となつた句である。

陸澄が、心を引き締めてよそにやらぬという意味の「常に念頭を提する」という禪語は、孟子の「必ず事とする有り」（公孫丑上）及び王守仁の致良知説と同じようだが、これは戒懼克治の修行を必要とする漸修の段階であつて、「本來の面目」を悟る頓悟の段階に及ばないのではないかと、疑問を呈した時、王守仁は次のように答えている。
戒懼克治は即ち是れ常に提して放たざるの功にして、即ち是れ「必ず事とする有り」なり。豈兩事有らんや。此の節の問ふ所、

前の一段は已に自ら説き得て分曉なるも、末後は卻つて是れ自ら迷惑を生じ、説き得て支離なり。「本來の面目、未だ達せざる」と一間なり」の疑有るに及んでは、都て是れ自私自利、將迎意必の病を爲す。此の病を去れば自ら此の疑無からん。

〔傳習錄〕卷中「答陸原靜書」

王守仁は禪の「常に念頭を提する」説と致良知説とを區別せず、心を引き締める修行と日常の實踐修行とは別々のことではないとする立場から、修行段階を漸修（行）と頓悟（知）に二分するような陸澄の考え方を戒めているのである。

陸澄の質問への返書の事例であきらかなことは、王守仁が禪の教説と儒學の教説に共通性を認めていることである。後に陳建はこの點について、「陽明の學術の根源骨髓盡く此に在り」と非難し、更に次のように酷評している。

按ずるに、陽明の學は専ら悟りを説く。六經と雖も、猶ほ觀て糟粕影響、故紙陳編と爲す。而るに又何ぞ朱子に有らん。陽明一生、達磨・慧能を尊信す。孔曾思孟と雖も、猶ほ疑ひを免れず。而るに猶ほ何ぞ朱子に有らん。蓋し儒釋の相能くせざるは、猶ほ氷炭の相入れざるがごとし。朱子は一生佛を闢く。而るに陽明は以て至道と爲し、天下を率ゐてこれに趨かしめんと欲し、朱子に牴牾するに惑ふこと無くして亟に詆賈を加ふ。

〔學菴通辯〕卷九「續編下」

王守仁の孔子や孟子への尊信は確固たるものがあり、陳建の酷評は必ずしも妥當とは言えないが、朱熹のようにには佛教を排撃しなかったというのは事實である。しかし、王守仁は禪の教説を全面的に肯定しているわけではない。

2 王守仁の禪への批判

次に、王守仁が禪を批判している事例について見てみよう。

(イ) 釋氏は心の動靜を區分する。

門下の黃直が、儒者が夜中の十二時頃になって胸中の思慮分別をすっかり無くし、靜かな心境となったなら、佛教の靜と同じで、兩者に違いが無いのではないかと、王守仁に尋ねた時、王守仁は、次のように戒めている。

動靜はただ是れ一箇なり。那の三更の時分に、空空靜靜なるものは、ただ是れ天理を存することなれば、即ち是れ如今の事に應じ物に接するの心なり。如今の事に應じ物に接するの心も亦是れ此の天理に循ふことなれば、便ち是れ那の三更の時分の空空靜靜なるの心なり。故に動靜はただ是れ一箇にして、分別し得ず。動靜の合に一なるべきを知り得れば、釋氏の毫釐の差ふ處も亦自ら捨はるること莫からん。〔傳習錄〕卷下

王守仁は、動靜合一の見地から、天理を存する靜かな心は、天理に順って現實に對處して動く心に他ならないので、佛教で心を動と靜に區別するのは誤りであると批判している。

(ロ) 釋氏は人倫を棄てるという私心を成就しようとする。

陸澄が、宋の李侗の言葉「理に當つては私心無し」〔延平答問〕について質問した時、王守仁は、心即理の見地から、私心が無いということが即ち理に當たることであり、理に當たっていなければ私心であると説明している。さらに、佛教徒は世俗的な情欲に染まらず、私心が無いのは長所だが、人倫を棄てるのが缺點だ、という陸澄の意見について、王守仁は、「都てただ是れ他の一箇の私己の心を成就す」〔傳習錄〕卷上と酷評している。父子の縁を切つて人倫を棄てることは、

理にかなっていないので、私心だというのである。

(八) 禪の無念無想の修養方法は心を昏睡状態にする。

「戒懼」は自分が知らない時の修養方法で、「慎獨」は自分ひとりだけが知っている時の修養法である、という説について、門下の黄宏綱(字は正之)が問うた時に、王守仁は、

ただ是れ一箇の工夫なり。事無き時は固より是れ獨り知る。事有る時も亦是れ獨り知る。……今もし又戒懼を分ちて己の知らざる所と爲せば、即ち工夫は便ち支離にして、亦間斷有らん。既に戒懼せば、即ち是れ知るなり。己もし知らざれば、是れ誰か戒懼せん。此くの如き見解は、便ち流れて斷滅禪定に入らんと要るなり。〔傳習錄〕卷上

