

## 『新版仏教と儒教』の執筆意図

荒木, 見悟  
九州大学 : 名誉教授

<https://doi.org/10.15017/2230698>

---

出版情報 : 中国哲学論集. 44, pp.1-19, 2018-12-25. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン :  
権利関係 :

# 『新版仏教と儒教』の執筆意図

荒 木 見 悟

—

本書は、「序論」、第一章「華嚴經の哲学」、第二章「円覺經の哲学」、第三章「朱子の哲学」、第四章「王陽明の哲学」、「結語」から成立している。この中、先ず「序論」において、従来往々にしてみられた儒教と仏教とを縦割りに対置し、その相違点・論争点を探究するという方法論を放棄し、この両者を生み出した中華民族の思想的根源は何であったかを追求し、それは「本来成仏」「本来聖人」と呼ばれる、その「本来性」にあることに注目した。仏教と儒教とを対比する場合、先ず想起されるのは、空観と天命説、幻妄観と天運循環説、非世間的と世間的等の相異であるが、「人間―世界」存在の本来的基地を見定めようとする点においては、変わりがなかったのである。朱子学ではきわめて熱心に排仏を唱える。排仏は朱子学の教条である。教条は、自己が構成した思想的枠組みを守るためのやむを得ない方法であった。しかし真に中華思想を正視するためには、教学のもつ教条を打破し、より深い地層において、一つの全体的・総合的な民族思想発展運動として捉えられなければならない。そこで根源的基盤として設定したのが、上記の「本来性」というものである。

本来性は凝然として固定した一層ではなく、常に歴史的現実や雑多な機根に相即して流動して行くものであるから、歴史的・主体的限定をこうむらざるを得ない。そこで「本来性」に対して「現実性」を対置することを要請される。

本来性が無垢のまま発露しているものを聖人と呼ぶならば、一般人は本来性から乖離された現実性の中に生存している凡人に過ぎない。しかし主体がどれだけ本来性から隔たつていても、その乖離の意識は、本来性の現実性への呼び声であるから、実践主体はその正常化のために努力しつづける。そこに生まれるものが、工夫であり、用心であり、修行である。

さて仏教諸宗派の中で、最も直接的に「本来の面目」「本分の田地」を強調するものは、禪宗であり、その禪宗に思想的基盤を与えるのに最も力があつたものは、「本来的一乗教」である華嚴学であつた。本書が華嚴学より稿を起こした理由はそこにあるのである。ただ宗密の『円覚経』の哲学を、特に『華嚴経』の哲学に対置したのは、そこに本来的一乗教が、際立つた屈折を示し、明らかに様態を異にする哲学が建立されたからである。

宋明儒家の中で、朱子と王陽明を選んだのは、いうまでもなく、それぞれの時代の精神を、最も豊かに代表するものだからである。宋明思想史の明暗は、この両者の思想の相反・離合・葛藤によって、発生したのである。

## 二

一般に积尊一代の教説は、その説処と説時と対機とによって限定されざるを得なかつた。その多種多様な經典の中で、どの經典を最根源的なのと認めるかは、仏教学界の大問題である。つとにこの問題に着目し、対機が成熟しているか否かによって、經典価値批判の根本的理由としたのは、天台智顛であつた。この前提に立つ限り、「大機と小機を区別する」『華嚴経』が、「大機と小機が融合した」『法華経』に見劣りがするのは、当然のことである。しかし種々の機根を一味に合わせることは、本来それが一味に合っていることを予想し、前提としていっているのではあるまいか。法は機根に応じて無限に変動するのであるが、しかもその根底に常に動いて動かない「法の法」を依り所としていればこそ、それが可能なのではあるまいか。『華嚴経』はまさにその「法の法」に相当する經典なのである。『法華経』の教法が、未だなお機と法との分裂対立を予想し、本来性の皮膜上に、現実性による傷痕を留めているのに対し、『華嚴経』の教説は、どのような創傷痕跡もない、無垢清浄な原始的機法一体観の上に成立しているのである。

華嚴学の大成者である法蔵が、『十地経論』の説を基として、『華嚴経』の説時を、仏成道後、第二週と規定し、釈尊最初の説法であると主張するのは、『華嚴経』の最初時・最根源性を主張するものであり、「始成正覚」の「始」とは、釈尊の生涯を背景とする歴史的一時期の意味であるとともに、より深く形而上的始源の意味を包含しているのである。すでに形而上的始源であるとするなら、一定の時期に説かれたのではなく、随時随処に説かれているとしななければならない。最も本来的自然的教法は、最も現実的開放的な法輪である。

華嚴一乗教が、このようにあらゆる機根を「法の法」として支えるものなら、一乗教は固定した一乗教ではなく、無尽の起点、無尽の発生契機をもつとともに、また無尽の終点、無尽の帰寂点をもつものである。

