

王 一 菴 の 思 想

——誠意説をめぐって——

吉 田 公 平

一 はじめに

清初の朱子學者陸隴其は、明末の思想界について次の如くいう。

明季に學術淆亂して各々宗旨を立ててより、或は「明明徳」を以て主と爲し、或は「止至善」を以て主と爲し、或は「修身」を主とし、或は「誠意」を主とし、或は「致知」を主とし、或は「明明徳於天下」を主とし、三綱領八條目は幾ど晉楚齊秦の遞相に雄長するが如し。(中略)而して聖人の立言の旨、汨没すること久しきなり(松陽講義卷一、大學、大學之道章)

明末社會の爛熟と頽廢、果しない政争と社會不安の渦まく中で、底知れぬ人間存在の悪魔性を凝視した志ある人々は、朱子學に局面打開の指南針を求めることにはとうにみきりをつけて、それぞれが既成の教學を超えて、赤裸々な人間存在そのものをみつめ、苦思の果に發見した宗旨を提唱した。その結果、明末思想界は論議沸騰し、一際活況を呈する。このことはとりもなおさず、朱子學が既に思想界の主導權を喪失していたことを如實に物語る。固陋な朱子學者陸隴其の目には、明末思想界の盛況は聖學の衰退による混亂としかうつらない。大學の三綱領八條目に關する朱熹の教條に違背して主張された宗旨の一つと

してここに陸隴其が例示した「誠意」とは、劉念臺の宗旨である。⁽¹⁾ ほどさように劉念臺の誠意説は、明末學術界を混亂に陥れた元凶の一つとして難詰されたのである。しかるに明一代の儒學思想史に精通した黃宗羲は、明代の學術を「獨り理學に於ては、前代の及ばざる所なり」(明儒學案、凡例)と極めて高く評價しており、陸隴其の如く衰退現象とはみていない。更に、

有明の學術は宗旨紛如たり。或は成言に泥み、或は新渠を創るも、水を導びきて海に入れば、反つて淤に填めり。唯だ我が戴山のみは、かの大成を集めり(南雷文約卷二、陳乾初先生墓誌銘)

と、あまた輩出した豪傑の中から劉念臺を抽出して、明代學術思想の總括者とみて、堯舜孔孟程朱陸王の道統を繼ぐ者としてのほか稱揚し(孟子師說卷七)、その著「明儒學案」では最終卷に配して獨立して立傳して別格の地位を與えているのである。

ところで、誠意とは、八條目の一つであるから、これに言及しない思想家はむしろ稀であつて、この意味では各自にそれなりの誠意説があるといえる。⁽²⁾ なかでも朱熹は誠意を「大學一篇の樞要」(朱子語類卷十六)とまでいいきっている。しかし、格物致知・持敬の結果自然に得られる効驗としての誠意においてこそ人倫の善惡が顯現するからこ

そ「誠意はこれ善惡の關」(同卷十五)とみるのであって、八條目の順序階梯を遵守することを要求する朱熹の工夫論の全體構成の中で、誠意が第一義的位置を占めている譯ではない。⁽⁶⁾朱熹の誠意説について、はやくは胡敬齋が疑義を呈示しているが、しかし、胡敬齋はここから朱子學を突き崩し、独自の誠意説を構築して工夫の首座にすえるまでに論を展開しなかつた。誠意を工夫論の第一義としたのは王陽明を嚆矢とする。王陽明はこの主張を終生改めなかつたものの、八條目を包越する第一義的工夫として致良知説を發見した後は、八條目の位相の限りでのみ誠意を第一義とした。王陽明の高足の間でも、各自が抱懐する心性工夫論の中で、その誠意説は本質に關わる微妙な差異をみせながらも、おおむね右のように受容されていた。

劉念臺の誠意説の特色は、朱熹・王陽明を含めて先儒が「意は心の發する所」と規定して、誠意を已發作用邊における工夫としたのに反對して「心の主宰を意と曰ふ」(劉子全書卷十二、學言下)「意は心の存する所」(同卷十、學言上。十一、學言中)と改定した所にある。この故にこそ劉念臺の誠意説は先儒未發の見を開拓した特異な宗旨として、一方では高く評價され、他方では酷評されたのである。ところが、劉子全書を編纂した董瑒は「瑞生、その説を守りて敢て人に告げず。子の辭世を距ること三十八年にして、泰州の王氏の門人王一菴先生棟の遺集二冊を得たり。これを讀めば、内に會語及び誠意問答ありて、言ふ所は子と恰合せり」(劉子全書卷首抄述)とのべており、黃宗羲もまた、劉念臺が誠意説を獨創したことをのべた上で「師は未だ嘗て泰州(王一菴)の書を見ざるに、至理の在る所、謀らずして合せり」(南雷文約卷四、先師戴山先生文集序。明儒學案卷三十二、王一菴の項も參照)とのべているように、同類の誠意説を、王心齋の弟子王一菴が既に開發して

いた。この王一菴の誠意説について劉念臺が知悉していたか否かは、劉念臺が言及していないので詳らかにしえない。ただ周海門と陶望齡が共同編集した聖學宗傳に王一菴が立傳されて一六〇五年に刊行されている事實から推すと、これを通して王一菴その人については知っていたかも知れない。しかし、たとえそうだとしても、この聖學宗傳は「周海門は聖學宗傳を作りしが、多むね先儒の宗旨をば己意に湊合せり。一菴を埋没せしこと、又必ずしも論ぜざるなり」(明儒學案卷三十二、王一菴)と黃宗羲が非難するように、王一菴の本領である誠意説を無視しているの、劉念臺は、王一菴が類似的誠意説を既に開發していたことまでは知らなかつたのではないか。ともあれ、兩者の直接的影響關係の有無についてはもはやこれ以上明らかにしえないのであるから、王一菴とは無關係に劉念臺が誠意説を創出したという董瑒・黃宗羲の發言をひとまず信じて、兩者の誠意説の内部構造を別箇に検討した上でそれを比較し、各々の特色を明らかにするのが妥當であろう。劉念臺の誠意説の詳細な検討は別の機會に譲ることとして、本稿では、文字通り獨創した王一菴の誠意説を検討することとした。

