

## 明清時代における陽明学批判

—「無善無悪」説をめぐる論争—

佐藤 鍊太郎

### はじめに

王守仁（一四七二～一五二九、陽明）は最晩年に「善も無く悪も無いのが心の本体であり、善があり悪があるは意の動きであり、善を知り悪を知るのが良知であり、善を為し悪を去るのが物を格（ただ）すことである」という四句の教えを提唱したが、門下に異論を生じ、天泉橋で師弟の問答が交わされた。四句教をめぐる問答は、後世、天泉証道問答と呼ばれている。錢徳洪（一四九六～一五七四、緒山）が編集した『伝習録』下巻の天泉証道問答では、王守仁が、上根の人は少ないので、一般人向けの有善有悪説を主旨とすべきだと述べたとし、王畿（一四九八～一五三八、龍溪）の著した「天泉証道紀」（『王龍溪全集』巻一）では王守仁が王畿の無善無悪説を究極の主旨であると認めたと記録している。四句教について両者とも異なる受け止め方をしている。この問答を契機として王守仁の死後、陽明学派は、有善有悪説を支持する右派（正統派）と無善無悪説を支持する左派とに分かれることになる。因みに「左派」という呼称は、嵇文甫『左派王学』（開明書店、一九四八）に由来

する。

有善有悪説を支持する右派は、心の本体は善であるが、心の働きは悪に流れる可能性があるもので、経書を尊重し、善悪を常に意識して修養せねばならないと主張した。右派の主張は、修養を重視する点では、朱子学に類似している。右派の思想家としては、錢徳洪、鄒守益（一四九一～一五六二、東郭）、羅洪先（一五〇四～一五六四、念庵）らを挙げることができる。右派は、修養を重視する点で朱子学に近く、黄宗羲の『明儒学案』では、右派を陽明学の正統と見なしている。有善有悪説を支持する右派は、良知について、修行を通じて完成されるという見解を取ったので、「良知修証派」とも呼ばれた。日本の佐藤一斎も「修証派」を支持している。

一方、無善無悪説を支持する左派は、良知の働きは誰にでも今現在、完全に具わっていると考えたので、「良知現成派」と呼ばれた。左派の王畿、羅汝芳（一五一五～一五八八、近溪）、李贄（一五二七～一六〇二、卓吾）、周汝登（一五四五～一六二九、海門）らは、心の働きは純粹至善であり、見聞知識よりも自然な心の働きを信頼して行動するのがよいと主張している。日本でも大塩平八郎（一七九三～一八三七、中斎）が王畿に私淑し、吉田松陰（一八三

〇（一八五九）が李贄に私淑している。「修証派」と「現成派」の呼称は黄宗羲『明儒学案』に由来する。

王守仁と同時代の羅欽順（一四六五～一五四七、整庵）は、王守仁の『大学』解釈を批判し、「朱子晚年定論」の年代考証の杜撰さを指摘し、『困知記』を著している。また、陳建（一四七九～一五六七、清瀾）は『学蔀通辯』を著して、王守仁の禅的思想を批判している。王守仁の没後も、許孚遠（一五三五～一五九六、敬庵）が『九諦』を著して王畿の無善無悪説を批判した。これに対して左派の周汝登は、万曆二十年（一五九二）頃に、『九解』を著して無善無悪説を擁護し、許孚遠と論争を展開している。

清代になると、黄宗羲（一六一〇～一六九五、梨洲）は『明儒学案』において、王学左派が王守仁の学説を禅宗化させたと批判している。また、王畿と李贄については、王夫之（一六一九～一六九二、船山）が著作の随所で批判を加えている。さらに、張烈（一六二二～一六八五、夜堂）は、『王学質疑』を著して陽明学を批判し、朱子学者から支持されている。本稿では、無善無悪説をめぐる論争の実態を検証することを中心として、明清時代の陽明学批判の実態と理由について考察したい。

## 一 王守仁と王畿の禅的思想傾向と禅宗との異同

まず、王守仁と王畿の禅的思想傾向と禅宗との異同について検証しておこう。王守仁は十七歳から三十歳を過ぎるまで道教、仏教に親しんだことがあったが、門下の蕭惠が道教と仏教を好むのを次の

ように戒めている。

吾も亦幼自り二氏を篤く志す。自ら謂へらく既に得る所有りと、儒者を謂ひて学ぶに足らずと為す。其の後、夷に居ること三載、聖人の学のはく若く其れ簡易広大なるを見得て、始めて自ら三十年の氣力を錯用し了るを嘆悔す。大抵二氏の学、其の妙は聖人とただ毫釐の間有り。汝の今学ぶ所は、乃ち其の土苴なり（『伝習録』巻上）

龍場で儒学の簡易広大さを悟った王守仁は、それまでの道教や仏教への長年の惑溺を自ら後悔し、儒教の教えと道教、仏教の教義とは、わずかな違いに見えるが、実は大きく隔たっている、道教と仏教はいずれも世を治めることができない、という見解を屢々示している。

王守仁は例えば、「専ら無為を事とし、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、即ち是れ仏老の學術なり」（『伝習録』巻上）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、便ち老仏に似たり」（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、釈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（すなは）ち是れ功夫なり。釈氏は卻つて事物

を尽く絶たんことを要め、心を把つて幻相と看做し、漸く虚寂に入り去き了り、世間と些子の交渉も無きが若し。ゆゑに天下を治むべからず。『伝習録』巻下)

儒学が天則の自然に順つて現実に対処しつつ心の修養に務めるのに対して、仏教は世間との関わりを絶とうするので、天下を治められない、というのである。王守仁はまた、次のようにのべている。

仏氏は無善無悪の上に著在し、便ち一切都(すべ)て管せざれば、以て天下を治むべからず。聖人の無善無悪は、ただ是れ好を作すこと有る無く、悪を作すこと有る無く、氣に動かされず。然れども王の道に遵ひ、其の有極に会す。便ち自ら一に天理に循へば、便ち箇の裁成輔相有り。『伝習録』巻上)

ここに言う「無善無悪」とは、王守仁が、「善を思はず悪を思はざる時、本来の面目を認む。此れ仏氏未だ本来の面目を識らざる者の為に此の方便を設く。本来の面目は即ち吾が聖門のいはゆる良知なり」(『伝習録』巻中「答陸原静書」と述べているように、善悪の思念に執着しないということである。仏教は執着しないことに拘束されて、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。

王守仁にとつて、儒教の「無善無悪」とは、「無善無悪は理の静なり。有善有悪は氣の動なり。氣に動かされざれば、即ち善無く悪無し。是を至善と謂ふ」(『伝習録』巻上)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。善悪が存在しない、善悪を辨别しない、という意味ではない。心が無意識に天理に順つて善悪を辨别するのである。

正徳三年、王守仁は貴州龍場で大悟し、「始めて聖人の道は吾が

性に自足し、向(さき)に理を事物に求めしは誤りなるを知る」と述べて、「大学」の格物を「心の物をただす」と解釈した。具体的には、「心の外に物無し。吾が心一念を発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」(『伝習録』巻上)という解釈である。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、禅の「心外無仏」(『伝灯録』巻九「弘辯」章)や「心外無法」(『伝灯録』巻二五「徳韶」章)と類似している。

王守仁は、正徳十三年(一五一八)七月、『古本大学』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、朱子学との調和を図るべく、『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は王守仁に書簡を寄せ、王守仁の「大学」解釈は朱子学に背くものであると批判し、併せて『朱子晚年定論』の年代考証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。学は、天下の公学なり。朱子の得て私すべきに非ざるなり」(『伝習録』巻中「答羅整菴少宰書」と述べている。朱子学との訣別を覚悟した王守仁は、正徳十六年に、致良知説を提唱し始めるのと同時に、孟子の伝を継ぐものとして陸九淵の心学を次のように顕彰している。

仏老の空虚は、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。……夫れ禅の説は、人倫を棄て、物理を遺る。而して其の帰極を要するに、以て天下国家を為むべからず。苟も陸氏の学果たして是

くの如ければ、乃ち禅の説と陸氏の説為る所以なり。今禅の説と陸氏の説と、其の書具に存す。学者苟も取りてこれを觀れば、其の是非同異、当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」）

王守仁自身は禅に批判的であることが分かる。人倫物理を遺棄し、天下国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。

王畿は、「天地の間は一気のみ。……其の気の靈、これを良知と謂ふ。虚明寂照、前後内外無く、渾然一体なる者なり」（卷八「易与天地準一章大旨」）と述べて、良知を気の靈妙な働きと規定している。従つて、存在論としては気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気なり。医家は手足の痿痺するを以て不仁と為す。蓋し靈氣に貫かざる所有るを言ふなり」（卷四「東遊会語」）、「良知なる者は天地の靈氣、原より万物と体を同じふす」（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、この気一元論は、万物一体觀を存在論的に支える基盤となつている。