本来性の支える世界では、森羅万象が無限の多様性をなして存在し、相互に障礙し合いながらも、そのまま端的に本来的位相にあるものと観察されなければならない。法蔵の後継者澄観は、「無障礙法界」を『華嚴経』の趣旨としたが（『華嚴演義鈔』巻一、大正蔵本・七c）、それは相互に障礙し合う万象が、本来的位相のもとでは、相互の特性を認め合いつつ、相依相即するからである。このような実在のあり方を、事と理の二項に託して表現するならば、事法界・理法界・事理無礙法界・事事無礙法界の四法界が成立することとなる。無障礙とは自由ということである。障礙とは個性を提起し合うことである。この矛盾が同時に成立できるのは、その背後に「無自性の論理」が用意されているからである。「事」は「当相即空」だから、有分限のまま無分別となり、また無分限から有分限によりがえるのである。しかも有分限の「事」と無分限の「理」とが無障礙であるということをも、更に推しつめて行くと、有分限と有分限とが、直接に無礙であるということになる。法蔵は次のように述べる。

当知一塵即理即事、即人即法、即彼即此、即依即正、即染即淨、即因即果、即同即異、即一即多、即広即狭、即情即非情、即三身即十身。何以故。理事無礙、事事無礙、法如是故。十身互作自在用故。（『妄尽還源観』、大正蔵本・六三七c～六三八a）

無障礙の世界においては、己れを建立することは、他を圧倒することではなくて、かえって他を建立することであり、他の建立はそのまま己れの建立である。だから個は何のためらうことなく、十分に自己を発揮すればよい。それ

がそのまま法界の自己発展の意味をもつのである。このような高い境地は、一歩まちがうと恐るべき深淵に落下する危険がある。事無礙の美名に溺れて造悪をたくましくしてはならない。このような危機に注目し、華嚴学に一定の歯止めをかけようとしたのが、澄観の門人宗密である。

### 三

宗密は、『華嚴経』よりも『円覚経』を重視する。法蔵や澄観の華嚴学は、優秀な上根の機をその対機とするものであった。だから本来性と現実性の一体化は、その教学の始中終を貫くことができた。しかし現実存在する衆生は、本来的位相を基盤としながらも、そこにやや本来性と現実性との分離をはらんでいるのではないか。宗密はそのような人びとを「頓悟初機」と呼ぶ。機根の熟未熟が問われている底には、機と法との宿命的な分裂が問われているのである。それは本来性を現実性の境位に引きもどし、蓮華蔵莊嚴世界に現実界の光を投射することにより、機と法の分解を生じさせ、機の立場において、華嚴学を再編成することである。このような華嚴学の変容は、やがて『円覚経』の中心思想を、華嚴学の一段下位に位置づけることとなる。しかしそれは華嚴学より見劣りする教学を創立したのではなく、華嚴学の高踏性をより適確に衆生界に開放したのである。

従って実践論においても、上根の機にふさわしい頓悟頓修でなくて、中根にふさわしい頓悟漸修が説かれることとなる。しかもその漸修が、諸経典にあらわれる教訓・工夫・反省を参照してもよいということになると、そこには明らかに知の機能が尊重せられざるを得なくなる。その知はもちろん低劣な分別知ではなく、本性の輝きとしての本智であって、宗密は「知之二字、衆妙之門」と表現する。宗密はこの絶対的靈性論を、『円覚経』の「円覚」にそのままはめこみ、寸分の差異がないと認識した。『華嚴経』の華麗で明澄な説相に酔う者は、『円覚経』の素朴で反省的な説相に不満を抱くかも知分らない。しかし宗密風の人間観の常識的根強さを思う時、以上のような華嚴学の変貌は、本来性の現実化のためには、やむを得ない教学の変遷であったのである。宗密が頓悟漸修を説かざるを得なかった背景には、『原人論』にみえる次のような一節が参考になる。

我等多劫、未遇真宗、不解返自原身。但執虛妄之相、甘認凡下、或畜或人。今約至教原之、方覺本來是仏。故須行依仏行、心契仏心、返本還源、斷除凡習、損之又損、以至無為自然、応用恒沙、名之曰仏。(大正藏本・七一〇a)

頓悟漸修の意図するいま一つの問題は、禪宗における南禪と北禪とを総合調和しようとしていることである。周知のように南北両禪の対立は、『六祖壇経』の中に、「本来無一物」と「時時勤弘拭」との体験の相違として描かれているのであるが、これをつきつめれば、無念と離念の対立となる。無念は本来弘拭すべき妄念を認めないに對し、離念は離るべき妄念を強く予測し、時時にその妄念を弘拭して行くのだが、結局、本性の清浄に徹しきれない恨みが残る。南北両禪の熾烈な対立は、実は両者が同一地盤に立ち、微妙な人間観・罪惡観の相異から工夫用心の方法を異にするに至ったのである。つまり同じように本分の田地の開発を目ざしているからこそ、その対立が発生したのであつて、そこに本来性と現実性との多角的な交流の、典型的な一対応が出現したのである。

#### 四

澄観は悟りの主体を、「総該万有、即是一心」と表現したが、宗密はこの一心の本体を、「体者本覚真知也」と定義した。ここにいう真知とは、分別知・対境知のことではなく、自然に常に知る本来知であり、靈妙な真知である。この本来知を覆障する無明を、『円覚経』では「理障」と名づけるが、この理障説は、後に禪門において、分別意識にとらわれ、心を一所に停住させる鈍漢を叱咤する際の常用語となり、そのために事物の定理を尊重する宋明儒家が仏教を排斥する際の、最大目標の一つとなった。だが宗密においては、理障とは理そのものを障とする(理即障)のではなく、理を障えるもの(理之障)であり、本覚真心を覆うものを弘拭して円覚妙心が輝き出ることを期待したのである。このような絶対知を顕彰するために、宗密は荷沢神会以来伝承されてきた「知之一字、衆妙之門」という語を特に尊重した。この絶対知は、現実的諸相に應じて発現する場合には、必ず分別の正確性、行為の理智性を尊重するものである。「一切皆真」を高唱し、分別の寸塵も留めない左派禪宗に對し、宗密の知の立場は、冷徹な理智の光に照らして、事法の実相を見究め、秩序整然たる世界観・經典観を樹立しようとした。

