

荒木見悟著 『陽明学の展開と伝教』

福田, 殖
九州大学教養部

<https://doi.org/10.15017/18087>

出版情報：中国哲学論集. 10, pp.126-137, 1984-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

〈書評〉

荒木見悟著『陽明学の開展と仏教』

福田 殖

本書は、著者のあとがきにあるように、『明代思想研究―明代における儒教と仏教の交流』（昭和四十七年）『明末宗教思想研究―管東溟の生涯とその思想』（昭和五十四年）に続いて公刊されたもので、明末清初思想史研究の成果十二篇をまとめたものである。これら三書は、さらにさかのほれば、著者の処女出版書である『仏教と儒教―中国思想を形成するもの』（昭和三十八年）に緊密につながっているものである。極言すれば、著者の中国思想史研究は『仏教と儒教』の公刊以来、歲月とともに深化され、発展を遂げていくのであるが、にも拘らず、その思想史研究の基本的立場と視点は一貫しているとさえいえる。それは簡略化して言えば、哲学的見地からする歴史研究であり、歴史に生きづく人間研究であるといえよう。『仏教と儒教』について、著者自身はその自伝的書物の中で、次のように述べている。

本書は、「中国思想を形成するもの」という副題をつけているように、唐宋明にわたる中国思想の根源をなす論理や内的体験を究明したものであって、その社会的背景には全くふれていないので、一部の学者からは批判を受けたが、後年、私の学風が変化して行っても、本書に提起した原理論を、さほど変更させる必要を認めていない。

（『釈迦堂への道』）

著者の研究の対象は、中国近世思想である。最初世に問うた論文は「朱子の実践論」（昭和二十四年）であった。著者によれば、宋明儒学思想は「隋唐宋の仏学を生み出した民族的土壌の自己培養自己発展として新たな変貌を遂げたもの」（『仏教と儒教』序章）にはかならない。研究の対象の様態は当然、対象の研究方法を規定する。かくして「儒仏両教の核心の把握」と「思想変遷の哲学的基底」（同上）が究明され、儒仏両教に貫流する思潮の根源、「人間―世界」

存在の根底にあるものが追求されるのである。

著者は、それを「本来成仏」「本来聖人」あるいは「個々円成」「本来無一物」「滿街人都是聖人」という境地に見出し、それを本来性（本来的なもの）と名づけた。しかも「本来性を離れた現実性はなく、本来性の息の根をとめる現実性もない」（同上）と「本来性」と「現実性」を対置させる。なぜなら、たとえ究極的に目指すものが、「本来性―現実性」一体化せるものであり、「本来的一如態」であろうとも「本来性は、凝然として固定せる一層にあらざりて、常に歴史的現実・雑多な機根に相即して実在し流動して行くものであるが故に、歴史的・社会的・主体的限定を蒙らざるを得ず、その限り、一応現実性を本来性に対置することは、意味あることであり、かくしてこそ本来性は寂感無礙な実在として、たくましく豊かに時空を貫通することが出来る」（同上）からである。

「本来性」と「現実性」という引き裂き難き難き二元的対立を対置させて論究されたのが『仏教と儒教』の基本構図である。同書は四つの大きなテーマ「華嚴經の哲学」「円覚經の哲学」「朱子の哲学」「王陽明の哲学」とから構成されており、唐宋明にわたる儒仏両教それぞれが有機的に関連づけられ、犀利な分析が加えられている。しかも単なる分析に終わっていないのは、「より深い地層において一つの全体的な総合的な民族思想發展運動として把えられ究明されなければならない」（同上）という視座をもつが故に、つねに特殊から全体へと進み、人間存在が根源的に問われるのである。

同書は、「本来性」と「現実性」という問題意識を核として、思想の本質の解明、歴史の変遷と屈折の現象分析、及び人間存在の根源的探究という三つの支配的な方法によって貫かれているといえよう。今日、多くの人々は、多様な価値観の存在に幻惑されて、人間存在の根源的問いかけを避けている風潮があるように見受けられるが、著者は、人間存在への知的探究を絶やさないエーストの持主なのだ。著者は『仏教と儒教』を世に問うに当って「東洋の教学が自己否定に徹して新時代に甦って来るためには、微温という批判もあろう」（あとがき）と述べ、より広い読者を対象として書かれた『仏教と陽明学』のあとがきにも「今日の思想状況に即して、新しい心学の発生をうながす、ささやかな呼び水にでもなり得るならば、幸いである」（昭和五十四年、レグルス文庫）と結んでいる。こうした発言は、単に特殊個人的なものを受け取ってはなるまい。一時代に完成した思想様式は、時代的制約をもちながらも、かならず次