と述べて、戒懼と慎獨を區別するのは間違ひであると戒めている。王守仁は更に禪の無念無想の修養方法を批判して、「戒懼も亦是れ念なり。戒懼の念、時として息むべき無し……もし念無きを要めば、即ち是れ己の知らざるなり。此ただ是れ昏睡なり、ただ是れ槁木死灰なり」と述べている。王守仁のいう「獨り知る」とは、詩に、

①良知は即ち是れ獨り知る時にして、此の知の外に更に知無し。

誰人か良知の在る有らざらん。良知を知り得るは却つて是れ誰ぞ。

②良知を知り得るは却つて是れ誰ぞ。自家の痛癢は自家知る。

もし痛癢を將て人に從いて問はば痛癢何ぞ更に問を爲すを須たん。

〔王陽明全集〕卷二〇「答人問良知二首」

と詠まれているように、良知の働きを意味している。王守仁は、『中庸』第一章の「君子は其の獨りを慎む」に對する朱熹の注釋「人知らずと雖も己獨りこれを知る」を説明して、「いわゆる人知らずと雖も己獨り知る所の者は、此れ正に吾が心の良知の處なり」〔傳習錄〕卷

下)と述べている。常に良知によって自覺的に修行せねばならないので、自覺の念がない無念無想は、心を昏睡状態に置くことに他ならない。王守仁は、段階的な修行を抜きに無念の心境を頓悟できるとは考えていなかった。王守仁が、

區區の格致誠正の説は、是れ學者の本心、日用の事爲の間に就いて、體實踐履し、實地に功を用ゐるなり。是れ多少の次第、多少の積累在り、正に空虚頓悟の説と相反す。聞く者本より聖人と爲るを求むるの志無く、又未だ嘗て其の詳を講究せざれば、遂に以て疑はるるも亦怪しむに足る無し。〔傳習錄〕卷中「答顧東橋書」と述べているように、學者は聖人となる志を保持して常に實踐的修養を積まねばならない、というのがその基本的立場である。

(二) 佛氏は相に執着する。

『六祖壇經』般若第二に、「もし解脱を得れば即ち是れ般若三昧、即ち是れ無念なり。何をか無念と名づく。もし一切の法を見て、心染着せざれば、是れ無念と爲す。用は即ち一切の處に遍く、亦一切の處に着せず」と述べているように、禪では現象世界の諸相に執着しないのが無念であり、最高の解脱の心境である。これについて、王守仁は、「佛氏は相に著せざるも、其の實は相に著し了る。吾が儒は相に著するも、其の實は相に著せず」〔傳習錄〕卷下)と述べている。王守仁は具體例をあげて次のように述べている。

佛は父子の彙を怕れて、卻つて父子を逃れり、君臣の彙を怕れて、卻つて君臣を逃れり、夫婦の彙を怕れて、卻つて夫婦を逃れり。都て是れ箇の君臣、父子、夫婦の爲に相に著し了れば、便ち須らく逃避すべし。吾が儒の如きは、箇の父子有れば、他に還すに仁を以てし、箇の君臣有れば、他に還すに義を以てし、箇

の夫婦有れば、他に還すに別を以てす。何ぞ曾て父子、君臣、夫婦の相に著せん。〔傳習錄〕卷下)

佛教が實は人倫を逃れることに執着して不自由であるのに對して、儒教の方が自由に對應している、というのである。

(亦) 天下を治めることができない。

王守仁は道教と佛教はいずれも世を治めることができないと屢々説いている。例えば、「専ら無爲を事とし、三王の時に因つて治を致すが如くなる能はずして、必ず行ふに太古の俗を以てせんと欲するは、即ち是れ佛老の學術なり」〔傳習錄〕卷上)と述べて、時宜に適した政治を行えない復古主義と見なしている。また、「ただ明德を明らかにするを説きて、民を親しむを説かざれば、便ち老佛に似たり」(同)と述べているように、自己完結的な精神の自由(無心)を説くだけで、政治問題の解決に取り組めないとも見ていたようである。

ある人が、釋氏も務めて心を養っているのに、天下を治めることができない理由は何か、と質問した時、王守仁は次のように答えている。吾が儒は心を養ふに未だ嘗て事物を離卻せず、ただ其の天則の自然に順ふ。就ち是れ功夫なり。釋氏は卻つて事物を盡く絶たんとを要め、心を把つて幻相と看做し、漸く虚寂に入り去り了り、世間と些子の交渉も無きが若し。所以に天下を治むべからず。

〔傳習錄〕卷下)

儒學が天則の自然に順つて現實に對處しつつ心の修養に務めるのに對して、佛教は世間との關わりを斷とうするので、天下を治められない、というのである。王守仁は、

佛氏は無善無惡の上に著在し、便ち一切都て管せざれば、以て天下を治むべからず。聖人の無善無惡は、ただ是れ好を作すこと有

る無く、惡を作すこと有る無く、氣に動かされず。然れども王の道に違ひ、其の有極に會す。便ち自ら一に天理に循へば、便ち箇の裁成輔相有り。〔傳習錄〕卷上)