このような理智尊重論は、そのまま教相仏教の煩瑣な教理体系へと結びつき、教禪一致論の提唱へと発展して行くのである。このような教相と禪悟とを結合する僻論は、教界に大きな波瀾を巻き起こすが、その影響を受けて永明延寿の『宗鏡録』のような名著が出現したことを看過してはなるまい。

教禪一致とは、経と心とを緊密に一致させることである。しかし六祖慧能は、「三世諸仏、十二部経、在人性中、本自具有」（『六祖壇経』「般若第二」）といい、臨濟慧照は、「三乘十二分教、皆是拭不淨故紙」（『臨濟録』「示衆」）といった。だから宗密の教禪一致論が、禪家の側から、「不守禪行、広講経論」（『全唐文』卷七四三所収、裴休撰「圭峰禪師碑銘序」、光緒刊本・一四b）という非難を受けたのは当然のことである。經典權威の復活は、「不立文字」をたてまえず禪家の死活問題だからである。しかし「教禪一致」という新しい宗教哲学を教界に提起したことは、仏教という枠を越えて、中国思想史に大きな波瀾を呼ぶ原動力となった。

禪は「時代の哲学」ではなくて超時代的悟りであり、「教学の歴史」を荷うものではなくて、教学以前の人間の自分に直結しようとするものである。しかし宗密は、現実の世界は一心によって押しきることのできない諸問題をはらんでおり、その衆生界の実態を洞察しながら、「当代の哲学」を建立しようとしたのである。宗密のこの総合主義の抱えこんだ内部構成の矛盾弱点を指摘することは容易である。しかしここに特に注意すべきは、従来仏教学の枠内において考えられてきた本来性を、広く一般思想界に開放し、他学派において伝統的に保持されてきた本来的なものと橋渡しの端緒を作ったことである。こうして教禪一致を生み出した本来的基盤は、やがて三教合体の総合主義へと拡大されて行く可能性を孕み、さらに進んでは、儒教・道教を中心とする三教一致論を創造することとなるのである。この意味で宗密の教禪一致論は、「当代の哲学」として提唱されたものではあるが、時代的な教学的制約を超えて、広く中国思想史の流れを検討する際に、欠くことのできない重要な一視点を教えるものとなったのである。

## 五

仏教諸宗派の中で、唐代末期以来最も知識人を魅了したのは、禪宗である。禪宗は、「一超直入如来地、但得本莫

愁末」(『永嘉証道歌』、大正藏本・三九六a)といわれるように、本来性の極地に突入することを第一義とし、その他の些末な事柄はすべて眼中にない。そのために仏教經典の權威を認めず、自己と積尊とは本来同格だとする。余りにも簡単に超俗界に超越するその姿勢は、人心を吸引する力をもつ反面に、俗界の倫常綱格・道徳規範・法度文物を軽視するという疑念を招いた。儒家からみれば、禪の「頓悟」は、しよせん世用に立たぬ無内容な悟りに過ぎないと思われた。しかし禪が単に山林草庵の中で坐禪三昧にふけるよりも、その本来性の中にたくわえられたエネルギーを一塊の熱団として現実界に投入するなら、そこに儒家をも凌駕する発言力が生まれてくるであろう。そのような日常性に密着して、「活禪」を縦横無尽に發揮した第一人者が、大慧宗杲であった。羅整庵はいう、「宗杲擅名一代、為禪林之冠。所以保護佛法者、皆無所不用其心」(『困知記』続卷上、理学叢書本・六二頁)と。大慧禪が士大夫層に普及したのは、彼らと妥協したためではなく、逆に彼の知識万能論のひ弱さをつき、その足もとをくつがえして、禪の熱火を吹きこんだからである。ある官僚に与えた書簡には、こう述べる。

士大夫、読得書多底、無明多、読得書少底、無明少。做得官小底、人我小、做得官大底、人我大。自道我聰明靈利。及乎臨秋毫利害、聰明也不見、靈利也不見、平生所読底書、一字也使不著。(『大慧書問』「答呂郎中」、日本校訂藏經本・五四三d)

大慧は、学問・文化・国家・人倫の名をかかげながら、かえって私意が横行し、人間性の抑圧が行われていると認識する。そこで彼は「日用応縁処」において、禪悟を自在に操作せよと断定する。しかもこの「日用応縁処」は欠陥世界であり、禪悟とは欠陥世界の欠落した部分を補足する役割を荷うのではなく、欠陥世界を構成する主体の価値観を顛倒させるものである。そこで大慧禪の特色を要約すると、次の五項目となる。

- 一、人間の意識及び社会・文化の行きづまりを、根源から問い直そうとする。
- 二、具体的な制度・機構の改善よりも、主体そのものの構造変革を優先する。
- 三、歴史的現実在即して禅心の潑刺たる活動を保持する。
- 四、常道とは異なる頓速な決断転身を要求する。