の時代の文化に加えるものをもっては、強いで確信のようなものがあるからである。

著者の学問的出発は、竜大から九大に転じ、九大在学中、唯一の専攻生（中国哲学史講座）として、当時の主任教授楠本正継博士に適切な指導を受けることにはじまる。そして楠本博士から、華嚴を徹底的にやることによって、宋明思想の理解に何か新しい見方が生まれて来るはずだ、という強い勧めがあり、それを機縁として、結実していくのが『仏教と儒教』である（『釈迦堂への道』）。楠本博士には名著『宋明時代儒学思想の研究』（昭和三十七年刊）があり、戦後日本の宋明理学研究の最高著作の一つとして国内外で高い評価を受けた。その翌年に著者の『仏教と儒教』が世に問われたのである。同書は儒仏両教に通暁していなければ書けないものであり、特に従来、宋明儒学と仏教との関係が、ただ平面的羅列的な処理の仕方であらわれてきたゆき方を抜本的に問い直し、この領域において新局面を開いたことは、画期的な業績として、国内外において高く評価され、宋明思想を研究する場合、必読の文献とされるに至っている。かくして著者の学問的立場は鞏固に確立されたのである。これより以後、著者は、学界において目ざましい活躍を続けてゆくが、学問に厚みを増し、多様に広がりを出してゆくものの、問題意識の鋭さと、犀利にして見事な思想解析の手法は、すべて、この時に基本的に成立しているように感ぜられる。

『仏教と儒教』において著者は、「本来の面目」の把持を高調する禅宗に思想的基盤を与えた「本来的一乗教」である華嚴学と、その華嚴経の哲学に円覚経の哲学を対置させて、本来的一乗教の屈折・変貌のありようをおさえることが、宋明思想の変遷の理解にカギを与えてくれることだとし、円覚経を頓悟漸修の經典として規定する。さらに朱子哲学は仏教・老莊の肺腑をえぐることによって構成された中国思想上特異な学問であり、王陽明の良知心学は中国思想上に新たなる「本来性―現実性」一体化せる哲学が出現したことを意味する、とする（序章）。そしてこの書の結語には、以後論じられる幾多の思想家の抱く哲学的諸問題の基本構図が提示されているのである。

かくして『明代思想研究―明代における儒教と仏教の交流』が世に問われることとなった。この書物は「明代心学思潮に新しい照射」（序）を試みようとしてなされたのであり、明代思想史を理解するためのカギとして「正学と異端」という教学的手法を縦横に用いて、儒仏の交流の様態を説明したものである。

この書は、十二篇の論文でできており、概観すると（一）明代初期思潮の動向を宋濂を中心にさぐり、（二）王陽明の先駆

とされる陳白沙、彼と太虚法師の交際を通して明代前期思想界の問題点を指摘し、(三)湛甘泉と王陽明を対比させて、甘泉学が陽明学ほど發展しなかつた真因をさぐり、(四)王龍溪と道交をもつた禅僧玉芝法聚へ及ぼした陽明学の影響、(五)顔山農を聖人視して師事した泰州学派の羅近溪の思想と時代的背景、(六)泰州学派の生み落した反動児で、儒仏調和論者、管東溟の思惟構造、(七)王龍溪の弟子、張陽和の頓悟漸修論は龍溪思想の修正主義であり、そこに良知現成論の屈折があつたとし、(八)同じく龍溪の弟子の周海門の思想には儒仏の界分にこだわらぬ立場があり、王学による朱子学の包容撰取がなされたこと、(九)万曆以後、儒仏調和論が盛行したが、その思想的性格、(十)葛寅亮の『四書湖南講』は、王陽明と管東溟の二人を参考にして成立し、陽明学―禅学で理解されたものであり、(十一)「真心」をその思想のかなめとする明末の禅僧湛然円澄の思想の特色と限界について、(十二)明末の仏教心理学、智旭と陽明学とのかわり、その接触・分岐の究明等、多様多彩に論究されている。