と述べている。ここに言う「無善無惡」とは、王守仁が、「善を思はず惡を思はざる時に、本來の面目を認む。此れ佛氏未だ本來の面目を識らざる者の爲に此の方便を設く。本來の面目は即ち吾が聖門のいはゆる良知なり」〔傳習錄〕卷中「答陸原靜書」)と述べているように、善惡の思念に執着しないということである。佛教は執着しないことに拘束されいて、儒教のように人倫、天理に順う自由が無いので、政治的に役に立たないと結論づけているのである。王守仁にとって、儒教の「無善無惡」とは、「無善無惡は理の靜なり。有善有惡は氣の動なり。氣に動かされざれば、即ち善無く惡無し。是を至善と謂ふ」〔傳習錄〕卷上)と述べているように、天理に順う至善な心の境地を形容する言葉に他ならないのである。善惡が存在しない、善惡を區別しない、という意味ではない。心が無意識に天理に順つて善惡を區別するのである。

しかし、後世、この「無善無惡」は、善惡を區別しない、という意味に誤解されることとなる。明の遺老、王夫之は、次のように批判している。

陽明の贖に撫たる以前の如き、舉動は俊偉、文字は謹密、又豈人の及ぶに易き所ならんや。後に龍溪・心齋・緒山・蘿石の輩の爲に推高せられ、便ち盡く其の故吾を失ふ。故に田州之役、一も觀るに足る無し。陽明をして早に此くの如からしめば、則ち劉瑾を効し、宸濠を討つ事も亦成らざらん。蓋し姦佞を斥け、亂賊を討つは、皆善惡を分別する事にして、無善無惡の旨に合はざるな

り。翕然として人の推獎する所と爲るは、乃ち大いに不幸なる事なり。〔侯解〕第二十三章

王守仁の年譜に據ると、彼が都察院左僉都御史として江西省贛州を巡撫し、寧王宸濠の反亂を鎮壓したのは正徳十五年（一二二〇）のことである。致良知説を提唱したのは、その翌年正徳十六年五十歳の時である。従つて、王夫之は致良知説を提唱する前の王守仁の勳功のみ認めてことになる。しかし、王守仁における「無善無惡の旨」とは、王夫之が言うような善惡を分別しない、という意味ではない。

王夫之の批判は、王守仁に對しては的はずれである。王守仁の言う無善無惡とは、現實世界の事物に天理に順つて對處する、という具體的な政治的社會的行動を含む概念だからである。王守仁は、禪に類似した表現形式を用いながら、禪とは違ふ儒學的意味づけを行っているのである。

3 王守仁の良知説と如來藏思想（悉有佛性説、眞如緣起説）

王守仁の思想の中核とも言うべき良知説は、禪の思想の中核である如來藏説とどのような關係にあるのか、ここで考えてみよう。

王守仁は、佛敎の悉有佛性説を良知説に組み込んで、

人の良知は、就ち是れ草木瓦石の良知なり。もし草木瓦石に人の良知無くんば、以て草木瓦石と爲すべからず。豈惟だに草木瓦石のみ然りと爲さんや。天地に人の良知無くんば、亦天地と爲すべからず。蓋し天地萬物は人と原より是れ一體なり。〔傳習錄〕卷下

と述べている。良知を佛性に置き換えて見れば一目瞭然である。王守仁は、また、悉有佛性説を下敷きにして、聖人も衆人も共に完全な良知を具有しているという見地から、次のように説明している。

這の良知は人人皆有り。聖人はただ是れ保全して些の障蔽無し。兢兢業業、疊疊翼翼として自然に息まざるは、便ちまた是れ學なり。ただ是れ生の分數多し。所以にこれを「生知安行」と謂ふ。衆人は孩提の童より、此の知を完具せざる莫し。ただ是れ障蔽多し。然れども本體の知は自ら泯息し難し。〔傳習錄〕卷下

聖人は生來の良知を保全し、戒心恐懼し努力し慎み深いのに比して、衆人は良知が覆われていることが多いので、學問に務め勵んで人欲を克服する必要があると説いている。誰もが佛性を固有しているという如來藏の思想を、王守仁が換骨奪胎して、誰もが學ぶことを通じて聖人になる可能性を有している、という良知説に作り變えたと言ふことができる。