王一菴は思想形成にあたって、直接的には相前後して師事した王瑤湖・王心齋の二人に、間接的には王陽明に恩恵を受けた。とりわけ獨自の思想を強烈に主張した族兄王心齋の影響が大きかった。そこですぐさま王一菴の誠意説の検討に入る前に、まず王心齋の思想の特色をみた上で、王一菴がこの王心齋の學風をどう理解し、そこにいかなる致命的缺陷を認めて獨自の誠意説を樹立するに至ったのかをみるのが至當であろう。

二 王心齋の淮南格物説

王心齋の良知心學の特色は、大學の格物修身に独自の解釋を與え、所謂淮南格物説・明哲保身論を開拓した所にある。略説すれば次の如くいえよう。「格物」の物とは「物有本末」の物であり、本とは身、末とは天下國家をいう。だから、格物とは物の本末全體（身と天下國家）に係る工夫（修身と齊家治國平天下）である。この格物論の中で何よりも肝要なのは、本に係る修身の工夫であり、その細目が、本末關係をわきまえて身こそが本であることを覺悟し（致知）、未發の位相（正心）・已發の位相（誠意）において本を確立する、この致知・誠意・正心の三者である。この三者相互の關係は、各々の工夫がその効果を自動的必然的に他者に連動しない。三者が補完しあつてはじめて充全に大本を確立できるのであり、三者は相須つ關係にある（王心齋全集卷三、語錄一三七・三・五、答問補遺九。この修身論もさることながら、王心齋の格物論の特色は、「大人は命を造る」（同卷三、語錄五六、卷四、再與徐子直（二）も參照）と、天とあらがわんばかりの勢いで社會にこの身（本）を躍らせ、「聖人は時に六龍に乗りて以て天を御すと雖も、然ども必ず當に見龍を以て家舍と爲すべし」（同卷三、語錄十二、九・三九・七五・一四六も參照）と、潛龍主義を拒否して見龍主義を高唱し、「出では則ち必ず帝者の師となり、處りては則ち必ず天下萬世の師となる」（同卷三、語錄九八・一四七、答問補遺二二）と、指導者意識、それも孔子を繼がんとする素王意識（同卷三、語錄二二）もあらわに、樹立された絜矩（天理の創造者）としての身（本）が天下國家・天地萬物（末）を格式（同卷三、語錄四）して、理想の王國を實現してはじめて格物の工夫が完了するとした所にこそある。

「師道立たば則ち善人多く、善人多ければ則ち朝廷は正しく、天下は治まる」（同卷四、答鄒東廓先生、答大守任公。もと周廉溪の通書の語）のであるから、「經世の業は、講學して以て人才を興起するより先なるはなし」（同卷三、語錄一二六）と、師道を講明して出處に師となる人材を育成する講學こそが緊要である。なればこそ「學術の宗源は、全く出處の大節に在り」（同卷三、語錄一〇九）とまで力説してやまない。「道を以て人に従ふは妾婦の道なり」（同卷三、語錄一四四、答問補遺一四）と獨立不羈の精神を高く掲げた王心齋の素王意識に對しては、師友ですらもてあまして忠告した。それほど王心齋はそこに自らの存在意義をかけていたのである。しかし、王心齋の活躍した時期は、同門が非難攻撃にさらされ、政治的社會的に受難の時であつた。それは素王意識が熾烈であればなおのこと増幅される。だから受難がまちうけていればこそ、まずは己れ自身の安全を確保しなければならぬ。なぜなら「知らず、身すら保つ能はざれば、又何を以て天下國家を保たんや」（同卷三、語錄四）と、師道を荷負すべき己れ自身が社會的に抹殺されたのでは、講學經世などともできないではないか。ここに明哲保身（安身）論の力説される理由がある。身外よりの壓力に對抗することを特に願慮した結果、修身の前に保身を措定したのである。王心齋の保身論は、危難を惧れる餘り、一身の安寧を求めて社會から身をひくことを主張するのではない。見龍主義を標榜した王心齋の保身論は、危難うすまく社會に分け入つて、講學活動に従事し、社會改良に邁進する人材を養成する木鐸の社會的安全を確保する防具なのであり、退隱どころか、對社會的には極めて挑戦的な保身論なのである。つまり、とりあえず保身して身の安全を確保し、修身して「天地を主宰し、造化を斡旋する」（同卷三、答問補遺二）主體を樹立して

「天地萬物を己に依ら」(同卷三、語錄三三)しめて、積極的に天下國家に働らきかけ、社會そのものを理想的状態に誘導して、理想の唱導者に對する危難の消滅をはかつてこそ、身は完全に安寧になるのである(同卷三、語錄七、明哲保身論など参照)。淮南格物説の一環として主張された保身論は、危難にさらされて委縮して身をひくことが保身の上策ではなく、理想をかかげて果敢に立ち向うことがより有効な防御策であることを物語っているといえる。

王心齋の淮南格物説では、出處に師となつて師道を講明することが、社會的實踐としてはさしあたり最も重要になってくる。王陽明の高足は、各々が隨處で講學明道に精力を傾注した。しかし、師道の講明を思想の中核にすえて自らもそれに没頭し、思想活動を社會運動として大きく盛りあげる契機を創造した王心齋の功績は大きい。また、そこには、さまざまな職業・階層の人々が雲集し、思想の荷い手の底邊を飛躍的に擴大したことも相俟つて、王心齋の學風は、王門の中でも特異なものであつたといえる。王心齋のこの遺風は、王陽明から將來の大成を囑望されたほどの器量の持主で、期待に違わずよく家學を傳えた王心齋の次子王東崖に繼承される。當時、至る所で義を高談しても世人はそれをあたりまえのこととしてもはや驚ろかなくなるまでに風動教化したその功績を、王心齋等の先輩に歸しているが、自らもこの講學活動に終生従事したことを自負し(明儒王東崖遺集卷一、語錄遺略一〇)、臨終の間際に門人達に「あなた方にはただ講學の一事だけを付託します」(同卷首、年譜紀略。王元鼎の行狀・傳も同じ)と遺言したほどの人である。かくなればこそ東王崖は王心齋の後繼と天下に認められたのである。この姿勢は一人王東崖に限らない。心齋一門はこぞつて師道の講明に精力を傾注したのである。例えば、心齋門下三傑の