著者は、この書物で、従来、不当に軽視されるか抹殺されてきた幾多の思想家を掘りおこし、その苦闘のあとをさぐり、そこに展開される無善無悪・真妄一体・仏魔一如等の諸説を通じて、根源的統合的主体である「心」が問い直され、新しい「人間―世界」観の構成が意図されたことを強調し、思想現象の解釈の転換を期したとされる(序)。同書における著者の思想理解のありようは、程朱派・陸王派・朱陸一体派・三教合一派・禅淨融和派という、いわば外から持ちこまれた見方にもとづくのではなく、かえって思想家の生そのものうちに基礎づけようとしていることである。そこにこれら思想家達への共鳴と理解が切実になされる契機が生じ、質的にのみ把握され得る内的な体験に迫ることができたのであろう。

『明末宗教思想研究―管東溟の生涯とその思想』は、明末の三教一致論者、管東溟を基点として明末の思想界・宗教界を照射しようとして世に問われた大著である。管東溟の生涯は、「冥感夢兆という神秘的体験に究極の行動指針を仰ぎながら、危機哲学へと結集していった」(まえがき)のであり、思想的限界として「内包する階級意識と自由抑制志向は、時流革新の榮譽を荷う資格をもち得なかつた」(同上)点があるが、当時の「混乱した思想界における『台風の眼』」(同上)であつた彼をとりあげることにより、明末の三教融合の実態をくまなく探究考察したものである。

管東溟は林兆恩、袁了凡とともに明末の三教一致論を代表する人物にもかかわらず、従来、断片的にしかりあげら

れてこなかった。それなりの理由があつてのことだろう。しかしながら著者によれば、管東溟を無視しては「万曆思想界の動向を究めることは不可能」（同書・序章）であり、「そこにみられる心学と理学との複雑な重ね合せは、宋代以来、中国思想史がかかえて来た根本的課題に対する一つの解答として」（同上）注目に値するものなのである。管東溟は、混乱した明末思想界ゆえに出現した異彩を放つ思想家であり、ここにその全貌が明らかにされたのである。

「序章―心学と理学」は「禅的心学」「儒家的心学」「儒家的理学」三者の葛藤・融合の動態を究明しつつ、その性格を規定したものである。この書では管東溟の伝記と思想についての追究と共に、東溟とかかわりのあつた耿天台、顧憲成、林兆恩、屠隆等を取りあげて、明末思想界の錯綜した諸問題を多角的に解析している。さらに「経書の心読味解が優先する時潮を背景として、時弊との体当りから生れた一劳作といふべき」（同書・十）「石経大学の表章」（石経大学の原文を付す）と東溟思想の要約といふべき「我執公参」（原文と訓読文）とからなり、そして「公安派の仏教思想」が附録されている。

『明末宗教思想研究』が公刊された同年、著者は『仏教と陽明学』（レグルス文庫）を出版している。この書物は新書版で、この種のものとしては戦後最高の著作と言われている。序章・終章のほか十五章で構成されており、明代仏教思潮の動向に即して、陽明学と禅との複雑な一異離合の関係をとき明かそうとしたものである（同書・はしがき）。心学としての禅と心学を補う知識の体系としての新儒学（理学）の登場。さらに心学と理学とを総合した立場としての陽明学の性格。それは無善無悪と為善去悪が一体化したものであり、新しい心学が誕生したことを意味する。そして陽明心学の流行が明末仏教の復興をうながす契機となったこと。その復興をになう万曆三高僧と覚浪道盛、藕益智旭の活動とその思想的特色。明末に強調される頓悟漸修論の解明。宋代より、明代に流行した楞嚴経の流行現象の意義。最後に「人倫物理の上について真空を知るべし」と喝破し、やむべからざる真情をたつとび、童心説をたてて「真」と「仮」の弁別を強調した李卓吾について論じ、その自由奔放な生き方を「心学的本来主義と歴史的現実との相互燃焼による、空前の体験といふべきかも知れぬ。真空とは、そうした体験を代弁する、仏教の術語に他ならない」（十五章）と規定し、さらに「卓吾は、いつまでも生きつづけ、明代心学思潮の最高揚期を物語る証人となっている」（同上）と理解と共感が示される。著者がいう「空前の体験」とは、異端的思想家、卓吾のはげしい内的体験のうちに「本来