王畿は、この世界は気の運動によって構成されており、その気は人体のみならず、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。吾人当に造化を以て学と為す。造なる者は無よりして有に顕はる。化なる者は有よりして無に帰す。……吾の精靈、天を生じ地を生じ万物を生ず」（卷四「東遊会語」）と述べている。

王畿は、良知を気の靈妙な流れと見る立場から、「良知は天地万物の靈なり」（卷一三「読雲塢山人集序」）、「良知は是れ天然の靈

竅にして、変動周流して、典要を為さず」（卷四「留都会紀」）とも述べている。

王畿によれば、良知は、自然界の運行から人事の変動に及ぶまで、森羅万象を貫通する気の靈妙な働きである。靈妙な気の働きが世界を生じるといふ天地生成論は、心（真如、仏性）が無明（煩惱）の縁にしたがつて諸現象を生じるといふ仏教の真如縁起説とは異なっている。王畿は王守仁と同様に、経世を重視する見地から、「千古の聖学は経世を本とし、枯槁山木と同じからず。吾人の此の生は、出処閑忙を論ぜず、亦ただ経世の一件の事有り」（『王龍溪全集』卷一〇「与唐順之」）と述べて、儒学と仏教を区別し、その差異について、次のように説明している。

吾儒の学と禅学俗学とは、ただ過ぐると及ばざるとの間に在り。彼は世界を視て虚妄と為し、生死を等しく雷泡と為し、……万変輪廻、これを太虚に帰し、漠然として以て心を動かさざるは、仏氏の超脱なり。世界を牢籠とし、生死を桎梏とし、身を以て物に循ひ、往くを悼み来るを悲しみ、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、境の為に遷らざるは、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禅の解脱であり、俗学は世界を牢獄として外界の事象に心を悩ますが、儒学は客塵（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、禅が自己の精神的解脱を目指すのに対して、儒学は世を治めることを根本とすると主張している。

王畿は禅の話柄を好んで講学に用いているが、基本的には王守仁

と同様に経世を目指す儒学の立場に立っており、良知説の説明に禅語を利用していただけであると考えられる。王畿の無善無悪説は禅の頓悟説に近いという批判を受けているが、一方では、王畿に批判的な黄宗羲でさえ、「文成（王守仁）の後、龍谿無き能はず。以為へらく學術の盛衰これによると。……先生（王畿）、文成の学を疏河導源し、固に發明する所多きなり」（『明儒学案』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、王畿によって継承され、理論的に整備されたと言つてよからうが、王畿が王守仁の良知説を歪曲して禅宗化したとは言えないようである。

確かに王守仁は禅宗の「心外無法（心の外に真理は無い）」と類似した語句、例えば「心外無理（心の外に天理はない）」を使用しているが、そこに含ませた意味は同じではない。王守仁は、禅宗には社会的実践的修養（漸修）を軽視して精神的解脱（頓悟）を重視する傾向があると批判している。陽明は禅宗が自己の精神的解脱を追求するため、一般社会の人倫道德を遺棄して自私自利の私的な解脱の願望を成就しようとするものだと批判しているのである。陽明に拠れば、禅宗の無念無想の修養方法は心を昏睡状態にする方法であり、悟りを求めて人倫を捨てるので、天下を統治することはできないという。

王守仁と王畿の両者は儒学の根本は経世済民であり、儒学でなければ統治できないと考えていたし、それは門下に共通する認識であった。王守仁と王畿は、『易経』の繫辞伝に見える「氣」の運動によって世界が生成展開しているという世界観に基づいて、誰もがブツダになる性質を本来有しているという仏教の如来蔵思想を換骨脱胎

して誰もが聖人と同じ良知を持っているという良知説を展開したと思われる。<sup>21)</sup>

## 二 明清時代の陽明学批判の系譜

以下、羅欽順から陳健、許孚遠、黄宗羲、王夫之、張烈に至るまでの陽明学批判の実態と理由について考察する。

### （一）羅欽順（一四六五～一五四七）著『困知記』

羅欽順は、王守仁が流謫地の貴州龍場で大悟した正徳三年（一五〇八）、宦官劉瑾の怒りに触れて官職を剥奪されるが、二年後に劉瑾が誅殺されると復職している。正徳十五年（一五二〇）六月、王守仁に書簡を寄せ、王守仁の『大学』解釈を批判し、「朱子晚年定論」の年代考証の杜撰さを指摘する。時に羅欽順五十六歳である。この頃から王守仁は、致良知説を提唱し始める。羅欽順が退官後に著した『困知記』について、『四庫全書総目提要』（子部・儒家類三）では、羅欽順が陽明学と禅に明晰な批判を加えている点を高く評価している。以下、『困知記』によって羅欽順の陽明学批判について見てみよう。

王守仁は、『大学』の「格物致知」章の朱子の補伝を削除して、「格」を「正す」と訓じ、「物」を「意の用」と解し、「格物」については、心を正すの意に解釈し、「致知」については、「良知を致す」と解釈し、心の良知を行為として実現せよ、という致良知説

を唱えたことについて、羅欽順は、「物に至る」と読む朱子の解釈を支持して、「もし必ず学を以て外に求むるに資らず、但だ当に反観内省して以て務めと為すべくんば、則ち正心誠意の四字、何ぞ尽くさざることこれ有らん」（付録「与王守仁書」）と批判している。自己の心中を正すことのみを追求し、学問に拠る客観的認識を追求する必要がないのなら、正心誠意だけで充分で、格物致知は無用の句となつてしまふと批判しているのである。更に、「致知」についても、認識を極める意に解する朱子の解釈を支持して、「今、良知を以て天理と為し、乃ち吾が心の良知を事事物物に致さんと欲せば、則ち是れ道理は全く人の安排し出だすに在り、事物に本然の則無からん。」（付録「答歐陽少司成崇一」）と述べて、致良知説は自然の法則を無視する主観論であると批判している。

また、羅欽順は、禅学の明心見性説について、「大抵、心を見る有るも、性を見る無し……人倫を廃棄し、天理を滅絶するに至る」（巻上・五条）と述べて、道徳的心性の陶冶を疎かにしている点を危険視し、「心、能く方法を生ず」（『頓悟入道要門』下）という禅の唯心論についても、「もし天地人物の変化は皆吾が心の変化なりと謂ひて、万物を發育するを以てこれを吾が心に帰せば、是れ分の殊なる有るを知らず。既に分の殊なるを知らざるに、又、悪（いづく）んぞ夫（か）の理の一なるを語る可けんや。蓋し万物を發育するは自是（もとより）造化の功用なり、人何ぞここに与（あづか）らん。」（続巻下・四条）と述べて、人の心が自然や人間社会の変化を造り出すのではないと否定している。更に、輪廻転生説についても、氣の不滅を説いた北宋の張載（一〇二〇～一〇七七）の氣一元的循環論と並べて、「氣散じて死し、終に無に帰す。此の物無け

れば、即ち此の理無し。安（いづく）んぞいはゆる死して亡びざる者を得んや」（巻下・二三条）と述べて否定している。

この他に、羅欽順は、王守仁に影響を与えた宋の陸九淵（一一三九～一一九二）の心即理説についても、「学んで証を経書に取らず、一切、心を師として自ら用ふれば、未だ自ら誤らざる者有らざるなり」（巻下・四三条）と酷評し、陸象山が「六経は皆我が註脚」と説いて、心を重視して、経書を軽視したことに批判を加えている。また、陸象山が標榜した『孟子』告子上篇の「先ず其の大なる者を立てよ」の句についても、「先ず其の大なる者を立つるに貴ぶ所は何ぞや。其の能く思ふを以てなり」（巻下・四一条）と述べて、陸象山の解釈は、学問による思考を抜きに、心の靈妙な知覚に任せようとする点で、禅学と同じであり、間違いでであると断定している。

陸象山の高弟の楊簡（一一四一～一一二六）についても、段階を踏んで道徳的修養を積まねばならないという漸修説を支持する立場から、「禅学の人を誤るや、一にここに至るか。慈湖の頓悟の機、実に陸象山よりこれを發す」（続巻下・一条）と酷評し、頓悟説を批判している。また、張九成（一〇九二～一二五九）についても、「仏語を以て儒書を釈す……其の聖門に罪を得るも亦甚だし」（同巻上・八一条）と非難している。

明代の心学の先駆者である陳獻章（一二二八～一五〇〇）についても、「近世、道学の倡（となへ）、陳白沙、無力と為さず、而して學術の誤るも、亦恐らく白沙より始まる」（巻下・四九条）と述べて、その禅学的傾向を危険視し、湛若水（一四六六～一五六〇）が、「陳白沙先生は禅に非ず」（付録「湛甘泉原書」）と擁護したこ