一人、林東城は「君は髮を束ねてより死去するまで、一日として講學しない日はありませんでした」(唐荆川文集卷十四、吏部郎中林東城墓誌銘)とまでいわれた人であり、王龍溪・羅念菴等と親密な道交を重ねた人である。また、心齋門下の中で、王心齋の思想を傳えて思想界に最も大きな影響を與えたのは、その派下に、顔山農・何心隱・羅近溪・楊復所・趙大洲・鄧豁渠等の快傑を輩出した徐波石である(李卓吾、焚書卷二、爲黃安二上人三首、大孝一首。なお袁宗道、白蘇齋類集卷二二、雜説類も参照)。彼らはいずれも出處を問わずに講學活動に情熱を注いだ人達である。

四 王一菴の心齋學批判―講學と盛徳―

王一菴は、王心齋が主張した師道の講明そのものには少しの疑いも容れない(正五〇)。王心齋以前の諸前輩は、十二分に「道徳」を身につけながらも、それを人々に布教して一緒に「善を爲す」ことにはあまりにも熱心でなかった。先師王心齋が「師を任じ樂しみを同じくするの旨」を發明してからというもの、その門下はすすんで講學を自任するようになったことを率直に認めて、むしろ、王心齋の功績を高く評價している(會十四)。

しかし、嵐の如く吹き荒れた王心齋とその一門の講學活動をまのあたりにして、羅念菴などは、王心齋の出入(處)に師となるの説に對して疑問を投げかけているし(王心齋全集卷四、答王龍溪)、この羅念菴から「己が田を舍いて、人の田を藝るは、聖人は以て病と爲す」(羅念菴集卷三、答董生)と戒められた董容山は、王心齋に「先生は人の師となるを好むか」(王心齋全集卷三、答問補遺二)。孟子離婁篇上「孟子曰人之患、在好爲人師」をよまえる」と疑義を呈している。講學一邊にあま

りに熱中するその危険性について、朋友のみならず、當の心齋門下でさえ疑義をいだいたが、この點は實は王心齋自身も「學者の患は、人の師と爲るを好むに在り」(同卷四、答鄭東廓。卷三、勉仁方も参照)と百も承知していた。講明者自身が「盛徳」の保持者であることに越したことはない(同卷三、語錄九九)。つまりは、社會に身を乗り出して「師道」を講明すること、その際、講明者自身が人格的に秀抜であること、この二要素を兼備していることが望ましいことは、王心齋が力説してやまなかつたことである。しかし、現實には、講明者の全てに盛徳者を望めないとすれば、この際、講學活動の過程で、明師良友の指摘をまち(同卷四、與龔純夫)「塗の人が皆明師」(同卷三、語錄一三五)と心得て、人格を陶冶すればそれでよいのであって、いまだ盛徳者でないことを理由に、出處に師となるを忘れて、ただ己が「身を善く」する「小成」に甘んずることを峻拒した(同卷三、語錄一四七)王心齋は、一日たりとも講學活動をなおざりにすることを許さない。とどのつまり、王心齋は「氣象の篤は、未だ甚しくは事を害せず」(同卷三、語錄一〇九)と、人格的には多少の缺點があつた所であつたが、障害にはならないと、きつぱりと割り切つて、保身の上、出處に師となつて講學することこそ、現時點では優先すべき緊急課題であると判断して、師道の講明に邁進したのである。

王心齋のこの指針のもとに心齋一門が實踐した講學活動を指揮する世間の評判について、王一菴は次の如くいう、

今、世間では「いったい王心齋の門下生ときたら、大抵が、人の先生になりたがる(好爲人之師)」という話でもちきりだが、この評判は決していわれない中傷ではない。やはり私もその通りだと思ふ(會十四)

世人の毀謗に心奪われる必要は毛頭ないが、その原因を冷靜に反省することがこの際大事である(正四二)。王一菴は王瑤湖に師事した當初から、まず「自責自修が、學の至要」(續四二)を基本姿勢と心がけた人だけに、講明者自身が「自ら責むること厚からず、操養に眞を缺い」たままで、たとえ言葉巧みに講説した所で、人々は心服する譯などなく、たいした成果も得られまいと、語氣鋭く同門を批判してやまない(會十四)。いったい己れのことを棚上げして、いい氣になつて講説すれば、勢い、他者批判の言動を弄じがちである(續二〇)。「吾人の己を反みるを知らず、惟だ人を責めんと欲する所以は、只だ先に氣を動かすに縁る」(正八二)と覺悟した王一菴は、「人を責めざるが眞の工夫、氣を動かさざるが眞の涵養」(同上)の對聯を掲げて自戒した。

王一菴とて講學の意義を認めることにおいては人後に落ちない。しかし、心齋一門の講學活動をつぶさに觀察した王一菴は、やはりまづは講明者自身が己れの盛徳を成就した上で講學してこそ、聽講者の信頼を克ち得、世間のあらぬ非難から免れて、より大きな成果が期待できると痛切に認識した。王心齋が「出處に師となる」とのべたその眞意は、「人は輕々しく出すべからざる」(正五六)ことを警告する所にこそあつたという。かく反省した王一菴に及んで素王意識・見龍主義が大幅に後退しているのがみられよう。王一菴は、自らが講會を主唱した折、参加者が少なくなつたのは「良に吾(まづ)徳の尙は孤なるに由るのみ」(續六五)という。いかにも王一菴らしい述懐ではある。王心齋とその一門が階層の差異を越えて天下の英雄豪傑と廣く道交を結び、隨處で講學活動に馳走し情熱を燃したことを想ひうかべて、王一菴を評量すると、王一菴の講學活動には、さしてみるべき成果とてなく、ま