性と現実性」の一体化が行なわれたことを表現することにとれる。この書物（新書版）は、島田虔次氏の名著『朱子学と陽明学』（岩波新書）とともに、宋明思想を理解するための恰好の案内書であろう。

『陽明学の開展と仏教』は、上述してきた三書に続いて公刊されたものである。そしてそれぞれの書物で別箇に表現されたものに統一性と全体性を与えてきた著者の問題意識と独自の手法に基礎づけられている点で、これらは密接に結びついている。本書は左の各論文によって構成されている（便宜上通し番号を付した）。

- (一) 陽明学評価の問題―中国の学界動向をめぐって
- (二) 聶双江における陽明学の後退
- (三) 羅念庵の思想
- (四) 唐伯元の心学否定論
- (五) 唐鶴徴の気の哲学
- (六) 憨山徳清の生涯とその思想
- (七) 禅僧無念深有と李卓吾
- (八) 顔茂猷小論
- (九) 戒殺放生思想の発展
- (十) 明代における楞嚴経の流行
- (十一) 駁呂留良四書講義をめぐる若干の問題
- (十二) 彭際靖をめぐる二人の人物―汪大紳と羅台山―

右のうち(一)・(五)・(九)・(十)・(十二)の五篇は、新たに書きおろされたものであり、他の七篇は既発表のものに加筆補訂をほどこされたものである。

(一)「陽明学評価の問題―中国の学界動向をめぐって」。この論文は、明末清初に驚くべき膨脹をし多彩であった中

国民族の思想的エネルギーは複雑な時代思潮のうねりを現出したが、こうした時代の危機的状況を人々にさきがけて察知した先覚者が王陽明であると規定。そこで明清期の思想史解明のためには、陽明学をどう評価するかがカギとなる。ところが今日の中国の学界では陽明学を主観唯心論と規定して唯物論の胎動を抑止し、思想史の正常な進歩を阻害した張本人であるかの如く冷遇。このような見方で以後の思想文芸発展のあとをたどるとき、客観的な解明は不可能で、矛盾と混乱が続出しているのが実状ではないか、という観点から書かれている。（「あとがき」より）

著者によれば、禅の一心万法論から朱子学の性即理説への転換は思想史の必然であった。しかし朱子学における「定理」の設定が、人間の性情を枯渇させ、生活を拘束する機能をもち始めた。そこで理を第一義とする朱子学的思考に根本的変革が加えられる。その役割をになって登場したのが王陽明である。そして陽明学は儒・仏・道三教の教学的權威から解放された人間の確立に決定的な土台をあたえ、儒仏の調和論、儒仏道三教論の流行、仏教の復興等明末の思想界に大きな影響を与えた、とする。

右のような観点に立って、現在中国で活躍している侯外廬、任継愈、楊天石、楊栄国等の宋明思想に関する所論をとりあげ、特に陽明学をめぐる評価について疑問を提出し、批判を行ったものである。

著者によれば、楊天石が「朱熹は、唯物論の認識路線のある形式をぬすみ、唯心的先驗論の内容をごまかした」とするのは、当時の思想史の実態から遊離した発言であり、楊栄国が「明代中葉に到り、階級闘争が一層先鋭化したために、王守仁は、三綱五常という封建倫理道德、即ち天理が、人心固有のものであって統治者によって外部から人間に加えられたものではないから、各人は一層自然に三綱五常を遵守しなければならぬ、と説いている」という所論について、もしそうだとすれば、中国思想史は、朱子学から陽明学に来っても、何らの発展はなく、むしろ巧妙に人民を支配する方法を考案しただけということになると疑問を呈している。さらに著者は、良知説についての細密な検討が不足していること。王陽明と朱子との哲学思想に本質的相違はないとするのは思想史の転換を無視したもの。自然科学的視野からのみ眺めて、陽明の真意を理解していない点があること。唯物史観のたてまえから、宋代より明代に思想史は一層低落し、人心を麻痺させるとすることくだが、陽明の良知説の提唱以後、明末清初に異色ある思想家が輩出して盛況を呈したのが客観的事実ではないか。王陽明と王良の両者には思想的連続性がありえないという見方は、