とに反駁している。また、胡居仁（一四三二〜一四八四）については、その禅学と陳献章への批判が不徹底であるとしつつも評価している。

羅欽順は、主観的な心よりも客観的な物の存在を重視する合理的な観点に立ち、体制教学である朱子学を補強する意図を持って、陽明学を批判し、禅学を排斥し、高攀龍（一五六二〜一六二六）などの朱子学陣営の学者から絶賛を浴びている。著書の『困知記』は、朝鮮や日本にも輸入され、林羅山（一五八七〜一六五七）や貝原益軒（一六三〇〜一七一四）らの思想にも影響を与えている<sup>33</sup>。

（2）陳建（一四七九〜一五六七）著『学部通辯』

明の嘉靖二十一年（一五四二）に陸九淵が孔子廟に従祀された時、朱子学者、陳建はその従祀に憤り、陸王心学を排撃するために七年の歳月をかけて『学部通辯』を執筆し、嘉靖二十七年（一五四八）に完成した。『学部通辯』では、陽明学と禅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、陽明学は盛行し、王守仁も万曆十二年（一五八四）に孔子廟に従祀された。王守仁自身が儒教と禅とは違ふと述べているにも拘わらず、陳建から禅だと非難されたのはなぜであろうか。その理由について考えてみよう。

嘉靖三年（一五二四）、王守仁は門下の陸澄から、禅の修行と儒学の修行との違いについて質問された時、次のように答えている。

善を思はず悪を思はざる時に、本来の面目を認む。此れ仏氏未

だ本来の面目を識らざる者の為に此の方便を設く。本来の面目は即ち吾が聖門のいはゆる良知なり。今既に良知を認め得て明白なれば、即ち已に此くの如く説くを消（もち）ひず。物に随つて格すは、是れ致知の功にして、即ち仏氏の「常に惺惺」なり。亦是れ常に他の本来の面目を存するのみ。体段工夫は大略相似たり。但だ仏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。（『伝習録』巻中「答陸原静書」）

善を思はず、悪を思わない時に「本来の面目」を認識できる、という場合の「本来の面目」とは仏性に他ならないが、王守仁はそれを孟子の言う良知に他ならないとした上で、六祖慧能（六三八〜七一三）が弟子の恵明に、「善を思はず、悪を思はず。正にかような時、どれが明上座の本来面目か」と問うた故事（『六祖壇経』行由品）と唐の瑞巖師彦が常に自分に「主人公」と呼びかけて、自分で「意識がはつきりしている（惺惺）」と答えた故事（『五灯会元』卷七「瑞巖」章）を踏まえて、修養方法は似ているが禅には自私自利の心があるので、儒教と異なると答えている。

王守仁の言う自私自利とは、禅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、万事に順つて情無きを以てなり」（程顥「答横渠先生定性書」）と「応に住する所無くして其の心を生ずべし」（『金剛経』）の両句を並べて同義と見なし、次のように述べている。

聖人の致知の功は、至誠息む無し。其の良知の体は、皦として明鏡の如く、ほぼ纖翳無し。妍醜の来るや、物に随つて形を見はして、明鏡は皆て留染する無し。いはゆる「情は万事に順つ

て情無し」なり。「住する所無くして其の心を生ず」なり。仏氏に曾て是の言有り。未だ非と為さざるなり。明鏡の物に応ずるや、妍なる者は妍に、醜なる者は醜に、一たび照せば皆真なるは、即ち是れ其の心を生ずる処なり。妍なる者は妍に、醜なる者は醜に、一たび過ぐれば留めざるは、即ち是れ住する所無き処なり。(『伝習録』巻中「答陸原静書」)

王守仁は、「良知は常に覚り常に照す。常に覚り常に照せば、則ち明鏡の懸りて、物の来たれば、自らその妍醜を通る能はざるが如し」(巻中「答歐陽崇一」)とも述べており、是非(善悪)を覚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、「明鏡忽ち台に臨めば、当下(ただち)に妍醜を分かつ。妍醜分かたれ迷雲開かる」(『碧巖録』第六五則頌)とあるような禅の常套句を踏襲したものである。また「応に住する所無くして其の心を生ず」という句は、心を外境(認識対象)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った『金剛経』の句である。

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」という禅語を取り上げ、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って、「本来の面目」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。豈両事有らんや。此の節の間ふ所、前の一段は已自(すで)に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。「本来の面目、未だ達せざること一問なり」の疑有るに及んでは、都て是れ自私自利、將迎意必の病を為す。此の病を去れば自ら此の疑無からん。(『伝習録』巻中「答陸原静書」)

王守仁は禅の「常に念頭を提する」説と致良知説とを区別せず、心を引き締める修行と日常の実践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。

陸澄の質問への返書であきらかなことは、王守仁が禅の教説と儒学の教説に共通性を認めていることである。陳建はこの点について、「陽明の學術の根源骨髓尽く此に在り」と非難し、更に次のように酷評している。

按ずるに、陽明の学は専ら悟りを説く。六経と雖も、猶ほ観て糟粕影響、故紙陳編と為す。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。蓋し儒積の相能くせざるは、猶ほ氷炭の相入れざるがごとし。朱子は一生仏を闢(ひらく)。而るに陽明は以て至道と為し、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(しきり)に詆毀を加ふ。(『学部通辯』巻九「続編下」)

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当とは言えないが、朱熹のように禅を排撃しなかつたというのは事実である。<sup>④</sup>



(3) 許孚遠『九諦』の無善無惡説批判

許孚遠は万曆二十年（一五九二）前後に、左派の周汝登と無善無惡説を巡って論争を展開している。周汝登『東越証学録』卷一「南都会語」によると、許孚遠は無善無惡説を批判して『九諦』を著し、周汝登は『九解』を著して無善無惡説を擁護した。

許孚遠は、有善有惡説を支持する立場から、『易』文言伝・繫辞伝、『書経』商書・咸有一徳、「大学」、「中庸」、「孟子」に見える性善説を列挙した上で、次のように無善無惡説を批判している。

性に善無く不善無きは、則ち告子の説にして、孟子深くこれを闢く。聖学の源流、歴歴として考へて知る可きなり。今皆捨て置きて論ぜず、而して一に無善無惡を以て宗と為さば、則ち経伝皆非なるか。（一諦一）

つまり、無善無惡説は、性に善悪が無いとする告子の説を踏襲する教説であって、性善を説く経伝に背いているという批判である。これに対して、周汝登は、世の道徳規範を維持するために善を為し悪を去ることは必要であるが、無善無惡こそ究極の悟りの境地である、という見地から次のように述べている。

世を維し俗を範するには、「善を為し悪を去る」を以て隄防と為す。而して性を尽し天を知るには、必ず「善無く悪無き」を究竟と為す。無善無惡は、即ち善を為し悪を去りて跡無し。而して為善去悪は、無善無惡を悟つて始めて真なり。（一解一）  
ここで注目されるのは、無善無惡とは、善を為し悪を去ることに他ならないが、善を為すという意識の痕跡、悪を去るといふ意識の

痕跡が残らないことであると説いている点である。これは禪という没蹤跡（もつしようせき）に他ならない。善を為しながら善を為しているという意識を持たない、悪を去りながら悪を去るといふ意識を持たない心理状態を無善無惡と表現しているのである。つまり、善悪に対する分別知を働かすことなく、いわば無心に善を行い悪を去ることを無善無惡と表現しているのである。

周汝登は更に王畿の「無善無惡は是れ至善を謂ふ。至善なる者は心の本体なり」（『王龍溪全集』卷五「与陽和張子問答」）という學説を支持して、次のように述べている。

経伝中に善字を言ふこと固に善惡對待の善多し。心性を発する処に至つては、善は率ね惡と對ならず。：『大学』に善の上に「至」の字を加ふるは、尤も自ら見る可し。蕩蕩として名づけ難きを至治と為し、得て稱する無きを至徳と為す。他の至仁、至礼等の若きは、皆名言擬議す可からざるに因つて「至」を以てこれに名づく。「至善」の善も、亦た猶ほ是くのごときのみ。（一解一）

周汝登によれば、経伝に言う「善」とは、善と悪とを對置した相対的な善である場合が多く、王畿の説く無善無惡とは、思慮分別による善惡の對置というレベルを超えた絶対的な本体的な善であり、言葉では表現できないので至善と稱したのだ、ということになる。善惡の弁別が不要であるとは言っていない。つまり、善惡を區別する有善有惡の立場よりも高次の至高の段階の心理を無善無惡と表現しているのであって、有善有惡の段階を無用としているわけではない。