た交流の範圍も當時としてはさほど廣くはなく、密度も格別に濃厚ではなかつたようである。

王一菴は王心齋の門に身を投じて、王心齋の思想の長所を充分に認めて存分に滋養を攝取した。しかし、同門の實態をいわば内側から冷靜にみつめて、その短所をも十二分に知悉しただけに、心齋一門の主調音には遂に同調できなかつたのである。火と燃える情熱を滾らせて四民を照射し、庶人をまきこんで展開された講學運動の喧噪の中で、一人醒めていた王一菴は、心齋一門の中では極めて異質な存在であつたといえよう。

ところで、王心齋・王一菴各々の判断は、理想的には請學・盛徳の二者兼備が最善であることを前提とした上で、當面する現實的課題として、そのいずれをとりあえず優先させるかという、いわば次善の策をめぐる選擇である。しかし、盛徳を成就する工夫を、講學と併行して實踐するか、講學に優先させるかは、實踐上の問題であつて、この點で王一菴が王心齋と判断を異にしたからといって、すぐさま王心齋の本體—工夫論を變改する必然的理由にはならない。なぜなら、たとえ併行して行なわれようと實際に盛徳を成就できるのであればそれはそれでよい。問題は盛徳を成就する工夫論そのものにある。王一菴は、實は、王心齋の盛徳を成就する工夫論そのものに不満を覺えたのである。王一菴の目からみれば、王心齋のその工夫論そのままを、講學と併行するのはもとより、たとえ講學の前に實踐した所で不備であることに變りはない。これが王一菴に獨自の本體—工夫論を開陳させた理由である。その直接的動機は、王心齋一門が講學に比べて盛徳の成就を相對的に輕視したことへの反發にあつたが、盛徳の成就をことさらに講學の前に措定したのは、この動機に促進されて構築した王一

菴獨自の本體—工夫論の中で導びかれたものである。

五 王一菴の誠意說

王一菴は、王心齋（當時四五歳）に入門して、王心齋が死去するまでの十四年間師事した。王心齋が淮南格物說を發明したのは、死の三年前、五五歳の時である。王陽明没後九年目、王一菴三五歳の時である。王一菴は淮南格物說受容の経緯について次の如くいう。

某、初めて先師の格物の說を聞きて、舊說の牽纏に苦しむ。再三疑を致め、思辨體貼すること數十年にして、はじめて渙然として冰釋せり。而るに或者は猶ほ某を以て師說を過信せりと爲す。審しかくの如くんば、予それ自ら誣ひ、而して人を誣ふる者なり（續七三）

師說を鵜呑みにすることなく自得體認を追求した王一菴の内部に、最初の師王瑤湖の遺戒（續七七・八九参照）が脈々と貫流していたことを如實に示している。ここで王一菴は、數十年の思索體認をへてはじめて淮南格物說に對する疑義が冰釋したと述べているが、實は王心齋の淮南格物說の全容をそのまま全面的に承認したことを意味する譯ではない。王一菴は、明哲保身論、師道を自任して出處に師となるの說をも包括する淮南格物說の大枠を原理的には承認した。しかし、物の本（身）末（家國天下）全體に係る格物說のうち、「格物の學とは、究極的には『身を反みる』工夫に他ならない」（正一六。正六九も参照）と、本に係る修身を重視して、その工夫として「誠意の工夫をしてこそはじめてこの本を確立できる」（續八。明儒學案卷三二、誠意問答も参照）と誠意を措定し、この誠意について獨創的な解釋を加えることにより、獨自の本體—工夫論を開發して、王心齋とは異つた内容の修身論を準備できたので、はじめて淮南格物說を承認できたのである。王

心齋の致知・誠意・正心の三者補完説をとらえて「これを傳えたのは、きつと眞實を見失うであらう」(正五七)と斷言し、こと誠意説に關しては「このことについて先師から全く聞いていないからといって、決して避諱などしない」(正五八)と、師王心齋とは決然と袂を別つて、独自の誠意説を天下に公言したのは、實に王心齋歿後三十一年、王一菴六十六歳の時である。

王一菴が、王心齋はもとより、朱熹や王陽明の誠意説を向うにまわして、敢然と反旗を翻したのは、從來の誠意説の全てが、誠意の意を心の已發と規定し、誠意を作用邊の工夫としたことに對する不滿からである。王一菴は舊來の誠意説に對する疑問を吐露して次の如きう、

舊、「意は心の發する所」と謂ひて、人をして幾を念動くの初に審かにせしむ。竊かに疑ふらくは、念既に動かば、これを誠にせんとするも奚ぞ及ばんや(正二〇。正二二・二三も參照)

心が已發念動してから、やおらそれを追いかけて誠にする工夫をした所で、既に善惡が結果しているからには、もはや手遅れではないか。たとえ、誠意の前に格物致知・持敬を用意したり(朱熹)、誠意の實踐主體に完全なる良知を措定した(王陽明)所で、意を已發とみる限り、所詮は、その誠意は後手にまわる工夫でしかあるまい。これでは主體は已發の意に追從して翻弄される奴隸と化しかねない。ここに王一菴が楊慈湖^{陽明}の不起意説を好意的に評價する理由がある(正二三・續九三)。だからといって王一菴は、楊慈湖の如く、經書である大學の誠意そのものまでを否定したりはしない。そうはせずに、意を已發とする規定を改めて、舊來の誠意説とは對照も鮮やかな誠意説を創出して、およそ已發作用主義とは無縁な、未發本體そのものを確立する工