歴史の真相から遊離した議論で、良知説への正しい認識も欠如している。また陽明と王良が同質だとする楊天石の論は形式的には我々の主張と一致するが、良知説の性格規定には大きなへだたりがあり、中国思想史に展開された客觀的事実を曲解するものと解析し、このような陽明学に対する誤解は「心」という文字を敵視し、「氣」という文字を寵愛する思想史觀が生んだ偏見独断ではないのか。陽明学を評価する場合、何よりも重要な観点は、「唯物的」か「唯心的」かということではなく、「定理的」か「非定理的」かということでなければならぬと強調する。そして近年、陽明学を一方的に否定しないで、積極的意義を見出そうとする傾向が少数ながら出てきたことに注目しつつも、正当な評価をさまたげる霧は余りに深く、なおしばらく低迷の時期が続きそうだという予見を示されている。

現在の中国の学界では、哲学史を唯物主義と唯心主義との相互闘争、相互影響の歴史であると規定し、唯物主義と唯心主義の対立闘争は、つまり真理と誤謬の対立闘争であるとする。朱子と王陽明については、朱子が「理は事の先にある」「理は心に具わる」と主張したのは錯誤であるが、朱子が「天下の物には理有らざるなし」と認め、「物に即して理を窮める」と主張するのは、かえって正確であるとし、王陽明が「心の外に理なし」「心外に物なし」と主張するのは、あやまりであるが、陽明が個人の独立思考を強調し、權威に依存するのに反対したのは、かえって正確で、歴史上ある種の進歩的作用を果した。しかし程朱陸王の基本観点は、でたらめなものであり、唯心主義の主要命題はあやまりなのだ、とする（張岱年「関于宋明時代の唯物主義及其与唯心主義的關係」中国哲学史研究一九八一年四期）。任繼愈氏も、近三十年、唯物史觀という工具によって、歴史科学の領域（当然、中国哲学史の研究もこの中に包括される）で顕著な成績をあげてきたことを強調する（張立文『朱熹思想研究』序、一九八一年刊）。張岱年、任繼愈両氏のこうした考え方は、現在の中国の学界の代表的意見と考えられる。侯外廬氏主編の『中国思想通史』、呂振羽氏の『中国政治思想史』、客肇祖氏主編の『中国哲学史資料選輯』（宋元明之部）以来、今日まで、中国哲学史発展の過程を唯物主義と唯心主義の闘争とみる公式主義的観点は一貫して変っていない。著者は、昭和三十八年十二月、中国學術交流団が九大を訪れた際、こうした公式論的思想史解釈をめぐって侯外廬氏に若干の疑問を提起したが、終始、平行線をたどるだけであった、という（『釈迦堂への道』）。それ以後今日まで約二十年が経過しており日中兩國における宋明思想研究も飛躍的に深められ、広がりを見せてきているが、著者のいう平行線は、平行線のまま続いているようである。

従って「陽明学評価の問題」は著者年来の疑問を論じたもので思想史解釈の基本問題に関わるものなのである。著者のこうした問題提起は、中国における思想史研究が一段と飛躍することを願ってなされたともいえる。上述の『中国思想通史』について「解釈の当否はともかくとして、仏教と儒教の関連を、かなり詳細に取込んでいることであらう」（『釈迦堂への道』）と、そのすぐれた面の指摘もあわせて行なっているのは、そうした願望と表裏一体のものといえよう。社会的制度のちがいが、時代的制約という厄介な問題をはらみながらも、自国の文化遺産をどのような形で継承（批判的に）するかが、今後の課題となるような気がする。すでに張岱年氏の論文では、唯心主義の中の唯物主義的要素、そしてその逆のケースについて触れており、任継愈氏も百家争鳴が学問研究に必要であるとする。今後あるいは彼我の平行線の遠く離れた距離が相互に少しずつ接近してゆく可能性がないとはいえないのではなからうか。