五、世間性を徹底的に否定するとともに、ひるがえって最も能動的な世間の復活を意図する。

この禅風を朱子は「寸鉄殺人」（『朱子語類』卷一一五、理学叢書本・二七六九頁）と表現したが、南宋の社会的危機を背景として、本来性にかつしりと根を下ろした強靱な骨格、日常性に密着した勇往邁進の気魄が、時人の心魂にひびいたのである。それは社会的因襲や歴史的拘束から脱却して、創意あふれる経世済民の道を歩もうとする士人を圧倒したのである。かつて程明道は、「学者於釈氏之説、直須如淫声美色以遠之。不爾則駸駸然入於其中矣」（『二程全書』卷二）と教えたが、大慧禅は、もはや遠ざけようとしても遠ざけられない原体験となったのである。

## 六

それでは朱熹はどのようにして禅のいざないから転進し、独自の思想体系を樹立することができたのであろうか。前節にみたように、彼が瞠目した仏教は、人倫を外にして寂靜処に兀坐し、実社会への関心を遮断するのではなく、逆に満満たる自信をもって歴史的現実の中に身を挺し、社会的病巣を根治する「活禅」であった。そこに求められる新儒学は、本来主義を基盤とし、禅に拮抗し得る新しい哲学でなければならない。元来、禅の活物主義は、心術の改革による歴史的現実界への強力な発言を誇示するのであるが、一事一物についてその妥当性を判定する「客観的基準」は、何も用意されていない。すべては「総該万有之一心」に任されただけで、その一心の直観に行為の善悪が委ねられることになる。だからこの活物主義は、その心量を豊かにし、その心力を充たすにつれて、俊敏な行動力が、放蕩無頼に変質する恐れがある。だから朱熹は、「近世如宗杲、做事全不通点檢、喜怒更不中節」（『朱子語類』卷一二六、三〇五八頁）と、警告する。ここに客観界の起伏変化に即した実理の発見と、その究明方法が考察されることとなる。禅の弱点を衝こうとする者が、その根拠地である本来性そのものを一挙にくつがえそうとするならば、自らも禅とともに消滅するか、皮相な人生絵図を描くに終わるだけであろう。禅を抑える急所は、その無分別・無思量の世界から自然に廻光返照してくるとされる個々の分別・思量が、果たして正当な価値判断をしているか否かを検討してみることである。その判断のあいまいさを暴露してこそ、その「現実性—本来性」の把握様式の偏向を指摘でき

るのである。

実理をもって空理を討ち、しかも理障現象の発生を回避するためには、まず理そのものの性格規定が精密に行われ、その空転を制御する方法が考えられなければならない。それはむつかしい問題である。理意識（分別意識）を排除して、ひたすら単調一途な本来主義によって現実界を操作する禪は、それなりに一貫した本領をもっている。この単調性のもたらず空理・空観を克服するためには、二面の用意が必要である。即ち本来の基地としての「所以然之理」と、その個別的具體相への発現とみるべき「所当然之理」との二段階を設けることである。「所以然之理」は、その根源の性格より「太極」とも呼ばれ、太極はその無の性格より「無極」とも呼ばれる。「所以然之理」は、現実界の多様な構造に応じて、常にやむべからざる機能を發揮し、実践主体にその実践を迫る。これが「所当然之理」である。「所当然之理」は、現実的限定によって生じ、そのためにその場の行為基準が定まるから、「所以然」にみられない一定の安定性をもつ。そこで「所当然」に即して理を規定する時、それは「定理」と呼ぶことができる。「定理」の「定」は、理の不動性を意味するとともに、主体の実践内容を規定する意味をもつ。「所以然」と「所当然」とは、もとより別体のものではないが、前者に注目する時、理は不定の面をもつが、後者に注目する時は、理は安定の面を強くすることになる。ただ朱子学の特徴が、禪まがいの「所以然之理」にあるよりも、「所当然之理」にあるとみられたのは、自然の成り行きであった。後年、朱子学の超克に決定的一撃を加えた王陽明が、ここに着目したのは、すぐれた見識と言わねばならない。

## 七

朱熹によれば、右のような理は、万事万物に周遍して実在し、そこには一脈の理が貫通しつつ、しかも個個の事物の多様性に応じて顕現するから、これを「理一分殊」と名づける。

理固は一貫。謂之一理、則又不必疑其多。自一理散為万事、則燦然有条而不可乱。逐事自有一理、逐物自有一名。各荷攸当、但當觀當理与不当理耳。既當理後、又何必就上更生疑。（朱子語類 卷六、一〇八頁）

この「理一分殊」を背景として、一事一物に格<sup>ぐ</sup>つてその理を窮めるといふ「格物致知論」が提唱され、この工夫が成熟すると、「豁然貫通」の境地が開けてくると言われる。この格物致知論は、一つの事行の理から他の事行の理へと移行するにあたり、そこに類推の可能性を予測している。その類推操作の巧拙によって、そこに処理される理の実質に、かなり大きな差異が発生する。現成の義利に愛着するのは、人の通患だからである。だから「人学当勉、不可抛見定。蓋道理無窮、人之思慮有限。若只守所得以為主、則其或墮於偏者、不復能自明」〔朱子語類〕卷一〇一、二五八五頁〕と戒められるのである。