しかし、許孚遠は、善惡の弁別を不可欠とする立場から、無善無

悪説について人倫を見失わせる学説であると見なして、次のように批判している。

宇宙の内、中正なる者を善と為し、偏頗なる者を悪と為す。故に聖人は人に教ふるに善を為して悪を去るを以てし、其の天下を治むるや、必ず善を賞して悪を罰す。天の道も亦た善に福して淫に禍す。「善を積むの家に、必ず余慶有り、不善を積むの家に、必ず余殃有り。」(『易』坤卦文言伝)古より今に及ぶまで、未だ能く違ふ者有らざるなり。而るに今、無善無悪と曰はば、則ち人はた安(いづ)れの所に趨(お)せん。(『諦二』)

無善無悪説は、聖人の為善去悪の教育、勸善懲悪の政治に違背するという許孚遠の批判に対して、周汝登は、「中正と曰ひ、偏頗と曰ふは、皆我より名を立て、我より見を立て、宇宙の事に干せず。

中正と偏頗とを以て対するは、是れ兩頭の語なり、是れ増損の法なり。増損す可からざる者は、名言を絶し對待無き者なり」(『解二』)と反駁している。宇宙の真理について善悪を対立的捉える分析的見解は自分勝手な見方であり、無善無悪は、分析的言語で表現できない二項対立を超えた真理であるとしている。周汝登は、更に、「善を賞し悪を罰するは、皆是れ「これを由らしむ可し」(『論語』泰伯)辺の事なり」(『解二』)と述べて、無善無悪説は政治的方便である勸善懲悪とは関わりがないと説いている。

許孚遠はまた、朱子学の復初説に依拠して、「人性は本より善なり。氣質に蔽はれ、物欲に陥りてより後に不善有り。然れども本より善なる者は、原より未だ嘗て泯滅せず。故に聖人は多方もて誨迪し、其の性の初に反らしむるのみ」と述べた上で、次のように修養の必要性を強調している。

心に邪無きを「正」と為し、意に偽無きを「誠」と為し、知の迷はざるを「致」と為し、物の障げざるを「格」と為す。此れ徹上徹下の語にして、何等の明白簡易。而るに今、「心は是れ無善無悪の心、意は是れ無善無悪の意、知は是れ無善無悪の知、物は是れ無善無悪の物」と曰はば、則ち格致誠正の工夫は、俱に手を下す可き処無からん。豈に『大学』の教へは、専ら中人以下の者の為に設けて、近世の学者は皆上智の資にして学ばずして能する者ならんや。(『諦四』)

無善無悪説は正心・誠意・致知・格物の工夫を無用とする論である、と重ねて批判する許孚遠に対して、周汝登は、師の羅汝芳が重視した「大人なる者は其の赤子の心を失わざる者なり」(『孟子』離婁下)に言及しつつ、「其の性の初に反るとは、赤子の心を失はざるのみ。赤子の心は悪無し、豈に更に善有らんや。大人を疑ふこと無かる可し。心意の物は、只だ是れ一個なり。分別してこれを言ふは、方便の語なるのみ」(『解四』)と述べている。王守仁が四句教で心と意・知・物を区別して言ったのは方便に過ぎないという王畿の見解をそのまま踏襲している。

許孚遠は、道德規範を維持する上で無善無悪説は有害であると見なして、次のように批判を加えている。

古の聖賢、世教を秉持し、人心を提撕するは、全てこの些子の秉彝の良在るに靠る。惟だ此の秉彝の良有り、残滅す可からず。故に昏愚と雖も諭す可く、強暴と雖も馴す可く、風を移し俗を易へ、薄に反し淳に還す、其の柄を操るの端は此に在り。奈何ぞ以て無善無悪と為して、所謂秉彝なる者を挙げてこれを抹殺する。是の説、倡和流伝せば、恐く世道に病有ること細に

非ず（一諦五）。

道徳的修養を不可欠とする許孚遠に対して、周汝登は次のように反駁している。

好むを作す無く悪むを作す無きの心、是れ秉彝の良、是れ直道もて行ふなり。善に著し悪に著せば、便ち好むを作し悪むを作し、直に非ざらん。昏愚を諭し、強暴を駟らし、風俗を移すには、須く善を以て人を養ふべし。善を以て人を養ふ者は、善の善なり。其の善を有する者は、善を以て人を服せんとす。これを諭し、これを駟せんとするも、必ず従はず。昏愚強暴を如何せん。風俗を如何せん。：ただ彼の善に著するの人は、皆世の所謂賢人君子なる者にして、本より善無きを知らず、妄りに善と作して見る。：象山先生云く、「悪は能く心を害す。善も亦た能く心を害す」（『象山全集』卷三五）と。：夫れ其の心を害すれば、則ち必ず政と事に及ばん。：後世の党錮の禍の若き、善人と雖も自ら其の波を激するを免れず。而して新法の行はるるや、即ち君子も亦た尽くは其の責を辞し難し。其れ究に國家に禍し、生民に殃して、痛むに勝ふ可からざる者有るに至る。（一解五）

つまり、周汝登は、後漢時代の党錮の禁や、北宋時代の新法党と旧法党の争いが國家と生民に災厄をもたらしたという歴史を教訓として、君子が善悪に固執することは政治的対立を激化させるので、政治的に有害であると説いている。

許孚遠は納得せず、無善無悪説は修養の重要性を顧みない頓悟説であると見なして、次のように批判している。

高きに登る者は步履の難を辞せず、川を渉る者は必ず舟楫の利

を仮り、道に志す者は必ず修為の力を竭くす。孔子の聖を以て、自ら「下学して上達す」、「古を好み敏にして求む」、「食を忘れ寝（憂）を忘る」（『論語』）と謂ひ、其の身を終ふるまで已む能はざる者有り。：而るに今、皆以て未だ法を取るに足らずと為して、直ちに無善の宗を頓悟し、神聖の地に立ち躋（のぼ）らんと欲す。（一諦六）

許孚遠はいわゆる漸修説支持の見地から無善無悪説を修養無用の頓悟説と見なしたのであるが、周汝登は次のように無善無悪説は修養無用論ではないと弁護している。

文成何ぞ嘗て人をして修為せしめざらん。即ち無悪の二字も、亦た力を竭くすこと一生なり。：修為は跡無きが、斯れ真の修為なり。：陽明は人をして孔子の真字を学ばしむ。疏略不情の疑ひは、過ちならん。（一解六）

ここで注目されるのは、「修為は跡無きが、斯れ真の修為なり」という句である。修養しているという意識を持たずに、無意識に修養する没蹤跡の修養が真の修養であるというのである。

王守仁は心の本体について無善無悪としたが、格致誠正の工夫については有善有悪とした、という錢徳洪の有善有悪説を支持する許孚遠は、四句教について、修養を軽視したものではないとして、次のように是認している。

王文成先生の「致良知」の宗旨は、元より聖門と異ならず。其の『集』中に「性は善ならざる無し。故に知は良ならざる無し。良知は即ち是れ未発の中、即ち是れ廓然大公、寂然不動の本体なり、但だ物欲に昏蔽せられざる能はず。故に須らく学びて以て其の昏蔽を去るべし」（『伝習録』卷中「答陸原静」）と

云へる有り。又曰く、「聖人の聖人たる所以の者は、其の心の天理に純にして、人欲の私無きを以てなり。聖人を学ぶ者は、此の心の天理に純にして、人欲無きを期せば、則ち必ず人欲を去りて天理を存す」（卷上）と。又曰く、「善念存する時、即ち是れ天理なり。志を立つるとは、常に此の善念を立つるのみ」（卷上）と。此れ其の立論、至つて明析と為す。「善無く悪無きは心の体」の一語は、蓋し其の未発の廓然寂然たる者を指してこれを言ふ。……「善有り悪有るは意の動き、善を知り悪を知るは是れ良知、善を為し悪を去るは是れ格物」と謂ふに至つては、則ち手を下す工夫を指す。亦自ら平正切実なり。

而るに今、心意知物俱に善悪の言ふ可き無き者なりと以（おも）はば、窃に其の文成の正伝に非ざるを恐るるなり。（「諦八」）

許孚遠が、王畿の無善無惡説は、王守仁の工夫を重視した致良知の学説を正しく伝承していない恐れがある、と疑念を呈したのに対して、周汝登は、致良知説と無善無惡説に矛盾は無いと主張し、許孚遠が未発（本体としての心）と已発（作用としての意・知・物）を区別する点について、次のように批判を加えている。

「致良知」の旨は聖門と異ならざれば、則ち善悪無きの旨、豈に「致良知」と異ならんや。慮らざる者を良と為す。善有れば、則ち慮りて良ならざらん。「善無く悪無きは心の体」の一語、既に未発の廓然寂然たる処を指してこれを言ふ。已発の後には豈に二有らんや。未発にして廓然寂然たれば、已発も亦ただ是れ廓然寂然たり。未発と已発の二ならざるを知れば、則ち心意知物の以て分析し難きを知る。（「解八」）