(四)「唐鶴徴の気の哲学」は、上述した著者の所論を補強するものである。鶴徴の「一氣万化論」や実践論を検討していくと、陽明学ほど朱子学との対決様式が鮮明でなく、むしろ朱子学と陽明学の間を模索しており、気学が心学以上に人間の自由を保証し、前向きの思考法をもっているかは疑問であり、気学が常に心学よりも前進的意図を内蔵しているときめてかかることは、実態を遊離した論法であることを論証、外から持ち込まれた唯物・唯心両路線の対立観を適用するだけでは、思想の実態に即した成果を蓄積できない、と強調する。

(一)と(三)の聶双江と羅念庵に関する二篇は、「陽明学右派と目される代表的人物を取り上げ、その静態的思想構造の内容を探り、陽明心学の収斂による変貌現象の由来とその長短を、究明したものである」（あとがき）。聶双江と羅念庵に陽明学左派の代表者、王龍溪を対置して、時流をリードし得なかつた帰寂派思想の本質と限界を解明する。聶双江には、王龍溪の良知説の渾一的性格を描破した「魔即仏」という大胆な悪への評価は生れず、一種の予定調和を帯びる前定意識にとどまってしまう傾向が見える。かくして個人と社会、現実と理想との対決観稀薄な帰寂思想は、陽明学の後退と言わざるを得ないと指摘。また念庵は龍溪を手こずらせ、現成主義の心理的甘さをつく鋭い追究があるものの、両者のとらえていた良知の原像、期待される人間像は頭初から異なっており、相互の歩みよりは不可能であったとその相互交渉をかえりみる。念庵の異端観（仏教観）は心学の自信と使命感がしばんでしまっており、こうした

現状維持的閉鎖的立場が独自の学派として発展し得なかつた理由であるとする。しかし、双江・念庵が朱王間にゆれ動いた心情は、やがて明末清初に出現する朱王折衷論の成立をうながす予備的現象として、注目に値する、と新たな知見が示されている。

(四)「唐伯元の心学否定論」。唐伯元は湛甘泉再伝の弟子で、万暦年間の心学横流の風潮に抗して、これを真向からくいとめようとした人物であるが、その思想的規模は狭小脆弱で、陽明学派に對抗できなかったが、彼の出現は、明末思想界の不安と激動を象徴するものであった、とする。

(六)「愁山徳清の生涯とその思想」。は万暦三高僧の一人で、儒教倫理を否定せず、孔・老は仏教を助けるものであると認め、出家と在家の間を縦横に往来し、宗教と官権のはざまに仏教の活路を求めた徳清の生き方とその思想の特色を詳細綿密に論じたもの。当時流行の功過格に追随しなかつたところが、株宏との分岐点である。しかし「情」の抑制をしたことが、陽明学のように時代の趨勢に乗り、牽引していくという前衛的役割を果さなかつたが、そのきびしい真妄発軋の体験は儒学の隆盛と矛盾することなく、その機能を発揮し得たところに彼の思想的意義があるのである。

(七)「禅僧無念深有と李卓吾」は無念が明末の時代思潮を達観し、一飛躍するための激発を受けた人こそ、当時の思想界の最大の異端者、李卓吾であった。その卓吾と心交をもつた無念の生きざまと思想のありようを当時活躍した人々との交渉往来をも交えて説明したものである。そして明末における無念の存在は、儒教の枠内にとどまり得ぬ士人たちに心術転換のこよなき指標となつたであろう、と結ばれる。

(八)「顔茂猷小論」。明末に流行した功過格思想の儒家側における最も有力な代表者が、袁了凡と顔茂猷であつた。この両者は三教について豊富な学殖をたくわえていた。そのねらいは功過格の活用による本来性命の体得にあつた。顔茂猷は救世の悲願に燃えた思想家で、朱王合体論をとり、狂禅・王学左派並びにキリスト教を排斥する。彼は理よりも一心靈明に実在の根源をおく。靈明と功過格との結合は日常的倫理規範の実践推進に効果を発揮し得た。『迪吉録』が明末清初に広く普及したゆえんである。『迪吉録』は、単に個人的な幸福追求を教えるにとどまらず、世道人心一新のための一指標となつていたのであろう、とする。