夫に變貌させる方を王一菴は選擇した。王一菴は次の如きう

蓋し謂へらく、心の生機は時として發せざるはなし。その喜びを發し怒りを發し哀しみを發するの際に當りては、皆必ず未だ嘗て發せざる者、その發するを宰る有り。故に能く發して皆節に中るなり。

然らざれば、只だこれ亂發。豈に復た節に中るの和有らんや。故に未發の中を養ふは、亦た即ち獨を慎しむの工夫なり(正二五)

發動してやまぬ心の亂發を防ぐには、已發とは截然と分別された未發者が、已發している心をしかと主宰することが肝要である。ここで主宰者とされた未發(の中)を涵養して主體性を確立する工夫が慎獨である。この慎獨こそが「誠意の工夫は慎獨に在り。獨とは即ち意の別名」(正二二)と、誠意の工夫に他ならない。意は心の已發ではなく、「意は心の主宰」(正二二)であるから、誠意は、已發の工夫ではなく、已發を主宰する未發本體を確立する工夫である。だから、誠意の工夫は、もはや後天の學ではなく、「誠意の學は先天易簡の訣」(正二〇。會十二も參照)なのである。ただし、心は主宰能力が皆無なので、

心とは別體の意が主宰者として心を統括するというのではない(正二〇)。この意とは、心そのものがそもそも固有する主宰性をいう。王一菴の意圖は「心の精神は、時として動かざるなきが故に、その生機は息まず、妙應は方なき」(正二〇)が故にこそ、知覺作用が亂發に陥ることを強く懸念して、それを主宰する者を心そのものに求めて意と措定し、誠意の工夫の結果「主意を立定して再び妄動せざる」(正五八)「定向」(正二〇・五七)を導びき、知覺主義から免れようとした所にある。知覺作用主義に陥っている舊來の誠意説を鑑みて、意を主宰とした王一菴の誠意説は、反措定としても鮮やかにうちだされた譯だが、翻って考えるなら、心が主宰性を固有するのは「天性良知」

(續九〇)を保有するからである。しかるにこの良知を主宰者とはせず、ことさらに意を主宰者としたのは、それなりの理由がある。良知を主宰者としたのでは、「今人は只だ是を知り非を知るを以て良知となす。此れ猶ほ未だ、良知はもとより人心の寂然不動にして、慮らずして知るの靈體なる、を知らず」(正七)「そ(良知)の良を喪失」(續八六)して知覺主義に陥っている(と王一菴がみた)當時の王門の主流を占めた朋輩の良知—知覺論と、明確に一線を畫することが困難であつたからである。また寂然不動の靈體である主宰者の意を、「心の主宰」とこそすれ、心外に立てなかつたのは、現實に「心の生機は頃刻も息まず」(正一〇四)常に流行作用している實態を等閑視して、この心の外に未發の意を措定して誠意の工夫をすることは、未發寂靜主義に陥るからである。だから、王一菴は、程子の靜座說(正一〇三、續二八)、李延平の默坐澄心說、羅豫章の靜坐中看喜怒哀樂未發之前作何氣象說(正一〇一)に對しては強い不満を表明しており、また當時の歸寂說に對しても手厳しい批判をあげている(正一〇二・一〇四)。

王一菴が心外にこそ立てなかつたとはいへ、心の主宰者として、常に流行作用している心とは截然と分別された、寂然不動の未發の意を措定したことは、舊來の心性論の面貌をがらりと變貌させ、様相を一變した心性論を構築することとなった。

六 王一菴の誠意說の特色

王一菴は本末體用・未發已發を渾一とはみない(續五)。「本初純粹の體」である良知と「知覺凡情」とを截然と分別する(續一)。だから、本體に係る致良知と作用に係る大學の致知とを同じくはみない

(正八)。更に王一菴はしばしば「天性良知」(續八一・九〇)「良知天性」(正六五)「天性眞知」(續一二)「心性良知」(正九五)「天性眞機」(續九八)とのべるが、この性と心との關係について次の如くいう。

心は、性(が心の)中に生ずるなければ、則ち心はただ血肉の驅たるのみ。惟だ能く知覺作用するのみ。これを心と謂ふに足らざるなり。性、心を管攝せざれば、則ち仁義禮智は、皆長物たりて、感に應じて時に出ずるの妙なし。豈にこれを性と謂ふに足らんや」(續四一)

心が單なる知覺作用にとどまらずに身の主宰者となりうるのは、「性はこれ心の生理」(續三四)と性を内在するからである。良知が知覺と一線を畫しうるのも、「天徳の良知は、性の自ら有る所」(續六〇)と、この性があるが故に他ならない。更に「理は即ち心の天理」(續四八)と天理(仁義禮智)を創造できるのは、この性が心を主宰管攝しているからである。この性が心に主宰力天理創造力を賦與した譯だが、性のこの賦與能力は「天は何處より使しむるや。その性を以て使しむるなり」(會四)と天に由來する。だから「心性良知は自完自足」(正九五)と、心・性・良知が並列されていても、「完完たるこの性」(續二五)と性がその完足なのであつて、決して同格を意味するものではない。ここに「この性に率循」(續三四)し、心に法るのではなく、「天に法のの學」(正二六)が主張され、「天と準を齊しくする」(正七三・七四)ことの力説される理由がある。だから、影の眞の主宰者天理創造者は、心でも意でもなく、天・性である。

王陽明は、朱熹の持敬說を、格物說と兩輪論の故に縫合は免れず緊密に一體化された工夫論ではなく、また結局は心外の天性を崇敬することになり、赤裸々な人間(心)を粹にはめ、その主體性の發揮を擬