周汝登は、王守仁と王畿の説を踏襲し、心の本体とその働きと區別せず、本体即工夫、未発即已発と説いたが、許孚遠は納得せず、王畿の「天泉証道紀」について次のように批判している。

龍溪王子の著す所の天泉橋の会語は、四無四有の説を以て、判じて両種の法門と為す。当時、緒山銭子已に服せず。…而るに奈何ぞ玄言妙語を以て、便ち上根の人を接す可し、其の中根以下の人には、又別に一等の説話有りと謂ひ、故にこれをして扞格して通ぜざらしむ。且つ、「汝中に見る所は是れ伝心の秘蔵にして、顔子、明道の敢へて言はざる所なり。今已に説破せるは、亦た是れ天機の発泄す該き時なり。豈に復た秘すべけんや」と云ふ。ああ、信なるか斯の言や。文成は孔子の未だ発せざる所を發し、而して龍溪子は顔子・明道の上に在り。其後、四無の説、龍溪子は談じて口より離さず、而して聡明の士も、亦た人人能くこれを言ふ。然り而して道を聞く者、竟に誰氏為るかを知らず。窃に天泉会語、蛇を画くに足を添へ、以て文成を尊ぶに非ずして、反つて以て文成を病まんことを恐る。吾儕未だ是を以て極則と為す可からざるなり。（「諦九」）

許孚遠は、無善無惡説は王畿の蛇足であつて陽明学の正統ではないと酷評しているのである。周汝登は王畿の無善無惡説を弁護して次のよう述べている。

人に中人以上、中人以下の二等有り。所以にこれに語るも亦た殊なる。此の両種の法門は、孔子より發す。王子より判つに非ざるなり。均しく一言語にして、信ずれば則ち相接し、疑へば則ち扞格す。…夫の四無の説の若きは、豈に是れ空を鑿ちて自ら創りしものならんや。其の淵源を究むるに、実に千聖の相伝

する所の者なり。…天泉の証する所は、陽明氏と雖も且に祖述を為さんとす。而るを況んや龍溪氏を以てこれに当たる可けんや。然りと雖も、聖人の教へを立つるは、俱に是れ病に応じて方を設く。病尽きて方消ゆ。初より実法無し。有と言ふも真に非ず、無と言ふも亦た已むを得ず。若し惟だ言に是れ泥（なず）めば、則ち何の言か礙（さまたげ）に非ざらん。（「解九」）

要するに、王畿の無善無悪説は、千聖相伝の教説を祖述した正系に他ならないというのである。許孚遠は漸修説に相当する有善有悪説を支持し、無善無悪説を頓悟説と見なしており、両者の議論は平行線を辿ったまま終わる。<sup>(五)</sup>

(4) 黄宗羲（一六一〇～一六九五）『明儒学案』

明末を生きた劉宗周（一五七八～一六四五、戢山）は、「龍溪・近溪の書を読むに、時時其の師説に満たずして益ます瞿曇の秘を啓きてこれを師に帰す。漸く陽明を擠（おしおと）して禅とす。亦冤ならずや。則ち二溪の後に生まるる者も又知るべし」（四庫全書『劉戢山集』卷七「答王金如」と述べている。<sup>(六)</sup>

王守仁の高弟の王畿（龍溪）と羅汝芳（近溪）が釈迦（瞿曇）の教義を究めて、陽明学を禅に貶めたというのである。

劉宗周に師事した黄宗羲（一六一〇～一六九五）もまた師の説を踏襲して、「陽明先生の学は、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伝を失ふ。泰州・龍溪は時時其の師説に満たず、益ます瞿曇の秘を啓きてこれを師に帰す。蓋し陽明を

躋（おと）して禅と為す」（『明儒学案』卷三二「泰州学案」序）と述べている。黄宗羲は羅汝芳に替えて泰州の王良（心齋）を加えている。黄宗羲が羅汝芳と王良（心齋）を差し替えたのは、明末において王良の名声と影響力が羅汝芳よりも大きいと考えたからであろうか。黄宗羲は、王良が禅を学んでいないにも拘わらず、陽明学を禅宗化したと見做し、意図的に王守仁自身の思想とその門下の左派の思想とを区分しているのである。

王守仁も王畿も、『易』繫辭伝の気の生成論を世界観の基盤とし、仏教の如来蔵縁起の思想を表す禅語を屢々用いて良知説を展開しており、両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区分し、左派が王守仁の学説を歪曲して禅宗化したと見なした理由は何であろうか。ここでその理由を考えてみよう。

さて、『四庫提要』の「明儒学案」の条に、「宗羲は姚江に生まれ、王（守仁）を抑へて薛（瑄）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為して陰に微詞を致す。王の徒に老いては外に撃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『明儒学案』において王守仁と王学左派の思想を区別しようとしたのは、薛瑄に代表される朱子学を尊重するよりも、陽明学を擁護したいという意図を彼が持つていたからであると考えられる。

黄宗羲は明末の東林学派の流れを汲む人であり、修養を重視した点では、朱子学的見地に立っている。従って、朱子学に近い陽明学右派（修証派）を正統派と目して顕彰する一方で、左派（良知現成派）については、禅に染まった異端として批判を加えている。

『明儒学案』の目次を一瞥して分るように、卷一から卷九までは明初の朱子学者列伝である。卷十「姚江学案」から卷三十「粵越王門学案」までは、陽明学派の列伝である。そして卷三十一「止修学案」を置いた後に左派の列伝である「泰州学案」を置いている。その後、陽明学とは異なる湛若水（甘泉）の一門を「甘泉学案」に纏め、さらに明代の朱子学者を「諸儒学案」に纏め、最後に東林学派と劉宗周の学案を置いている。目次に明らかなように、黄宗羲は「泰州学案」を陽明学派から除外しているのである。王良を学祖とする「泰州学案」の前に李材（見羅）の「止修学案」を置いている構成にも、左派を抑下する黄宗羲の意図を窺うことができる。

黄宗羲は、有善有悪説を支持した修証派を陽明学の正統と見なし、「姚江の学、惟た江右のみ其の伝を得たりと為す。東郭、念庵、両峯、双江、其の選なり」（『明儒学案』卷十六「江右王門学案」小序）と述べる一方で、意図的に王守仁自身の思想と左派の思想とを区別しているのである。

黄宗羲がこのように、王守仁と左派とを区別したのは、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左派にあると考えていたからであろう。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帰すことで、実は王守仁及び陽明学を擁護しようとしたと考えられる。

黄宗羲は、王守仁の四句教に言及した際、周汝登の無善無悪説について、次のように酷評している。

四句は本より是れ病無し。学者錯会し、反つて彼の無善無悪を以て性を言ふ者の「無善無悪、斯れ至善と為す」と謂ふを致す。善は一なり。而るに有善の善有り、無善の善有るは、乃ち

性種を断滅すること無きか。（『明儒学案』卷十「姚江学案」小序）

黄宗羲に拠れば、王守仁は有善有悪の心の働きが現れる前の未発時の心の静止状態を無善無悪と表現したのであつて、純粹至善である性について無善無悪であると規定したのではない。従つて、性に善悪は無いという意味に解釈する周汝登の無善無悪説は、王守仁の立言の真意を誤解したものであるという。黄宗羲は、更に次のように批判している。

陽明の「無善無悪は心の体」と言ひしは、原より性に善無く不善無しの意と同じからず。性は理を以て言ふ。理に不善無し。安んぞ無善と云ふを得ん。心は氣を以て言ふ。氣の動きに善有り不善有り。而して其の体を寂に蔵するの時に当り、独り知ること湛然たるのみ。亦に安んぞこれを善有り悪有りと謂ふを得んや。且つ陽明の必ず是の言を為すは、後世の格物窮理の学、先に善なる者を有するに因りて立つるなり。乃ち先生（周汝登）宗旨を建立し、竟に性を以て無善無悪と為し、陽明の意を失却して、無善無悪、斯れ至善と為す」と曰ひ、多く分疏を費やし、此の転轍を増す。善は一なり。有善の善有り無善の善有るは、直截を求めて反つて支離ならん。先生の『九解』はただ人為の一辺を解き得るのみ。……先生の無善無悪は、即ち釈氏の謂ふ所の空なり。後來、顧涇陽（憲成）・馮少墟（從吾）皆「無善無悪」の一言を以て陽明を排摘せるも、豈に知らん陽明と絶へて干与無きを。故に陽明に学ぶ者と陽明を議する者は、均く陽明の立言の旨を失ふ。（『明儒学案』卷三六「泰州学案」五「尚宝周海門先生汝登」）

つまり、無善無悪説は王守仁の学説とは関わりが無く、東林派の顧憲成らが無善無悪説を理由として陽明学を批判したのは間違いない。許孚遠と周汝登の論争についても、同様の観点から、次のように許孚遠を支持している。