王守仁は、ひとりひとりの心に孔子と同じ良知が羅針盤として備わっている、という見解を次のように四首の七言絶句に詠んでいる。

- ① 個個の人心に仲尼有るも、自ら聞見を將て迷迷に苦しむ。
 - ② 而今眞頭面を指與せば、ただ是れ良知にして更に疑ふこと莫かれ。
 - ③ 君に問ふ何事ぞ日日憧憧たる。煩惱場中に錯つて功を用ゐればなり。道ふ莫かれ聖門に口訣無しと、良知の兩字は是れ參同なり。
 - ④ 人人自ら定盤針有り、萬化の根源は總て心に在り。
- 却つて笑ふ從前の顛倒の見、枝枝葉葉外頭に尋ねしを。
④ 聲も無く臭も無く獨り知る時、此れは是れ乾坤萬物の基なり。
自家の無盡藏を抛却し、門に沿ひ鉢を持して貧兒に效ふ。

〔王陽明全集〕卷二〇「詠良知四首示諸生」
右の第1首は、禪で言う本來面目、すなわち佛性（眞如）が外在的な聞見によって欲念（煩惱）を生じて無明の状態に陥る、という眞如緣起説を下敷きにして、良知を説明した句である。

第2句は禪の以心傳心、教外別傳の考えを下敷きにして、良知説を儒學の極秘の口傳であると説いている。

第3首は心即理の見地から、事事物物に理があるとすする朱熹の格物説に従って自分が心の外に理を求めたのは本末轉倒の誤りであつたと説いている。

そして、第4首では、「此の法身なる者は乃ち是れ萬化の本にして、隨處に名を立て、智用無盡なれば、無盡藏と名づく」(『頓悟要門』卷下)という眞如(法身)縁起説を下敷きにして、良知こそ世界生成の基盤であると説き、更に唐の雲巖曇晟が、「門より入る者は是れ家珍ならず」と述べたような、心の外から入って來た物は自家固有の珍寶(佛性)ではない、とする禪の見解を踏襲し、自家固有の良知を棄てて外に求めるのは誤りである、と戒めている。

王守仁は佛教の眞如縁起説に依據しつつ良知説を展開している、と言えるのである。ただし、王守仁の良知説は、心(眞如、佛性)が無明(煩惱)の縁にしたがって諸現象を生じるとする眞如縁起(如來藏縁起)の説をそのまま踏襲したものではない。王守仁の世界觀は、『易』の氣の思想を基盤として構築されているからである。

4 王守仁の良知説と『易』

次に、王守仁の致良知説と『易』との關わりについて見てみよう。

王守仁が、「良知は即ち是れ天植の靈根にして、自ら生生して息ま^ず」、「良知は是れ造化の精靈なり。這些の精靈、天を生じ地を生じ、鬼を成し帝を成す」(『傳習錄』卷下)と述べているように、良知は、世界を創造する靈妙な氣の働きを意味している。天地の間に流行する靈妙な氣の働きを良知と見做した王守仁は、『易』の繫辭傳に依據し

つつ、次のように述べている。

良知は即ち是れ易なり。其の道爲るや、屢しば遷り變動して居らず、六虚に周流して、上下すること常無く、剛柔相易り、典要を爲すべからず。惟だ變の適く所のままなり。此の知、如何ぞ捉摸し得ん。見得て透る時は便ち是れ聖人なり。(『傳習錄』卷下)

と述べている。心の本體である良知自體が天地を生み出し、天地の間に流行するというのである。王守仁はまた、佛教の眞如縁起説に對抗するために説かれた張載『正蒙』の太虚説を利用して、次のように良知説を展開している。

良知の虚は便ち是れ天の太虚なり。良知の無は便ち是れ太虚の無形なり。日月風雷、山川民物、凡そ貌象形色有るは、皆太虚無形の中に在つて發用流行す。未だ嘗て天の障礙と作り得ず。聖人はただ是れ其の良知の發用に順ひ、天地萬物は俱に我が良知の發用流行の中に在り。何ぞ嘗て又一物有りて良知の外に超えて能く障礙を作し得ん。(『傳習錄』卷下)

王守仁は更に、周敦頤の「太極圖」と「太極圖説」及び、漸修を重視した神秀の偈「身は是れ菩提樹、心は明鏡臺の如し。時時に務めて拂拭し、塵埃を惹かしむること勿かれ」に對抗して、六祖慧能が詠んだと傳えられる偈「菩提本より樹無し、明鏡も亦臺に非ず。本來無一物、何れの處にか塵埃を惹かん」について、次のように賞揚しつつも、坐禪の修行で心の生氣を失うな、と戒めている。

- ①一竅誰か混沌を開く。千年の様子、道州より來る。須く太極は元無極なるを知るべくして、始めて心は明鏡臺に非ざるを信す。
- ②始めて心は明鏡臺に非ざるを信じて、須く明鏡も亦塵埃なるを知るべし。人人に箇の圓圈の在る有れば、蒲團に向いて死灰に坐する

莫かれ。『王陽明全集』卷二〇「書汪進之太極巖二首」

周敦頤の「太極圖說」が『易』の世界觀に基づいて言っていることは言うまでもない。王守仁は六祖慧能の偈を是認しているけれども、それは坐禪や讀書（漸修）で心を消耗するな、という趣旨であって、如來藏思想をそのまま肯定したものではない。王守仁は、