固停滞させるものとして、拒否した。

王一菴が「敬の字はもとこれ意に對して言ふ。……。(心の)怠らざるをこれ敬と謂ふ」(正二七、續一〇も参照)と敬を規定したのは「時刻刻、心の眞宰ある」(續二四)を目論んだからである。この敬は、心の主宰である意を確立する誠意とは同一工夫の別表現である(正二二、續一〇)。誠意説の構造は異なるが、誠意に持敬を内包して兩輪論の弊害を忌避した點は、王陽明と等しい。しかし、王陽明が「心即性」(傳上三四)「良知即天」(傳下八七)としたのに對して、王一菴は、心を管攝する性、その根源としての天を、心とは別格のものとして措定した上で、持敬を誠意と等置したから、王一菴の本領であるこの誠意そのものが天性を崇敬することとなる。この點は王陽明とは天地ほどの懸隔がある。

王一菴は舊來の誠意説と執拗に格闘して独自の誠意説を創出し、ここに獨立した思想家王一菴が誕生した。未已體用を分別した朱熹はもとより、渾一と説く王陽明と雖も、否渾一であればなおのこと、意が已發である限り、誠意は亂發にふりまわされる後手にまわった工夫であり、天理の創造が保證されない没主體的な已發主義知覺主義に陥ると批判してやまない。この王一菴の批判は舊來の誠意説の弱點について誠に鋭い。誠意に局限してみれば、王一菴の批判は確かに痛烈ではある。しかし、工夫論の全體構成をみるなら、朱熹は、誠意の前に、格物・持敬を用意して、未發の性に支えられた心が、已發の位相で主宰性を確立發揮できるように充分に配慮し、その結果として自然に導びかれる誠意がなお不完全であることを考慮して慎獨を補缺として準備さえしていたのである。この朱熹の誠意説の構造を徹底的に批判したのは、誠意そのものを否定して不起意説を主張した楊慈湖をひとま

ず論外とすれば、王陽明である。未已體用を渾一とみた王陽明は、心が活物であればこそ未發本體を確立する正心の工夫を渾一的に内包する、已發作用の位相における誠意を工夫の第一義とした。ところが王一菴は逆に、心が活物であればこそ、「未だ嘗て發せざる」者が心を主宰することそがとりわけ肝要であることを痛感して、活物である心の主宰を意と措定して、誠意を工夫の前面に押し出した。だから「聖狂の分るる所以は、只だこの主宰の誠なる誠ならざるを争ふのみ」(正二〇)と、人倫の向背はあけてこの誠意の工夫の如何にかか

ることとなる。

朱熹・王陽明・王一菴と展開した三者の誠意説を圖式的に説明すれば、次の如くいえよう。未發已發を、朱熹は分別し、王陽明は渾一とみた點では兩者は異なるが、誠意を已發の位相における工夫とした點は兩者は等しい。しかし、朱熹は工夫論全體の中で誠意にさまざま重要な位置を與えなかつたのに對して、王陽明はそれを第一義の工夫とした。この第一義という點では王一菴は王陽明と同じである。しかし、王一菴は未發の主宰を確立する工夫としたから、この點では王陽明とは明白に異なる。已發における、第二義的工夫↓已發における・第一義的工夫↓未發における・第一義的工夫、と推移した三者の誠意説の論理展開の軌跡をみると、王一菴の眞面目は誠に鮮やかである。

ところで、王陽明が誠意説を「大學の要」として、工夫論全體の中で文字通りに第一義的工夫としたのは、實は前期のことである。未已體用の渾一的統一主體として、心にかえて良知を發見した後期に及んでも、大學八條目の位相の限りでは誠意を第一義とする構造はそのまま維持されるが、工夫論全體としては、八條目全體が致良知に包越されたから、究極的には致良知こそが工夫論の主座を占めることにな

る。このことを併せ考えると、誠意説は、王一菴に至ってはじめて文字通りに工夫論の主座を獲得したといえる。

さりながら、王一菴が、未發已發を判然と分別した上で、誠意を已發から未發に轉位させて第一義としたことは、未已渾一と把握して已發における誠意を第一義とした王陽明よりは、名辭をこそ異にするものの、未發已發を截然と分別して未發の位相における工夫を第一義とした朱熹の思惟構造の方にむしろ相通する。更に王一菴は赤裸々な心の全量そのままを主宰者とは認めず、この活物の心に内在する未發者の意を主宰者と措定した。この心が誠意の工夫をして主宰を確立發揮できるのは、ひとえに性が心を管攝するからである。換言すれば、心は性に依靠し天を崇敬することである。これが王一菴の誠意説の樞機である。名辭の差異を越えてその實質を透視すれば、構造的には朱熹のそれに接近していることが容易にみてとれよう。

しかし、王一菴は、心そのままに天理創造の權能を認めず、天に由來して價值的には心とは別格な性の管攝を要請したとはいえ、生成的には心に由來するこの性を「心は性と分けられない」(續四一)と心とは別體のものとはみない。無論、心外に定理を措定したりはしない(正六二)。又、意とは性に管攝された心そのものが本來具有する「心の主宰」でこそあれ、心を外から制御する者ではない。だから、「意誠にして而る后心正し。誠意の後、復た一段の正心の工夫を加ふるに非るなり」(續九)と、活物の心に即して未發の意を確立する誠意のみで完足するから、補缺の工夫は全く不要なのである。王一菴は心學者として懸崖の堡壘によくふみとどまって斬新な誠意説を獨創して、過高の論が百出して混迷沸騰する思想界の打開を企圖したのである。