海門は無善無悪を以て宗と為す。先生は『九誦』を作りて以てこれを難ず。言へらく、「文成の宗旨は元より聖門と異ならず。故に『性は善ならざる無し。故に知も良ならざる無し。良知は即ち是れ未発の中なり』(『伝習録』巻中)と云へり。此れ其の立論、至つて明析と為す。『無善無悪は心の体』の一語は、蓋し其の未だ発せずして廓然寂然たる者を指してこれを言ふ。ただ一「静」字を形容し得るのみ。下の三言を合して始めて病無しと為す。今、心・意・知・物、俱に善悪の言ふべき無しと以(おも)ふは、文成の正伝に非ざるなり」と。(『明儒学案』巻四一「甘泉学案」五)

要するに、無善無悪説は陽明学の正統ではないと主張しているのであるが、この黄宗羲の批判は公平であるとは言いがたい。なぜなら、黄宗羲の主張は未発と已発を区別する有善有悪説に他ならず、未発と已発を区別しない無善無悪説とはもともと相容れないからである。無善無悪説に在っては、心の本体が無善無悪であるということとは、心が未発の静止状態においても、已発の作用状態においても、善悪を意識することなく、自然に正しく是非善悪を弁別し、善を為し悪を去ることを意味している。思慮分別の迷いが無い心理状態に至善と表現しているのであって、性善説を否定するものではないし、是非善悪を意識しつつ善を為し悪を去ろうと努力する修為(正心・誠意・致知・格物の修養)を無用とする説でもないからで

ある。

善を為しながら善をなしているという意識が無く、悪を去りながら悪を去っているという意識がない精神状態に至善と規定する周汝登の無善無悪説は、王畿の無善無悪説を忠実に祖述したものである。しかし、有善有悪説を支持する黄宗羲は、師の劉宗周の無善無悪説否定を踏襲して、無善無悪説を修養無用論と見なし、無善無悪説は王守仁の教説ではないと主張している。

思うに、無善無悪説は、決して正心・誠意・致知・格物の修養を不用とする教説ではない。善を為し悪を去りながら、善を為し悪を去っていることを意識しない精神状態が至善である、と説いているのである。善を為し悪を去るといふ事上磨練の修養を通じてこそ、善悪の判断に際して迷いのない即座の判断と対応ができるのである。漸修と頓悟を二分し、漸修を重視するのが有善有悪説であり、漸修と頓悟を区別しないのが無善無悪説であると言える。

黄宗羲は明末の東林学派の流れを汲む人であり、修養を重視した点では、朱子学的見地に立っている。従って、朱子学に近い陽明学の修証派を正統派として顕彰する一方で、左派の無善無悪説については、禪に染まった邪説として批判を加えている。黄宗羲がこのように、王守仁の学説と左派の思想とを意図的に区別したのは、『四庫提要』において、

明に至つて朱の伝流れて河東(薛瑄)と為り、陸の伝流れて姚江(王守仁)と為る。其の余は或は出で或は入り、総て二派の間に往来す。……夫れ二家の学各おの得失有り。其の末流の弊に及んで、議論多くして是非起り、是非起りて朋党立ち、恩讐轆轤し、毀誉糾紛す。正嘉以還、賢者は免かれず。蔓延して明

の季に及んで其の禍は遂に国家に中る。講学諸儒は寔に其の責を辞する能はず。(史部・伝記類一「明儒学案」)

と酷評されているように、明末の政治的混乱と明朝滅亡の責任が、陽明学「末流の弊」に在ると見なされたからに他ならない。清初においては、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を王学左派の講学活動に帰す風潮があった。

黄宗羲が『明儒学案』の原稿を完成したのは、康熙十五年であり、全巻が刊刻されたのは、康熙三十二年(一六九三)のことである。康熙年間、康熙帝が朱子学を推奨した時代であり、陽明学に対する批判が時代思潮となっていたが、黄宗羲は、陽明学を擁護したいと考えていた。つまり、黄宗羲は、明末の人倫頹廢の責任を左派の無善無惡説に帰してスケープゴートとすることで、実は王守仁及び陽明学を擁護しようとしたと考えられる。黄宗羲の周汝登に対する酷評もまた、道德的規範と修養を重視する黄宗羲の朱子学寄りの思想的立場を反映したものに他ならない。『明儒学案』は、有善有惡説を支持した修証派を陽明学の正統派として位置づけるべく執筆されている。

近代以降の陽明学研究の歴史を振り返ってみると、陽明学派の研究は『明儒学案』を出発点とし、右派の修証派を陽明学の正統とし、左派を異端とするのが一般的であった。しかし、周汝登『聖学宗伝』に拠れば、明末の状況は、陽明学派内では左派が主流であり、修証派は朱子学的保守派であったと見ることが出来る。『聖学宗伝』は、万曆時代の陽明学觀の代表例として、『明儒学案』は康熙年間の陽明学觀の代表例として、それぞれ尊重されてしかるべきである。

明朝の滅亡は、經濟の破綻によって起こった農民反乱による自滅であり、農民反乱軍が陽明学を思想としたという事実は無いにもかかわらず、清初には、明末の君臣道德の頹廢及び明朝の滅亡を招いたのは陽明学左派の思想であると見なす風潮があった。

黄宗羲の場合、人倫頹廢の責任を陽明学左派に帰すことで、実は、『四庫提要』が指摘しているように、王守仁及び陽明学を擁護しようとしたと見るのが妥当である。黄宗羲の無善無惡説に対する酷評もまた、道德的規範と修養を重視する立場を反映したもので、漸修派が頓悟派を酷評していることになる。

#### (5) 王夫之(一六一九〜一六九二)の陽明学左派批判

明の遺老で明末清初の三大儒の一人に数えられる王夫之は、陽明学左派について、「王氏の学、一伝して王畿と為り、再伝して李贄と為る。無忌憚の教へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興こり、中国淪没す」(『張子正蒙注』卷九「乾称篇下」)と酷評している。君臣道德を破壊し、異民族への投降主義を助長し、明朝滅亡の原因を作ったのは左派だと言うのである。

王畿の「無善無惡」説について、王夫之は、善惡を辨別しないものと見なし、次のように批判している。

陽明の贛に撫たる以前の如き、舉動は俊偉、文字は謹密、又豈に人の及ぶに易き所ならんや。後に龍溪、心齋、緒山、蘿石の輩の為に推高せられ、便ち尽く其の故吾を失ふ。故に田州の役、一も觀るに足る無し。陽明をして早に此の如からしめば、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、乱賊を討つは、皆善悪を分別する事にして、無善無悪の旨に合はざるなり。翕然として人の推奨する所と為るは、乃ち大いに不幸なる事なり。〔『俟解』第二十三章〕

王守仁の年譜に拠ると、彼が都察院左僉都御史として江西省贛州を巡撫し、寧王宸濠の反乱を鎮圧したのは正徳十五年（一五二〇）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五十五歳の時である。従って、王夫之は致良知説を提唱する前の王守仁の勲功のみ認めていることになる。

王夫之は、「姚江の学出づるに至つて、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為し、其の禅宗を竄入するは、尤も無忌憚の至りと為す」〔『俟解』第二十六章〕と酷評し、王畿と李贄の間に師承関係を認めて、次のように酷評している。

王氏の学、一伝して王畿と為り、再伝して李贄と為る。無忌憚の教へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興こり、中国淪没す。皆惟れ明倫察物に怠りて逸獲を求むるが故に君父は以て恤まざるべく、名義は以て顧みられず。陸子静出でて宋亡ぶ。其の流禍は一なり。〔『張子正蒙注』卷九「乾称篇下」〕

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伝聞を挙げて、贄、郡守と為り、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。龍溪の唐応徳（唐順之）に告げて曰く、「他人は戒・定・慧を以て貪・嗔・痴を治む。公は当に貪・嗔・痴を以て戒・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』第七条〕

と譏っている。王夫之は、無善無悪説を説いた王龍溪の影響で、李

贄が貪欲悪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伝説として伝えられ、『姚安府志』にも記録が残っているもので、事実無根の中傷に等しい。

事実はどうあれ、王夫之から観れば、王畿や李贄は、不正な情欲を肯定し、君親道徳を破壊する者であった。王夫之は、王畿の学説を元の禅僧、中峰明本（一二六三〜一三二三）の禅に基づくものとみなし、次のように李贄が明朝の官僚の清朝への投降を助長したと批判している。

龍溪、積中峰の説を窃みて、貪・嗔・痴を以て戒・定・慧を治め、世を惑はし民を誣ひて自り、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為し、猖狂の言をば正に天下に告げて復た慙する無し。書を以て張文烈公〔家玉〕に薙髮して出降せんことを勧めし者有り。〔『搔首問』第五十一条〕