爾の身各各自ら天真なれば、人に求め更に人に問ふを用ゐざれ。但だ良知を致して徳業を成せ。讓りに故紙に従つて精神を費やさんや。乾坤は是れ易にして原より晝に非ず。心性は何の形ぞ塵有るを得ん。先生は禪語を學ぶと道ふこと莫かれ。此の言は端的に君の爲に陳ぶ。『王陽明全集』卷二〇「示諸生三首」第一首

と詠んでいる。王守仁にとって禪語は良知説を説くための表現手段に過ぎないのである。『易』の繫辭傳を萬物生成論の基盤に置くことで、佛教の如來藏緣起の思想と異なる獨自の良知説を展開し得たのである。以上が、王守仁の禪的思想の實態である。次に、王守仁の高弟、王畿の禪的思想について考えてみよう。

二 王畿の思想と禪

王畿の思想は、果たして黄宗羲らが言うように、王守仁の思想を更に禪宗化させたものであろうか。その良知説を中心に實態を探ってみよう。

1 王畿の良知説と禪

王守仁は晩年に、「善無く惡無きは心の體、善有り惡有るは意の動、善を知り惡を知るは是れ良知、善を爲し惡を去るは是れ格物」という四句教を掲げている。王畿は、無善無惡の見地から四句教を教化上の

一時的便法と見なし、錢德洪は有善有惡の見地から四句教を絶対視し、兩者は論争したが決着がつかず、嘉靖六年（一五二七）九月、思州・田州への遠征に出發する王守仁に教えを請うている。

王畿の「天泉證道紀」及び錢德洪の編纂した『傳習錄』卷下に據ると、王守仁は、王畿の無善無惡論を上根の人に對する説法とし、錢德洪の有善有惡論を中根以下の人に對する説法とし、兩説は相互に補充しあうものであると裁定している。

王夫之は、王畿の無善無惡論を頓悟、錢德洪の有善有惡論を漸修と見なして、次のように批判している。

王龍溪、錢緒山の天泉傳道の一事は、乃ち慧能、神秀を摹倣してこれを爲す。其の「無善無惡」の四句は、即ち「身は是れ菩提樹」の四句の轉語なり。耳に附して相師とし、天下繁く其の徒有り。學者當にこれを遠ざくべし。『侯解』第二十二章

王畿は、王守仁と同様に、「無善無惡は是れ至善を謂ふ。至善なる者は心の本體なり」（『王龍溪全集』卷五「與陽和張子問答」）、「善を思はず惡を思はず、良知は是を知り非を知りて、善惡自ら辨ず。是れ本來の面目と謂ふ。何の善惡の思得すべきか有らん」（同上）と述べている。心の本體としての良知は、至高の善であり、善惡の思慮分別を必要としない、としているのは王守仁と同じである。

王畿が、「良知なる者は、思爲する所無し。自然の明覺なり」（同卷六「致知議略」）、「學は、覺のみ。自然の覺は、良知なり」（同）と述べているように、善惡に關する思慮分別を抜きに、直觀的に自然に是非を判斷するのが良知である。一見したところ禪の無分別（無心）と似ているが、異なっている點は、王畿が、「良知の主宰、即ち所謂神なり。良知の流行、即ち所謂氣なり」（同卷一五「易測授張叔學」）、「心

は是れ神、身は是れ氣」(同卷四「東遊會語」)、「身の靈明主宰、これを心と謂ふ。心の凝聚運用、これを身と謂ふ」(同卷五「顯賢書院會紀」)と述べているように、心の本體を良知とし、良知を氣の靈妙な働きとされている點である。

2 王畿の良知説と『易』

王畿は、『易』繫辭傳の「易は思ふ无きなり、爲す无きなり、寂然不動、感じて遂に天下の故に通ず」を解釋して、「寂然不動なる者は先天の體なり。感じて遂に通ずる者は後天の用なり。寂にして感、體に即して用ここに行はる。感にして寂、用に即して體ここに存す。一なり」(同卷一五「易測授張叔學」)と述べている。

王畿の體用一致論は、王守仁が、「體は即ち良知の體にして、用は即ち良知の用なり。寧復ぞ體用の外に超然たる者有らんや」(『傳習錄』卷中「荅陸原靜書」)と述べたのと符合する。

王畿は、「天地の間は一氣のみ。……其の氣の靈、これを良知と謂ふ。虛明寂照、前後内外無く、渾然一體なる者なり」(卷八「易與天地準一章大旨」)と述べて、良知を氣の靈妙な働きと規定している。従って、存在論としては氣一元論を説いていることになる。

王畿が、「良知は是れ人身の靈氣なり。醫家は手足の痿痺するを以て不仁と爲す。蓋し靈氣に貫かざる所有るを言ふなり」(卷四「東遊會語」)、「良知なる者は天地の靈氣、原より萬物と體を同じうす」(卷一三「太平杜氏重修家譜序」)と述べていることから分かるように、この氣一元論は、萬物一體觀を存在論的に支える基盤となっている。