格物致知の格調を高くし、理障現象を克服するためには、理が常に「活物」として把握されねばならない。そのためには、主体が常に「活敬」の工夫を保持しなければならない。そこに理が方所もなく定体もないと規定された理由がある。しかし理の威力は、あくまで具体的な事行の場において、正邪善悪を判定し、実践主体が私意を超えて公共の理路にのるよう導くにある。それが人間を本来的に支え、命令的にその実践をうながす点から、「天理」と呼ばれる。またこの理があつてこそ事物・行為が成立するので、「理先事後」(理先気後)と言われる。この本来的条理を立てることによって、人は活潑に動きつつ、私意に陥る危険を回避できる。こうして朱熹は、禪の無方向・無規範な本来主義を超越できたと信じたのであつた。だから朱熹は、「大用現前、不存軌則」と豪語する禪の無法則性に真っ向から非難を浴びせ、「人心常炯炯在此、即四体不待羈束、而自入規矩」〔朱子語類〕卷一二、二〇〇頁〕と、格物致知論の真の「自由性」を謳歌したのである。

義至於精、則応事接物之間、無一非義。不問小事大事、千變万化、改頭換面出来、自家応副他、如利刀快劍相似。迎刃而解、件件割作兩片去。〔朱子語類〕卷五八、一三七四頁〕

ただここで注意しなければならないのは、朱熹が禪の単調な直観主義の危険性を洞察して、「本来性―現実性」にわたる理の普遍性と先導性を主張した裏面には、安易な人間肯定に対する深刻な反省がこめられていたのである。この反省に気づかなければ、空観にもとづく「豁然大悟」と、実理にもとづく「豁然貫通」とには、ほとんど何らの差別もなくなるであらう。

人は公共の理を通して客観的対象と結合し、実践の道筋を定める。その窮理に常に困難な条件が伴うのは、客観界の事物が多様であることと、主体の本質に理への背反傾向が含まれているからである。その背反傾向を生むものは、理を含有する「気」にあるとされる。なぜなら理が理の発現をゆがめるはずはなく、その責任は理気二元によつて存在する人間の、氣質による迷いにあるからである。理は氣質の中に「墮在」したものである。人間の心は、この理と気とを総合する主宰者であるが、理（性）はその純粹な中核として、別格の權威を与えられ、それ自体が悪化するとはあり得ない。悪の発生原因は心が理（性）に対する背反、すなわち性（理）と情との分離にある。理気二元ということを、心に即して言えば、性と情の二層が存在することであり、性に即して言えば、純粹な中核と氣質に制約された情があることとなる。前者から「心統性情」という定義が下され、後者から性に「本然之性」と「氣質之性」の区別がなされ、更に心は性と分離において「人心」と「道心」の区別がなされ、性はその別格的性格から「性即理」と言われる。

## 八

以上のような朱熹の細かな心性論は、北宋以来の諸儒の説を集大成したものであるが、仏教学で説く精密な心理分析に対抗して、自己の立場を明示しようとしたのである。そして仏教の空観の論理に対し、朱熹の心性の構造を対比する時、そこに見事な思想の転換を読みとることができる。この心性論は、「性即理」という不動の中核をもつから、心がどんなに暗昧になっても、心体がことごとく暗くなることはあり得ない。だから「合下唯有善、悪是後一截之事也」（『朱子語類』卷九四、二三九六頁）と言われる。禅学において真妄一体というのは、真と妄とが相互に逆転し合うことであつて、そこに中間的であるやかな真と妄との錯雑した段階を入れる余地はない。これに比べると、朱子学の善悪論は、本来的中核を温存する不徹底性を残している。しかし不徹底であるために、朱子学を一概に樂天的性格をもつとするのは、妥当ではない。

先にも述べたように、朱熹の心性論・善悪論は、性情理気の区分を厳格にすることから出発し、しかも「理先気後」

による理の権威づけが、対仏教的には右のような不徹底な善悪翻転論となったのである。しかし理気・道器の区分を設けること自体が、「(人心道心)二者雜於方寸之間、而不知所以治之、則危者愈危、微者愈微、而天理之公、卒無以勝夫人欲之私矣」(『中庸章句序』)という危機感のもとに構成されたのである。仏教の危機感が、あらゆる定準への拒否から生まれたとするなら、朱子学のそれは、定準を求め得ないものの不安である。既成の道理に安易に依りかからないで、理の格調を高くするには、主体そのものの改革、すなわち「氣質の変化」が要求され、主宰者を活性化するために「敬」の工夫が説かれる。「不知以敬為主而欲存心、則不免將一箇之心把握一箇之心」(『朱熹集』卷三一「答張敬夫」、四川教育出版社刊本・一三二五頁)という朱熹の言葉は、恐らく敬字を打破せよと主張する仏教への反論であろう。敬と天理とを緊密に結ぶ存在力学こそ、朱熹の実践論のかなめをなすものであった。天理に対する畏敬の思念こそ規矩に即した自由を保証するものであった。