王夫之が王畿を批判した理由は、実は李贄の『藏書』の君臣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観点から、蜀に仕えながら魏への投降を説いた譙周と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実に保身のために清朝に投降する者が続出した、と王夫之は見ているのである。王夫之は道徳節義を破壊する危険思想を導いたものとして王畿と李贄を断罪しているのである。<sup>9)</sup>

（6）張烈（一六二二〜一六八五）『王学質疑』

清初の朱子学者、張烈が著した『王学質疑』は陽明学を批判した

書として有名である。張烈は、『王学質疑』の中で、王守仁の「心即理」説、「格物致知」説、「知行合一」説を取り上げて逐一批判し、朱子学を是とし、陸王心学を非とする立場を鮮明にしている。

例えば、張烈は、朱子学の「性即理（純粹至善の「本然の性」が天理に適っている）」を是認する立場から、陽明学の「心即理（心に天理が備わっている）」説を批判している。次いで、『大学』のいわゆる八条目中の「格物、致知、誠意、正心」については、事物の道理を認識することを誠意正心の前提として「物の理に至り知を致す」と解釈する朱子学の説を是認し、「心の物（心の在り様）を正し良知を致す」と解釈する王守仁の「格物致知」説を否定している。王守仁の解釈に拠れば「格物致知」は「誠意正心」と同じ意味になる。また、客観的認識を行動よりも優先する朱子学の「先知行後」説を支持し、王守仁の「知行合一」説については、「先行後知」説として排斥している。これらの陽明学に対する批判は、実は、張烈独自のものではなく、それまでの陽明学批判に共通するものであった。以下、「心即理」説、「格物致知」説、「知行合一」説、の三項に分類して、批判点について見てみたいと思う。

王守仁の「心即理」説は、陸九淵の説を継承したもので、唐代以降、禅宗の常套句となった「心外無法」を「心の外に理は無い（心外無理）」と言い換えている。ただし、陽明の言う「心即理」とは、心に忠信孝弟の天理（倫理、正義）が備わっているという意味である。

王守仁は、「心の外に理なし」、「心の外に物なし」、「心の外に事なし」、「心の外に義なし、心の外に善なし」、「心の外に学なし」（『王文成公全书』）とも述べている。

王守仁の言う「心即理」は、禅宗でいう「無心」と同義ではないが、心の外の認識対象よりも、心の本来のありようを重視する考え方は、禅の影響を受けている<sup>10)</sup>。

王守仁は、誰もが仏性を有しているという思想を換骨脱胎して、誰もが学問を通じて聖人になれると説いている。また、「ひとりひとりの心に孔子と同じ良知があるのに、自分から見聞（知識）で遮り迷っている。……ひとりひとりに羅針盤があり、万物変化の根源はすべて心にある」（『王陽明全集』巻二〇「詠良知」）と詩に詠んで、各自が本来持っている良知を棄てて、心の外に理を求めるのは本末転倒の誤りであると戒めている。

外在的な規範（礼）や常識を重視する朱子学とは対照的に、陽明学は個人の主観を重視するので、体制側から観れば、統制不能であるという危惧が生じる。ここに陽明学の「心即理」説が批判された理由があるように思う。

『大学』の「格物致知」について、朱子が、客観的認識を重視する立場から、「物に格（いた）り、知を致す」と読んで、外界の事物に具わっている「理」を究め、認識を深める、という意味に解釈したのに対して、王守仁は、「物を格（ただ）し、知を致す」と読んで、心の持ち方を正しくして良知を実現する、という意味に解釈している。王守仁のこの「致良知」説は、自己の心を内省する方法を通じて、現実にも正しく対処する判断力を磨き、危機的状況に苦悩する民衆を救済すべく行動せよ、という陽明学の根幹をなす学説である。張烈は羅欽順と同様に朱子の解釈を支持し、王守仁の解釈を批判している。自己の心を正すことのみを追求し、学問による客観的認識を追求する必要がないのなら、「正心誠意」だけで十分で、

「格物致知」は無用の句となつてしまふという批判である。

朱子学の「先知後行」説では、理を客観的に認識してから行動せよと説いているが、王守仁は、先ず知つてから行つたのでは、変化する現実に対応できないので、実践しながら認識を深める必要があるという見地から、「知行合一」説を提唱し、認識と実践を一致させねばならぬと説いた。道理の認識を優先する朱子学が、「先知後行」を説くのに對して陽明の「知行合一」説は、「先行後知」を強調する傾向があるが、『伝習録』によると、陽明自身は、陽明の発言の趣旨がわかれば、「先知後行」でも構わないと言つている。張烈は、理を知らずに妄動したら危険だと批判している。

## おわりに

近代以降の陽明学研究の歴史を振り返つてみると、陽明学派の研究は『明儒学案』を出発点とし、有善有惡説を支持する修証派を陽明学の正統とし、無善無惡説を支持する左派を異端とするのが一般的であった。しかし、『聖学宗伝』に拠れば、明末の状況は、陽明学派内では左派が主流であり、修証派は朱子学的保守派であつたと見ることが出来る。『聖学宗伝』は、万曆時代の陽明学觀の代表例として、『明儒学案』は康熙年間の陽明学觀の一例と見なすが妥当であると思う。

有善有惡（漸修）と無善無惡（頓悟）がそれぞれ修行の途中と到達点を示すものであるという見地からみれば、無善無惡説を説いた左派の方が、陽明学の高い境地を示していることになる。しかし、

黄宗羲や王船山らが禅と並べて陽明学左派に批判を加えてから後、清朝が朱子学を官学として顕彰した影響もあつて、清朝においては左派を異端とする評価が定着し、陽明学は衰微してしまふ。

張烈の『王学質疑』が刊行されたのは、康熙二十五年（一六八六）のことで、張烈が逝去した翌年である。黄宗羲が『明儒学案』の編纂を終えたのは康熙十五年で、原本の三分の一が康熙三十年に刊刻され、乾隆四年（一七三九）に全書が鄭性によって刊刻されている。清代、特に康熙帝が朱子学を厚く保護した影響もあつて、康熙年間には、総じて朱子学を尊重して陽明学を批判する風潮があり、張烈や黄宗羲もその時代思潮の影響下に在つたことは間違いない。

張烈の『王学質疑』は、明らかに朱子学を尊重する護教的意図を持つて、陳建以来の陽明学批判を整理し、朱子学と相容れない思想として陽明学を排撃した著作であり、陽明学への批判の妥当性は、問う必要が無く、康熙帝の意に適う著作であつたということが出来る。

周知の如く、呉三桂らの三藩の乱は、康熙十二年に生起し、康熙二十一年に平定され、漢民族の清朝への大規模な反乱は終焉し、清朝の政権は安定期に入る。異民族王朝である清朝の皇帝が、漢民族の自覚自立を促すような陽明学を危険視したことは想像に難くない。社会の規範や君臣秩序を尊重する朱子学が清朝の支配体制を支え得る思想であるのに対して、陽明学は個人の判断を尊重する点で、異民族が漢民族を支配している清朝の体制に反抗する危険性がある。例えば、李贄の遺著は、清代を通じて、儒教道徳を破壊する有害図書と見なされ、禁書とされた。中国で陽明学が再評価されたの

は、日清戦争で清国が敗れて後のことで、その敗戦後、中国の思想家、革命家の間に、日本の近代化に謙虚に学ぼうとする風潮が芽生え、明治維新に関心を寄せた康有為（一八五八～一九二七）、梁啓超（一八七三～一九二九）らは、中国の陽明学が明治の元勳たちに思想的影響を及ぼしたことに着目している。

例えば、梁啓超は、「吉田松陰らの諸先輩が維新の原因を造り、明治の諸元勳がその成果を収めた」（『論自由書』）と述べ、日本が日露戦争に勝利した一九〇五年には、日本の武士道について、「陽明を宗とし、更に知行合一の説によって身を以て士道に殉ずる心情を激励した」（『中国之武士道』）と称賛し、同時に、携帯に便利な『節本明儒学案』を刊行している。

黄宗羲『明儒学案』は、陽明学について知りたいという知識人の需要もあつてか、清の光緒年間から中華民国初年にかけて流行している。中国の近代化を模索する知識人が陽明学を再評価し、『明儒学案』が流行すると同時に、皮肉なことに、李贄も再評価されるようになる。

李贄の名著、『李氏焚書』（国学保存会刊活字本）が中国で出版されたのは、一九〇八年のことで、日露戦争の後である。そして、日本の対華二十一カ条要求を契機として、一九一九年に五四文化運動が始まり、中国の近代化を阻害する封建的思想として儒教が批判されるようになると、「儒教への叛逆者」とされた李贄は、近代思想の先駆者と見なされて脚光を浴びるようになる。李贄は文化大革命期の儒教批判のキャンペーンにも利用されたが、文革終了後も進歩的思想家、啓蒙思想家として高い評価を得て今日に至っている。