王畿は、この世界は氣の運動によって構成されており、その氣は人體のみならず、世界の存在物全てに周流しているという『易』の生成

論に立脚して、「良知は是れ造化の精靈なり。吾人當に造化を以て學と爲す。造なる者は無よりして有に顯はる。化なる者は有よりして無に歸す。……吾の精靈、天を生じ地を生じ萬物を生ず」(卷四「東遊會語」)と述べている。王畿もまた、王守仁と同様に、『易』の氣の思想を基盤として生成論を展開しているのである。

王畿は、良知を氣の靈妙な流れと見る立場から、「良知は天地萬物の靈なり」(卷一三「讀雲塢山人集序」)、「良知は是れ天然の靈竅にして、變動周流して、典要を爲さず」(卷四「留都會紀」)とも述べている。

王畿に據れば、良知は、自然界の運行から人事の變動に及ぶまで、森羅萬象を貫通する氣の靈妙な働きである。王畿は、良知を氣の流れとして捉え、身體生命及び自然界の存在基盤として位置づけることに成功しているのである。

靈妙な氣の働きが世界を生じるという天地生成論は、心(眞如、佛性)が無明(煩惱)の縁にしたがって諸現象を生じるという眞如緣起説とは異なっている。

3 王畿の禪學觀

王畿は王守仁と同様に、經世を重視する見地から、「千古の聖學は經世を本とし、枯槁山木と同じからず。吾人の此の生は、出處閑忙を論ぜず、亦ただ經世の一件の事有り」(『王龍溪全集』卷一〇「與唐順之」)と述べて、儒學と禪學を區別している。王畿は、儒學と禪學との違いについて、次のように説明している。

吾儒の學と禪學俗學とは、ただ過ぐると及ばざるとの間に在り。彼は世界を視て虛妄と爲し、生死を等しく雷泡と爲し、……萬變輪廻、これを太虚に歸し、漠然として以て心を動かさざるは、佛

氏の超脱なり。世界を牢籠とし、生死を桎梏とし、身を以て物に
 狗ひ、往くを悼み來るを悲しみ、戚戚然として容るる所無きが
 若きは、世俗の芥蒂なり。……平懷坦坦として、境の爲に遷らざ
 るは、吾が道の中行なり。古今學術の毫釐の辨も亦此に在り。

(同卷一五「自訟長語示兒輩」)

王畿は、世界を虚妄と見なして心を動かさないのが禪の解脱であ
 り、俗學は世界を牢獄として外界の事象に心を悩ますが、儒學は客塵
 煩惱によって心を動かすことなく中道を行くと説いている。王畿もま
 た、王守仁と同様に、禪が自己の精神的解脱を目指すのに對して、儒
 學は世を治めることを根本とすると主張しているのである。

王畿が講學の際に、禪の公案「黃葉止兒啼錢」を引用した時、威賢
 が、「龍谿は超悟にして、吾が黨の宗盟爲るに、亦是の言を爲すか。
 何をか以て示訓せん」(『王龍溪全集』卷二〇「威賢墓誌銘」)と忠告した
 という逸話からも窺えるように、王畿は禪の話柄を好んで講學に用い
 ているが、基本的には王守仁と同様に經世を目指す儒學の立場に立っ
 ており、良知説の説明に禪語を利用していただけであると考へられ
 る。王畿の無善無惡論は禪の頓悟説に近いという批判を受けている。
 しかし、一方では、王畿に批判的な黃宗羲でさえ、「文成の後、龍谿
 無き能はず。以爲へらく學術の盛衰これによると。……先生、文成の
 學を疏河導源し、固に發明する所多きなり」(『明儒學案』卷一二)と
 述べているように、良知説を説き明かした功績を認められている。王
 守仁の良知説は、王畿によって繼承され、理論的に整備されたと言っ
 てよからうが、王畿が王守仁の良知説を歪曲して禪宗化したとは言え
 ないようである。

4 王夫之の王畿批判

王夫之は、「姚江の學出づるに至つて、更に聖言の近似せる者を横
 に拈み、一句一字を摘みて以て要妙と爲し、其の禪宗を竄入するは、
 尤も無忌憚の至りと爲す」(『侯解』第二十六章)と酷評し、王畿と李
 贄の間に師承關係を認めて、

王氏の學、一傳して王畿と爲り、再傳して李贄と爲る。無忌憚の
 教へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興こり、中國淪没す。皆惟れ明倫察
 物に怠りて逸獲を求む。故に君父は以て恤みざるべく、名義は以
 て顧みざるべし。陸子靜出でて宋亡ぶ。其の流禍は一なり。

(『張子正蒙注』卷九「乾稱篇下」)