七 中正の道理と衆人

王心齋は凡事常見より超脱することを力説した(王心齋全集卷三、語錄八九・一三三)。この超脱の論は喜んで迎えられるが、王一菴はこれのことさらに高唱することに同調しない(正三三、會二、續三三)。そもそも超脱の論を主張した王心齋は「箇箇の人心は自ら中正」(王心齋全集卷四、大成學歌寄羅念菴)とみていた。この人心中正論を、王一菴は良知中正論と理解した(續九〇)。超脱とは、この良知が本來、中正であることをわきまえずに、見聞情識に泥んで「道理を拘執して變易の宜にくらく、故常に因襲して流俗の套に安んじ」(正三三)て過不及に陥る者への對症療法として提示された權法にすぎない。何よりもまず中正の道理を創造する良知を心の稟矩とする格物の學、とりわけその中核である誠意の工夫が要請される。かくすればおのずから俗套より超脱するのである。王一菴が中正の道理の創造者を人心から良知に移換したのは、人心そのままを信頼しなかつたからである。「自兀自狗」(正八八)を否定し、「道は中を以て至となし、過高を欲せず」(會二)「中正平實」(正四六)を主旨とした王一菴が、「本初純粹の體」の良知に中正の枠をはめた上で天理の創造を認めたのは、心を管攝する性を措定したことを呼應して、知覺作用主義に陥ることを警戒したからである。王陽明は「箇箇の人心、仲尼あり」(全書卷十二、詠良知四首示諸生)とのべ、赤裸々な心―良知に天理創造の權能を委ねたが、この良知心學に對して、「良知の中正の處、これ天理」と、やはり中正の枠をはめてその限りで良知に天理創造を認めた湛甘泉を、王一菴が高く評價したのは、誠にゆえあることである(續九〇)。また王一菴は無善無惡説には全く言及せず、むしろ朱熹の性善説を積極的に肯定

した(續九九)。ここに王一菴の思想は、王陽明の良知心學、王心齋の造命説が保有していた既成の價值觀に對する破壊力を大きく減殺し、勢い、天理の創造も大幅な制約をうけざるをえない。心を管攝する性が中(續三七)とされ、この中が禮・天則(正三八)と説かれるが、禮とは所詮は傳統的な形式と理念に基づくものであるから、さらしあげるとはいえ、どだい性に管攝された心―良知が創造する中正の道理は、舊套の焼き直しに終る可能性が十分にある。この性の管攝をふりきって中正の粹をはみ出す恐れのある心の熱量としての欲望を「節約」すること(正九九、續四七)を王一菴は力説するが、これは道理を超脱して一切を放下し、師道の荷負を自任して出處に師となる講學活動に情熱をたぎらせている者へ冷水をあびせた痛烈な警告である。

王一菴がこうまで考えたのは人心に對する一般的不信からではない。さすがに王心齋の門に身を投じた人だけに、身分・職業・資質・知識の有無の垣根をはらって、人倫の自覺的創造者を庶人階層にまで積極的に認めた(正三五、七七)。無知こそが衆人の強みである。目に一字を識らざる百姓はいらぬ見聞知識をもちあわせていないだけに、本來心を素直に發露するから、むしろこの百姓の日用こそが道理にかなっているのである(續三五、正九八)。だから、例えば郷愿が斷罪さるべきは、彼が世に媚びるからでこそあれ、ゆめゆめ衆人が皆悦ぶからなのではない(會八)。この郷里の庸衆と學を共にしないのは、結局は自らの世界を矮小化することに他ならない(正七六)。しかし、衆人の無知は同時に弱さでもある。百姓の日用が結果的に道にかなうとはいえ、それは理性的反省をへて自覺的に取舍選擇した結果ではなく、たまたま「冥然として暗合」(續三五)したにすぎず、必ずしもその必然性永續性は保證されない。ましてや「衆人の心は粗なるが故に、險

阻を知らずして常に危殆し」(正三八)「好色好貨好勇の三者は、今時の衆人の痼疾」(續四七)であるのが、衆人の嚴然たる資姿なのである。王一菴は衆人に人間の普遍的本來性をみたが、現に彼らは心齋門下に雲集し、熱情をこめて推進された思想運動の中で確乎たる位置を占めてそれなりの役割を果しているのである。それだけになおさら、この痼疾に深く侵された心の粗なる衆人が現狀に甘んじていつまでも「常人」のままにとどまることを許さない。すみやかに「學者」に脱皮して自覺した實踐主體として「聖賢を以て己を律する」(續六六)ことを強く要望した。王一菴の心性論は、この庶人の本來性―現實性を深く考慮して構築されたものであり、その工夫論も庶人が實踐することを熱望して樹立されたものである。

八 王一菴の誠意説の再評價

王一菴が六十六歳の時に誠意説を開發して思想家として自立した一五六〇年代後半にもなると、王陽明の直弟子達は既に相繼いで他界して、俊秀の中ではわずかに錢緒山・王龍溪が存命するのみで、この兩者はなお活躍してはいたものの、再傳の弟子達の活躍が顯著な時期に入っていた。王陽明の生存中から、師説の受容をめぐって、直弟子達の間で直接聲咳に接して會得した師説を盾に熱い論議が交わされていた。それが再傳の弟子ともなると、王陽明の人格を直接そこに投影することなく、冷靜に良知心學に對決して獨自の思惟を構築している。羅念菴の弟子胡廬山、王龍溪の弟子張陽和、錢緒山の弟子查毅齋などは各々固有の問題視角から良知現成論に修正を試みている。歐陽南野・鄒東廓の弟子李見羅に至っては心學から性學に轉向さえしている。王一菴もまた再傳の弟子の一人である。王門の中でも一際異彩を