(九)「戒殺放生思想の発展」は雲棲株宏の「戒殺放生文」をとりあげ、これが当時きわめて広範囲に流布し、明末社会に大きな影響を残した事実を指摘。その他の戒殺放生論を紹介しつつ、やがて社会不安が増大し、民衆の生命が危機にさらされるとき、戒殺放生は、個人的な性格を問い直され、国運をあずかる当面の責任者に、殺機を生機にかえず努力と意識変革が求められるようになる。これを明確に示すのが、錢牧齋の「放生説」であり、更に迫切に現実の乱世にぶつけたのが覚浪道盛の戒殺放生論である。ただ清朝に入ると、明末清初におけるほど放生思想は盛り上りを見せない。それは清朝における仏教界の大勢を象徴するものと推論が下される。

(十)「明代における楞嚴経の流行」は、前述した『仏教と陽明学』（レグルス文庫）の第十四章で、その輪廓が論じられたもの。そこに論じられたことを骨子として更に多角多面的に表題の問題を追究し深化していったものである。そして楞嚴経に代表される一心万法論と陽明心学とが合体して心易思想が流行したことをとりあげ、心易の行きつく所に行きついたものとして智旭の『周易禅解』が指摘される。その先縦となった楊慈湖の「己易」の思想と楞嚴経を對比し、その立場を全同とはできないが、天地の造化を己心にとらえ、そこに人間的実存の成否をかける身構えにおいて、類同するものがあつたと規定。明末における楞嚴経の流行は、儒学界変動の波に乗じつつ、心学運動の発展に重要な路線設定の役割を果たすとすべきである、と結ばれている。

(十一)「駁呂留良四書講義をめぐる若干の問題」は、清朝治下における朱子学が雍正帝下における曾静一派弾圧事件をきっかけとして体質転換を余儀なくされ、朱子学そのものも形骸化して行かねばならなくなつたいきさつ、同様に仏教も同じような運命をたどらざるを得なかつたことなど、雍正帝を典型的な崇仏家とする従来の学説を是正しつつ、この間の事情を究明した論文である（あとがき）。雍正時代に出来た三部作を読むとき、そこに思想言論・宗教信仰のしめつけ・権力支配の恐るべき形相があらかになる、とされる（結語）。

(十二)「彭際靖をめぐる二人の人物―汪大紳と羅台山―」は、清朝治下で仏教教団に加えられた外庄は、教団を萎縮させ、宗風の発展を抑制したが、求道心旺盛な居士の中にわずかに信仰の血脈を存続することができた。その頂点に立つのが彭際靖で、彼の求道精進過程に汪・羅の二家が重要なかわりを持ち、相互切磋が注目すべき宗教体験であったことが、従来看過されて来たので、その空白を埋めようとして書かれた論文なのである（あとがき）。

以上、概観してきたように、本書は陽明学の開展の様態と、それと葛藤・融合して複雑な時代思潮を形成してきた仏教のさまざまなありようを論じたものである。前述したように、本書は前三書と密接に結びついている。併読するとき、著者の論じるところは、より明確になり、より広がりや深味を益して理解されることとなる。著者の宋明思想の理解は単なる知的活動に止まらず、全体の人間がはたらいているように思われる。その意味で、著者は学道の人であり、求道者的側面が強いといえるのではなからうか。それは著者が青春のある時期から苦悩と焦躁・学問的彷徨を通して、絶えず人間社会に対する根源的問いを継続して来られたことと無関係ではない。そのことは、著者の自伝的書物『釈迦堂への道』の中の「学問は単に学問のためではなく、人間の形成と結びついているなければならない」ということは、考えてみると、若い時分からの私の信念であった。従って『人生とは人間形成のための道場である』ということにもなる」という一文によくうかがえる。著者は、宋明思想研究について日本を代表する国際的な学者の一人である。本書の(一)「陽明学評価の問題―中国の学界動向をめぐって―」はそうした著者の立場から問題を提起されたものである。また以下の諸論文もあわせて、明末清初の思想界のかかえていたさまざまな問題が、著者独自の哲学的手法によって明らかにされた。さらに『仏教と儒教』『明代思想研究』『明末宗教思想研究』及び本書に共通して言えることは、中国思想全般にわたる広い視野と鋭い問題意識、特に儒教・仏教・道教に関する深い素養と学識なくしては成立しえなかったであろうということである。宋明思想を学ぶ後進にとつて、大きな指針となる書物が今後も続刊されることをねがうものである。

一九八四年七月十五日発行

研文出版 七〇〇〇円