と酷評している。更に李贄については、雲南に建てられた李贄の生祠
 が死後に破壊され、像が溝壑に棄てられたという清初の傳聞を擧げて、
 贄、郡守と爲り、其の貪暴を恣にし、士民を凌轢す。故に切齒し
 てこれを恨む。贄は法を龍溪に受く。龍溪の唐應德(唐順之)に
 告げて曰く、「他人は戒・定・慧を以て貪・嗔・癡を治む。公は
 當に貪・嗔・癡を以て戒・定・慧を治むべし」と。宜なるかな其
 の心印の此くの若きや。(『搔首問』第七條)

と議っている。王夫之は、無善無惡論を説いた王龍溪が、煩惱(貪
 欲、怒り、愚癡)と悟りを得る爲の三學の修行(戒學、定學、慧學)と
 を同一視した影響で、李贄が貪欲惡虐な施政をなしたとしているが、
 雲南省姚安には現在でも李贄の善政の逸話が民間傳説として傳えられ
 ている程であるから、事實無根の中傷に等しい。

事實はどうあれ、王夫之から觀れば、王畿や李贄は、不正な情欲を
 肯定し、倫理的價值觀を破壊する者であった。王夫之は、王畿の學説
 を元の禪僧、中峰明本(一二六三〜一三三三)の禪に基づくものとみ

なし、

龍溪、釋中峰の説を竊みて、貪・嗔・癡を以て戒・定・慧を治め、世を惑はし民を誣ひてより、李贄其の邪焰を益し、譙周・馮道を奨めて方正の士を詆毀す。時局中、邪佞の尤なる者は、依りて身を安んずるの計を爲し、猖狂の言をば正に天下に告げて復た慙媿する無し。書を以て張文烈公(家玉)に確鑿して出降せんことを勧めし者有り。(『搔首問』第五十一條)

と述べている。貪・嗔・癡で戒・定・慧を治める、という教説は『天目中峰廣錄』等には見えないが、王夫之が王畿を批判した理由は、實は李贄の『藏書』の經世論を批判するためであった。李贄が『藏書』に於いて、君主への忠節よりも民生の安定を重視する觀點から、蜀に仕えながら魏への投降を説いた譙周や無節操に五朝十二君に仕えた馮道を賞賛した結果、明の滅亡時に民生安定を口實に保身のために清朝に投降する者が續出した、と王夫之は見ているのである。王夫之は道德節義を破壊する危険思想を導いたものとして王畿を斷罪しているのである。

おわりに

陳建が批判したように、確かに王守仁は禪語を借りて學説を展開しているが、禪と同じ用語を使っているも、意味する内容は違っていた。王守仁は、禪が實踐的修養(漸修)を輕んじて精神的解脱(頓悟)を重視する點、精神的解脱を求めて人倫を棄て、それによって自私自利の私心を成就しようとする點を批判している。また、王守仁も王畿も、禪の無念無想の修養方法は心を昏睡状態にするものであり、禪は人倫を遺棄するので天下を治めることができない、儒學でなければ世

を治められない、と考えていた。

本稿で確認したように、王守仁も王畿も、『易』繫辭傳の氣の生成論を世界觀の基盤とし、佛教の如來藏緣起の思想を表す禪語を屢々利用してその良知説を展開している。兩者の思想に根本的相違は認められない。それにも拘わらず、黄宗羲が、王守仁の思想とその門下の思想とを區分し、左派が王守仁の學説を歪曲して禪宗化したと見做した理由は何であらうか。ここでその理由を考えてみよう。

さて、『四庫提要』の「明儒學案」の條に、「宗羲は姚江に生まれ、王を抑へて薛を尊ばんと欲すれば則ち甘んぜず、薛を抑へて王を尊ばんと欲すれば則ち敢てせず。故に薛の徒に於いては陽に引重を爲して陰に微詞を致す。王の徒に老いては外に擊排を示して中に調護を存す」と評されているように、黄宗羲が『明儒學案』において王守仁と王學左派の思想を區分しようとしたのは、薛瑄に代表される朱子學を尊重するよりも、陽明學を擁護したいという意圖を彼が持っていたからであると考えられる。

黄宗羲は明末の東林學派の流れを汲む人であり、修養を重視した點では、朱子學の見地に立っている。従って、朱子學に近い陽明學右派(修證派)を正統派と目して顯彰する一方で、左派(良知現成派)については、禪に染まった異端として批判を加えている。

『明儒學案』では、王艮を學祖とする「泰州學案」の前に李材の「止修學案」を置き、左派を牽制する意圖を示している。『明儒學案』の構成からも、黄宗羲が左派を「狂禪」と稱し、陽明學の異端として抑下する意圖を持っていたことを窺い知ることができる。

黄宗羲がこのように、王守仁と左派とを區別したのは、王夫之が、「王氏の學、一傳して王畿と爲り、再傳して李贄と爲る。無忌憚の教

へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興り、中國淪没す」と酷評しているように、明末の君臣道德の頹廢及び明朝の滅亡を招いた主要な責任は、陽明學の末流にあると明の遺老たちが考えていたからである。黄宗羲は、左派をスケープゴートとし、明末の人倫頹廢の責任を左派に歸すことで、實は王守仁及び陽明學を擁護しようとしたと言つてよからう。