陽明学左派の周汝登が、万曆三十三年（一六〇五）に完成した

『聖学宗伝』によれば、陽明学派の主流は無善無悪説を信奉した左派である。しかし、清朝に入ると左派は陽明学の異端と見做されるようになる。

陽明学は、中華人民共和国成立後は、唯物史観の下で唯物主義よりも劣る主観唯心論と見做され、王守仁もまた、農民反乱を弾圧した封建統治階級に奉仕した反動的思想家として論評された時期もあったが、近年になって再評価が進められ、一九九二年には浙江省社会科学院に国際陽明学研究センター（二〇〇一年再組織）が設置され、『陽明後学文献叢書』・『陽明学研究叢書』などを公刊し、陽明学の国際シンポジウムを主催している。近年の国際陽明学研究センターの学術活動については、センター長の銭明教授が「浙江国際陽明学研究センター二十年の歷程回顧」（『陽明学』二四号、二〇一四）で詳しく紹介している。また、二〇〇六年には浙江省人民政府が王守仁の故居と墓を修復して全国重点文物保护单位に指定し、二〇〇七年四月から余姚市では王守仁の故居を一般に公開している。さらに、二〇一四年には武漢大学陽明学研究センターと貴州龍城中国陽明文化園とが共同して、研究誌『陽明学研究』（創刊号、二〇一五）を創刊し、盛んに国際シンポジウムを開催している。総じて中国における陽明学研究は隆盛に向かっている。

#### 《注》

（一）無善無悪説については、荒木見悟「性善説と無善無悪説」（『陽明学の位相』研文出版社、一九九二）、溝口雄三「無善無悪」論の思想史的意義―荒木見悟『仏教と陽明学』『明末宗教思想研究』によせて―

(一) 『歴史学報』第八五輯、一九八〇年三月)、馬淵昌也「戦後日本における王畿とその思想に関する研究の回顧と展望」(『陽明学』第一〇号、一九九八)を参照されたい。なお、王畿の無善無悪説については、中純夫「王畿の四無説について」(『富山大学人文学部紀要』第二五五号、一九九六)では、「心の本体が無善無悪であるとは、善悪に対する意識分別がたち現れていない状態を指す。善悪をそれと意識することなく、しかも結果的には是非善悪の弁別において毫も誤るところがない(「未嘗不知」)。それが「本体」としての良知の至善なる在り方である。それに対して、意識的には非善悪を択びとり為善去悪に努めるのが致知格物の工夫である。」と述べている。妥当な見解である。ただし、中氏は王畿の場合、無善無悪説よりも、「自らの良知によって不断に是非善悪を択びとっていく」無是非非説こそ王畿思想の到達点であるとし、「無是非非とは是非善悪に関する既成の価値観をひとたび白紙に返して新たに主体的に価値判断を下していく在り方を意味する」と解釈している。無善無悪説と無是非非説とを分離し、「既成の価値観をひとたび白紙に返して新たに云々」と述べている点については、なお検討を要すると思われる。陽明学派において、善悪という既成の倫理的価値観を白紙に返した思想家は管見の限り見あたらないからである。個人の政治的価値を個人の倫理的価値よりも優位に置く李贄さえ、既成の倫理観を前提にしている。無善無悪説に儒教道德を破壊する危険性があるという従来の諸論考については疑念を抱かざるを得ない。

(二) 王守仁の学説が禅籍と関連する事例の詳細に関しては、久須本文雄『王陽明の禅的思想』(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。王守仁の禅学に対する批判については、陳榮捷『王陽明与禅』(学生書局、一九八四)七三〇―八一頁を併せて参照されたい。王守仁

と王畿の良知説には矛盾が見られない。詳しくは拙稿「良知の多義性に関する若干の考察」(『中国哲学』第二三三号、一九九四)及び「陽明学派の禅的思想とその評価」(『日本中国学会報』第五四集、二〇〇二)を参照。

(三) 拙稿「明代『氣の哲学』の先駆者―羅欽順―」(『中国思想の流れ(下)』晃洋書房、二〇〇六年十一月)を参照。

(四) 陳建『学部通辯』に関しては、岡田武彦『王陽明と明末の儒学』(明德出版社、一九七〇)第八章第三節「陳清瀾」及び伊東倫厚訳註「陳清瀾」(『朱子の後継(上)』明德出版社「朱子学大系」巻一〇、一九七六)を参照されたい。本稿では、新文豊出版公司『叢書集成新編』所収本を底本とした。

(五) 周汝登の思想については、岡田武彦『王陽明と明末の儒学』(明德出版、一九七〇)、荒木見悟「周海門の思想」(『明代思想研究』創文社、一九七二)、吉田公平「陸象山と王陽明」(研文出版、一九九〇)、渡辺賢「周海門の社会思想」(『陽明学』第七号、一九九五)、渡辺賢「周汝登における心学的思想史の構想」(『陽明学』第二二号、二〇〇〇)を併せて参照されたい。周汝登『聖学宗伝』の底本としては、国立公文書館紅葉山文庫所蔵の明万曆刻本の影印本を用い、『東越証学録』の底本には『明人文集叢刊』(台湾、文海出版社、一九七〇)所収の明刻本影印本を用いた。拙稿「周汝登『聖学宗伝』と黄宗羲『明儒学案』」(『陽明学』第一五号、二〇〇三)及び「明末清初の三学案与王学左派」(『儒学当代理文明(紀念孔子誕生2555周年国際学術研討会論文集)』巻四、九州出版社、二〇〇五)を参照。

(六) 中純夫「劉宗周の陽明学観について」(『陽明学』第一四号、二〇〇二)を参照。なお、四「劉宗周全集」巻三上(台湾中央研究院文哲研究所刊、一九九六)の四〇六頁では、四庫全書本にある「不亦冤哉」の四字が無く、「擠」を「躋」に作っている。

- (七) 吉田公平「李見羅の思想」(『日本中国学会報』第二七集、一九七五)及び鍋島亜生華「李見羅の「修身」と「知止」の思想」(『日本中国学会報』第五五集、二〇〇三) 参照。
- (八) 『明儒学案』の底本には閲覧の便宜上、中華書局一九八五年修訂版を用いた。なお、『明儒学案』の版本の詳細については、山井湧「明儒学案の四庫提要をめぐる」(『明清思想史の研究』東京大学出版会、一九八〇)、呉光「明儒学案考」(『黄宗羲著作彙考』台湾学生書局、一九九〇)、陳祖武『中国学案史』(台北、文津出版社、一九九四)及び柴田篤「黄宗羲の『明儒学案』成立に関する基礎的研究」平成九年度科学研究報告書(基盤研究B) 参照。
- (九) 荒木見悟『中国思想史の諸相』(中国書店、一九八九)所収「王船山における理と気の問題」及び拙稿「王夫之の李贄批判について」(『中国—社会と文化』第二号、一九八七)を参照された。
- (一〇) 王守仁の説いた「心外無理」については、拙稿「「心外無法」の系譜—王陽明の「心外無理」と山岡鐵舟の「心外無刀」—」(山根幸夫教授追悼記念論叢『明代中国の歴史的位相』下巻、汲古書院、二〇〇七)を参照された。また、「心即理」については、拙稿「王陽明—文武不岐の生涯—」(『名言で読み解く中国の思想家』ミネルバ書房、二〇一一)を参照された。
- (一一) 中純夫「張烈の『王学質疑』について—陽明学批判の論理—」(山根幸夫教授追悼記念論叢『明代中国の歴史的位相』下巻、汲古書院、二〇〇七)では、『王学質疑』の内容を検討し、そこに展開されている陽明学批判の論理を分析し、「陽明学批判の論点は単なる教条主義的・護教的論調にとどまらず、朱子学的思惟と陽明学的思惟の差異を明確に提示している点において、十分に思想的意義を有するものである」と評価している。

【附記】本稿は、筆者が二〇〇九年前期(三月〜七月)に国立台湾大学中国文学系に客座教授として招聘され、明代思想について講義した資料を纏めたもので、二〇一七年五月一七日に早稲田大学で開催された日本儒教学会第二回大会で主旨を口頭発表した論文である。発表後に旧字を新字に改めるなど、若干の修正を加えている。元々は、二〇〇八年九月二〇日に学習院大学で馬淵昌也氏が主催した「東アジアの陽明学—王陽明『龍場』五〇〇年及び中江藤樹生誕四〇〇年記念国際学術シンポジウム」での発表が骨子であり、馬淵昌也編『東アジアの陽明学—接触・流通・変容』(学習院大学東洋文化研究叢書、二〇一一年二月)に寄稿すべき原稿であった。現在、千葉県の一宮町長として活躍中の馬淵氏には筆無精を詫びたい。