朱熹が客観界の多様性に応じて、個個の事物の理を追求せよというのは、たしかに一つの見識ある方法である。しかし彼の「理一分殊論」は、一理の糸が万物に張りめぐらされていることを意味するが、それを異種の糸に取りかえることも、異類の理体系を模索することも許さない。現成の理は、類推によって厚みを加えるが、その理路からの逸脱は認められない。理の変更は一定の枠内において行われるだけで、その枠外に出ることは許されない。この意味において朱熹の設定した理体系は、当初からほぼ完結しており、類推不可能な事態についての見直しは、考慮されていない。そうするとこの理体系は、歴史の変化、人情の変転について行けなくなる體質を具有していることとなる。理体系と歴史的現実との乖離が進行すれば、現成の理にむりやり従おうとしても、その能力の限界を認めざるを得なくなる。しかも「性即理」をたてまえとする限り、理の構造を変えることは不可能である。甚だしい場合には、理の名のもとに、偽善がはびこることになる。

こうなると性(理)を中核とする心性論を打破し、新しい心性論が提唱されざるを得なくなる。そのような要望に応じて出現したのが王守仁(号陽明)である。

王陽明にとって、朱子学の定理論の行き詰まりは、理と心（生命）とを分離した所に、その根因があると考えられた。理と心との遊離はどうして発生したか。それは朱子学において性即理と規定し、心の中に、性 $\parallel$ 理という素肌をむき出しにしない中核を設定したために、たえず活潑に活動しようとする心が、自力で法則を措定できないで、この中核に抑制され、心の主宰能力を奪われたからである。「心統性情」と言われても、実質的に心に荷わされる役割は、性（理）を基準として情をこれに緊密に従わせるだけである。

例えば惻怛すべき事象に遭遇した場合、心のなまなましい活動力に無条件に任せることは、性と情、理と気の区分を無視することになる。心に感受された惻怛は、情という緩衝地帯を通して性に達し、そこで惻怛一般として理の形式の中で整理され、当然の条理を与えられて、再び情を通して外部に発露する。それは冷厳ではあるが躍動性に乏しい経過をたどることとなる。そこには規矩準繩をはずれる危険はないが、当初の惻怛の新鮮性・感動性は失われて、極めて月並みな惻怛として表出されることとなる。理が性の支配下にあつて、心の支配下にないというこの奇現象と、そこに生まれる偽善と怠慢に、王陽明は鋭い批判の眼を向けたのである。

夫物理不外於吾心。外吾心而求物理、無物理矣。遺物理而求吾心、吾心又何物邪。心之体性也。性即理也。故有孝親之心、即有孝之理。無孝親之心、即無孝之理矣。有忠君之心、即有忠之理。無忠君之心、即無忠之理矣。理豈外於吾心邪。晦庵（朱熹）謂、「人之所以為學者心与理而已。心雖主乎一身、而实管乎天下之理。理雖散在万事、实不外乎一人之心」（朱熹『大学或問』）。是其一分一合之間、而未免既啓學者心理為二之弊。（伝習録）卷中「答人論學書」この文に説明を加えるなら、物の理を理として措定する権限は、（性と情の対立を前提とした性にあるのではなく、）性情未分の渾一な心であり、心そのものの權威を尊重することである。朱熹の『大学或問』の語は、心と理との不離を説くとは言え、それは心と定理との結合をはかるもの、すなわち心を理に従属させるだけのものであつて、なお心における理の生産能力が十分に保障されていないというのである。だから陽明は、こつちも言う。

朱子所謂「格物」云者、在即物而窮其理也。即物窮理、是就事事物物上、求其所謂「定理」者也。是以吾心而求理於事事物物之中、析心与理而為二矣。……若鄙人所謂「致知格物」者、致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知、即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物、則事事物物皆得其理矣。（同上）

陽明が問題としているのは、定理を心中に具有しているという朱子学的性理論の虚構を見ぬき、理を措定する権限を良知一念にしっかりと掌握することにある。心（良知）は本来それだけの能力を持っている。心をそこまで充実させなければ、忽ち既成の理に依りかかろうとする偽善と怠慢が生じ、知と行との分裂は避けられなくなる。

夫良知之於節目時變、猶規矩尺度之於方圓長短也。節目事變之不可預定、猶方圓長短之不可勝窮也。（同上）

こうして良知説にとって工夫の第一義は、定理に合致するか否かということではなく、良知の自主的充足がどれだけ行われるか否か、良知現在の一念が真誠惻怛に自分を尽くしているか否かという一点にシぼられる。性から心へと工夫の重心が移ることによって、朱子学的定理論は、内側から崩潰する。一切の道徳的責任を良知に一任することは、朱子学から見れば、理への恐るべき反逆と受け取られる。しかし定理によって心（生命）を殺すことは、そのまま理を死理とすることであり、この自殺行為をさけるためには、上のような根源的転換が要請されるのである。

良知の自己調整が高度化するとともに、定理打破の作業は着着と進行し、かわって自在無礙な理の創造がいととなまれるに至る。その理は、あくまで物理人情に即した実理として、仏者から見れば世俗的痕跡を残していると認識されるであろう。そこにはなお儒教的伝統の影が残されている。しかし定理より解放された良知が、その「自由の本分」を十分に發揮するならば、性善の絆から離れた無的活躍を開始するであろう。そこに禪と類似した「無善無悪」の思想が出現する。この二重構造とも見える独自の「本来性―現実性」の把握様式に、朱子学と禪の二者に対立する良知説の独自性があるのである。もしも良知説が性善論を媒介として定理論への還流を始めるなら、朱子学に接近して穏健化するであろうし、逆に無善無悪を媒介として定理への反撥を強めるなら、禪に接近して過激化するであろう。しかもこの過激化は、その内部に世俗的情縁をすつぽりと包むから、恐ろしく情動的・衝動的性格を帯びることとなる。そこから因襲と伝統への反逆の道が開かれる。良知説は、それが定理打破を至上命令として出発した時から、陽明が