しかし、本稿で確認したように、王守仁も王畿も『易』の繫辭傳の生成論を基盤とし、佛教の如來藏緣起の思想を利用して、その良知説を構築しているという實態から言へば、王守仁の良知説の眞の正統なる繼承者は、朱子學に近い右派ではなく、左派であると考えるのが妥當なのではなからうか。現世における政治的救済を目指す左派の經世思想が當時の思想界をリードし、明末の佛教界にも影響を與え、禪僧の社會的な活躍を促したと考えられる。

注

- (1) 王守仁の學説が禪籍と關連する事例の詳細に關しては、久須本文雄『王陽明の禪的思想』(日進堂書店、一九五八)を併せて参照されたい。本稿では、『王陽明全集』(上海古籍出版社、一九九二)を底本とした。
- (2) 陳建『學鄒通辯』に關しては、岡田武彦『王陽明と明末の儒學』(明德出版社、一九七〇)第八章第三節「陳清瀾」及び伊東倫厚譯註「陳清瀾」(『朱子の後繼(上)』明德出版社「朱子學大系」卷一〇、一九七六)を参照されたい。本稿では、新文豐出版公司『叢書集成新編』所收本を底本とした。
- (3) 王守仁の禪學に對する批判に關しては、陳榮捷『王陽明與禪』(學生書局、一九八四)七三頁〜八一頁を併せて参照されたい。
- (4) 無善無惡論については、荒木見悟『陽明學の位相』(研文出版、一九九二)、『佛教と陽明學』(レグルス文庫一六、一九七九)を参照され

たい。荒木氏は、『佛教と陽明學』において、「無善無惡と爲善去惡とは、あくまで一體化してあるのである。そしてそのことは、理學と心學との見事な總合を意味するのであり、中國思想史上、新しい心學が誕生したことを意味するのである」と指摘している。また、陽明學と禪との違いについては、「禪という慧とは、般若の無分別知であつて、客觀的事物についての理ではない(これはすでに朱子の指摘した通り)。しかるに陽明のいう知は、まさに客觀的事物に即する理を探索するものなのである。また禪でいう禪定は、動靜にかかわらずぬ心の安定をはかるものであるが、具體的な人倫の場における行爲ではない。しかるに陽明のいう行は、まさに社會人としての積極的な行動そのものである」と述べて、その隔たりの原因については、「陽明學が、心學としては、禪に類似した顔をもちながら、その内實には、朱子學の遺産たる客觀界の條理尊重の見解を受けついでいるからである」と推測している。

- (5) 如來藏思想については、高崎直道『如來藏思想の形成』(春秋社、一九七四)、平川彰『大乘起信論』(大藏出版、一九九七)等を参照されたい。
- (6) 張載の太虛説については、大島晃「張橫渠の『太虛即氣』論について」(『日本中國學會報』第二七集、一九七五)及び山際明利「張載『正蒙』に見られる循環の思想」(『中國哲學』第一八號、一九八九)を併せて参照されたい。
- (7) 拙稿「良知の多義性に關する若干の考察—王畿の良知説を中心として—」(『中國哲學』第二三號、一九九四)を併せて参照されたい。『王龍溪全集』(華文書局、一九七〇)を底本とした。
- (8) 荒木見悟『中國思想史の諸相』(中國書店、一九八九)所收「王船山における理と氣の問題」及び拙稿「王夫之の李贄批判について」(『中國社會と文化』第二號、一九八七)を参照されたい。

(9) 吉田公平「李見羅の思想」(『日本中國學會報』第二七集、一九七五) 参照。

(10) 陽明學が明末の禪僧の活動を活性化した事例については、荒木見悟『陽明學の開展と佛教』(研文出版、一九八四)、『新版 佛教と儒教』第四章(研文出版、一九九三)、同『佛教と陽明學』(既出)及び拙稿「紫柏真可の禪について」(『印度哲學佛教學』第4號、一九八九)等を併せて参照されたい。黃宗羲の師、劉宗周は、陽明學が明末の佛教者に大きな影響を與えた状況について、「今の佛氏の學を言ふ者は大都て陽明子を盛んに言ふ。ただ良知の説、性覺に于いて近しと爲すに因る。故にこれを援きて以て其の教を廣めて衲子の徒も亦侵假して良知たり。嗚呼、古の儒爲る者は孔孟のみ。一傳して程朱と爲り、再傳して陽明子と爲り、人或は以て禪に近しと爲す。即ち古の佛爲る者は釋迦のみ。一變して五宗の禪と爲り、再變して陽明の禪と爲り、人又以て儒に近しと爲す」(『劉戡山集』卷七「答胡嵩高朱綿之張夔夫諸生」と述べている。