明確に意識していたか否かを問わず、この滔滔たる大勢を生成する実質をもっていたのである。

## 十

陽明は良知説を背景として、知行合一を説いたが、これに対しては、各方面からさまざまな批判がなされた。例えば東林学派の顧憲成は、次のように言う。

陽明雖曰知行合一、然就其言觀之、一則以見好色聞惡臭屬知、以好好色惡惡臭屬行。一則以知為行之始、以行為知之成。一則以明覺精察為知、以真切篤實為行。是二者終自有弁也。蓋知与行、原是一而二、二而一。是故合言之、而条理自然清楚、不為僮侗。分言之、而血脈自然貫通、不為破碎。專言之、而全体自然具足、不為欠缺。互言之、而妙用自然周流、不為撓和。要不可以一說拘也。陽明只執定一說、便处处窒礙。〔顧端文公遺書〕「還經錄」、八丁)

つまり憲成は、陽明が知行合一を説きながらも、随処に知行各別を説いている矛盾を指摘しているのである。本来一而二・二而一である知と行は、合言・分言・專言・互言、自在に動いて少しも窒礙しない。しかるに合一の一説に執じ、弥縫策を講じたのは、その説の破綻を示すものだというのである。憲成のこの批判には、知と行とは別別の機能であつて、その交わり方は多様だから、知行合一だけを正義とするのは、あやまりであるという意味がこめられている。陽明の功績を高く評価していた東林学派が、これほどきびしい知行合一批判をしているとするなら、陽明学の主張を頭から無視しようとする純粋な朱子学者にとって、それは全く常軌を逸した暴論と受けとめられる。例えば張楊園はいう。

問、「知行合一之説如何」。先生曰、「知自知、行自行、豈可合一。此邪説害人。学者最宜省察也」。〔楊園全集〕「門人所記」、六丁)

常識的に考えても、また常識を越えた実践的理説としても、知と行がそれぞれ独自の機能をもっていることはまちがいない。たとい相互に密接な関連をもつて動くとしても、一方を他方の代用とすることは不可能であり、従つて知



行の合一を、不変の常態として定立することは、いかにも奇異の感を与える。知と行とは、その場その場の事情に応じて、先後・並進・離合・隠顕、適宜に操作されてこそ、自然に条理・血脈・全体・妙用が保たれるのである。

かつて程子は、常知と異なる真知の迫熱的な体験規制力を説いたが（『二程全書』卷二）、これを受けて朱熹も、「真実知得、則滔滔行将去」（『朱子語類』卷六〇、一四三六頁）、「知不善当不可為、而尚或為之、是特未能真知之也」（同上・卷四六、一一七三頁）と、真知における知行の一致を説いている。以上のようにみてくると、陽明の知行合一論は、唯一無二の決定的立場として提示されるならば、知と行の二つの機能の実質を無視した暴論と言わねばならない。仮にこれを同情的に理解しても、せいぜい朱子学の知行論の限定された一側面を固執するのではないか、という疑念が生じる。それでは陽明の真意は一体どこにあったのであろうか。

## 十一

陽明の良知説は、まず我と物、内と外、主観と客観という対立を前提におくことを拒否する。実践主体を「理を求める境地」に措定して、「求めるもの」と「求められるもの」との間に予め界線を描く、「人間―世界」を把握する仕方に反対したのである。朱熹は「性即理」と規定して、純善な性に対し、情の在り方には非本来的なものの混入する可能性を認め、「本然之性」と「氣質之性」を分けて、性と情の間に一線を画し、心の中に分別対立の痕跡を留めた。しかるに陽明は、「未発之中即良知也。無前後内外、而渾然一体者也」（『伝習録』卷中「答陸原静書」）と、良知の現在円満性を説く。この意味において、「性即理」に対する「心即理」の提唱は、性と情の価値的区分を撤去して、理の存在する場所を性より情に至るまで心の全面にわたって拡大したのではなく、性情調和主義より性情未分主義へ、すなわち「本来性―現実性」中和主義より「本来性―現実性」一体主義へと、主体的深さを加えたのである。この原本的全一性に立つ時、例えば『大学』にみえる正心・誠意・致知・格物なども、それぞれの工夫もつ独自色と、その相互の関連が一義的問題とならないで、このような工夫・機能を成り立たせる根源的なものが、優先的に取り上げられることとなる。それが「致良知」である。

論点を再び知行関係にかえそう。本性が氣質の中に墮在していると認める朱子学では、本来性と現実性の乖離せる中間位に人間を位置づけ、この乖離態をある極限にまで押しつめて行く時、「知だけあつて行のない状態」と「行だけあつて知のない状態」が考えられ、この両極の間に、知と行との浅深濃淡、さまざまな結合様式が考えられてくる。朱熹は言う。

知与行工夫、須着並到。知之愈明、則行之愈篤、行之愈篤、則知之益明。二者皆不可偏廢。如人兩足相先後行、便會漸漸行得到。若一辺軟了、便一步也進不得。〔朱子語類〕卷一四、二八一頁)

ところで「本来性―現実性」の一知態である立場において、当面の課題である知行関係を考察するならば、朱子学のように知と行の分量的交錯を予想して、知という機能と行という機能とを最初から区別してはならない。知でもなく行でもなくて、しかも知と行を包容する一全体的立場の定立が要求される。だから知行合一とは、まず知というのがあり、また別に行というものがあつて、この両者を結合して知行合一にするのではなく、知と行とが念念不斷に創造される本体的地盤の確立を意図するのである。清儒張武承は、

象山・陽明言理、皆惡分而喜合。不知先生之合、合其分者也。言合則分在其前矣。使其不分、先生亦無可合也。〔王学質疑〕卷三、正誼堂全書本・二二)

と、知行合一説は、その前に分があつてこそ成立し得るものだとしているが、これは全く本末の順序を顛倒しているのである。知行の分立は、この両者を包みつつこれを分相的限定として所有する未分渾一なものを根拠としているのである。そこでは「知って行わない場合」の知は、知としてすでに無用なのであり、「行つて知らない場合」の行も、行としてすでに無用なのであり、またこの中間に考えられるさまざまな知と行の分量的結合も無意味なものなのである。「一節之知、即全体之知、全体之知、即一節之知、総は一箇本体。」〔伝習録〕卷下)ここにいう本体(良知)こそ知行が成立する根源なのである。「知行本体、原是如此。今若知得宗旨時、即説兩箇亦不妨。亦只是一箇。若不会宗旨、便説一箇、亦濟得甚事。只是問說話。」〔伝習録〕卷下)

もしも「知之真切篤实处即是行、行之明觉精察处即是知」(同上・卷中「答人論学書」という陽明の語を、知と行と

をそれぞれ極処にもち上げて行くならば、知が行を生み、行が知を生んで、知行の連続性が成立すると解したり、あるいは知を真切篤実に通ぶことが行であり、行を明確精察に為すことが知であると解するならば、いずれも知行それぞれのもつ機能の独自性を無視し、理解できないことを押しつけるものと言わねばならぬ。

しかし陽明の真意は、このような知と行を対象的に観察しようとしているのではない。知の真切篤実な処、それは本来人の居処である。その本来人においては、知的限定はそのまま行的限定である。行の明覚精察な処、それは本来人の居処である。その本来人においては、行的限定はそのまま知的限定である。これが右の語に寄せる陽明の真意である。陽明の高弟王龍溪は言う。

知之真切篤実処、謂之行。行之明覚精察処、謂之知。知行工夫、本不可離。只因後世学者分作兩截用功、故有合一之說。知非篤実、是謂虚妄。非本心之知矣。行非精察、是謂昏冥。非本心之行矣。故学以不失其本心者、必尽其知行合一之功、而後能得其知行合之体。〔王龍溪集〕卷一〇「答呉愷齋」

陽明学は、しばしば朱子学者から事物を離れた空論だと批判されたが、それは良知説が社会的な存在としての人間の具体的生活に深くくい込んでいる事を看過しているからである。呂新吾は必ずしも陽明学派に属する人ではないが、陽明学を弁護して言う。

夫陽明者、精粗巨細、何所不能。艱大繁猥、何所不妙。蓋実実在事物上体察、聞見中打疊。〔去偽齋文集〕卷四「別爾瞻」

陽明学はしばしば禅に類似すると批判されるが、禅の空理を実理に翻転したその実績は、中国思想史上に、独自の哲学を提起したのである。ここに人間開放の道が拓かれ、明末に及ぶや百花繚乱たる思想家群が輩出するに至るのである。

## 《付記》

この原稿は、台湾の國科會經典譯注計畫として聯經出版事業股份有限公司から二〇〇八年三月に出版された荒木見

悟著・廖肇亨譯注『佛教與儒教』の「附録一」として書き下ろされたもので、当該書には長崎大学の連清吉教授が中国語訳を行った文章が、「『新版佛教與儒教』的撰述意図」という表題で収載されている。荒木見悟先生が逝去された後、門下生の吉田公平先生（東洋大学名誉教授）と荒木龍太郎先生（活水女子大学名誉教授）が御自宅に残された書籍等の整理に入れられ、その際、この日本語で書かれた元原稿を見付けられた。私自身、この文章の存在を荒木見悟先生からお聞きしていたし、中国語訳は廖先生から惠贈された訳注書を通して目にしていたが、日本語の原文は見えていなかった。台湾の廖先生に日本語の原文の公開をお願いしたところ、快く許可いただき、今回、荒木見悟先生と最も御縁が深い、九州大学の『中国哲学論集』に掲載して頂くことになった。題目は「執筆意図」となっているが、一般読者にとって読解が難しい『仏教と儒教』を読み解くための分かりやすい梗概ともいべき文章となっている。私も曾て吉田先生からの依頼で『新版仏教と儒教』の出版に関わった一人であり、典拠の調べ直しや索引の作成をした当時のことが思い出される。中国近世思想史を学ぶ方々にとって、この原稿の上梓が少しでも役立つことを願ってやまない。

尚、元原稿は二百字詰め原稿用紙八九枚に手書き（第一章～第四章の三〇枚分が良子夫人の浄書、第五章～末尾の五九枚分が自筆）で書かれており、野口がテキスト入力を行った。入力に際して、不適当な送り仮名や句読点を一部変更した箇所があるが、原則すべて原文そのままである。

（野口善敬記）