放った王心齋の淮南格物説の大綱を原理的には承認しながらも、心性・工夫論の核心の所で異議を申し立て、独自の誠意説を樹立して、淮南格物説が過高に走るのをおしとどめようと試み、實質的には大幅な修正を結果した。心齋亞流の横流の軌道修正を企圖して提示された誠意説は、これ自體に目を注げば、思想的には一大轉換を意味する。それにしては、當時の思想界における王一菴の誠意説に對する反響はさほどではなかった。その理由としてまず、誠意説が晩年に開發されたこと、王一菴がこの誠意説を布教宣傳する講學活動よりは自責自修を重視したこと、交流の範圍が廣くなく密度も濃厚でなかったこと、法器に恵まれなかったこと、「會語」などの著作があまり流布しなかったこと、などがあげられよう。しかし、それにもまして大きな要因となったのは、王一菴の思想そのものが、思想界の趨勢と違背したことである。さきにあげた理由は、この時流に逆った王一菴が或は自ら選擇し、或は餘儀なくされた結果である。時あたかも心學運動の隆盛期で、とりわけ王一菴の活動領域では、王東崖を首魁とする心齋一門が羽振りをきかし教化が最も浸透していた。だから、逆にいえば、四面楚歌の中で王一菴が提示した誠意説が、世に迎えられるに自信に満ちていた心齋一門を心底から震撼させ、對決を餘儀なくさせるほどの衝激力をもちあわせていかなかったともいえる。心齋一門の主流に逆って投げられた王一菴の心齋學批判の一石は、ささやかな波紋を残して、彼の死後はその本領は忘却されてしまった。

ところで、心學運動の興隆期には、その短所を運動の熱量が長所の中に包攝して融解していたが、極點に達して心學の横流ぶりが目に餘ると、ここに心學に對する未練をきっぱりと斷ち切つて、もはや軌道修正などではあきたらず、軌道そのものの取り換えを企圖する人々、

管東溟・顧憲成・高忠憲などが輩出する。彼らは王一菴より一世代から二世代後輩にあたる。その際、王一菴が創出した誠意の概念規定そのものは、思想的遺産として活用するに足る價值を持っているのに殆ど顧みられていない。明末社會が夕映えの輝きを照している時、それをむしろ時運衰退の徵表とみた明學の殿將劉念臺は、人心を誘導して人倫の荒廢を招いた責任の一端を心學に歸し、退勢の挽回を策して、王一菴に類似する誠意説を提唱した。王一菴死去の前年に生れたこの劉念臺も王一菴の誠意説を知ることなく獨自に樹立したようである。王一菴とは對照的に、劉念臺の誠意説は、思想界から大きな關心を寄せられ、許多の俊秀が門下に雲集し、没後も顯彰と非難の渦中で生命を持ち續けた。この著しい差異を結果した原因として、思想界の變化、兩者の社會的地位の懸隔など外的條件の相異も考えられるが、より本質的要因は、兩者の思想それ自體に内在する。

誠意説の改定は單に大學八條目の中の一條の變改にとどまらず、心性論の全體系に波及すること必至である。いま誠意説に直接關わる四句説の一事に限ってみても、その第二句「有善有惡、意之動」は、意を心の已發とする規定を前提としているので、この意を心の主宰と改定したからには、この立場から四句説全體を檢討して、その誤謬を指摘し、對案を提示するのが新説提唱者の責務であろう。劉念臺はこの責務をよく果しているのに王一菴は放棄している。おしなべて、獨自に創出した誠意説の視角から思想的遺産と眞正面から對決して新生面を開拓し、思想を體系的に豐穰にするということにかけては、王一菴は劉念臺にはるかに及ばない。

このこともさることながら、より根本的には兩者の誠意説そのものの差異に起因する。王一菴は、人間の「好惡」が對象にひきずられて

悪を將來することを考慮して、心の主宰 \equiv 意を確立して(誠意)、欲望を節約することを主張する。その際、意が心の主宰たりうるのは、心とは別格の性が心を管攝してはじめて可能なのである。だから、眞の天理創造者はこの性である。更に無善無惡説に言及せず、むしろ朱熹の性善説を是とした王一菴には既成の價值觀を根底から再検討する積極的姿勢はみられない。劉念臺は、欲望を單に已發作用邊でとらえてその否定的面のみを顧慮するのではなく、「好惡之性」(劉子全書卷十二、學言下)「好惡者性」(同上)と、好惡を人間(心)が本來具有する天理創造力としての道德的感性にとらえ、それを性といひ、それが心の主宰とされた意に他ならない。その上この意は「善を好み惡を惡むの意は、即ち是れ善なく惡なきの體」(同卷十一、學言中)と、既成の價值觀に繫縛されることなく人倫を獨創するのである。誠意の概念規定そのものは同じくしながらも、欲望を天理創造の阻害者とみてその節約をはかった王一菴と、欲望を天理創造の熱源とみてそれを道德的感性として燃焼させることを企圖した劉念臺との、誠意説の構造的差異が、兩者の思想界における評價を分けた最大の要因である。

劉念臺が死去してから三十八年の後にあたる一六八三年に、董瑋は王一菴の誠意説を見出して世に紹介した。この年は、王一菴が誠意説を開拓してから一一五年、死去してから一〇二年目にあたる。發掘したのは董瑋の功績だが、一六九三年に明儒學案を著して王一菴を立傳し、その本領でである誠意説を稱揚したのは黄宗羲である。劉念臺は一言も王一菴に言及していない。しかし、劉念臺が既に類似の誠意説を開發していたからこそ、董瑋・黄宗羲は、王一菴をを師劉念臺の先驅者と認めて稱揚したのである。だから、王一菴の誠意説を思想界に再び浮揚させた直接の功勞者は董瑋・黄宗羲だが、間接的はいえ、最も

重要な役割を演じたのは劉念臺である。思想界が王一菴の誠意説を顧みるまでに機が熟するのに、その間に社稷の交替を経験した實に一世紀以上に亘る歴史の進展を要したのである。

注(1) 陸隴其、三魚堂日記卷上「閱黃太沖文、知山陰(劉念台)之學、其病

只在不知朱子所謂析之極其精、合之盡其大二語。故朱子分八條目、而山陰則以誠意爲了義、曰致知此也、格物格此也。朱子以主敬置八條目之外、而山陰則以誠意當主敬。」(三魚堂隱言卷五にも同文あり)。陸隴其の劉念臺批判は、松陽講義、三魚堂文集、四書困勉錄、續困勉錄、四書講義遺編、讀朱隨筆、三魚堂隱言、三魚堂日記に頻出する。

(2) 朱熹・王陽明の誠意説については、拙稿「王陽明の思想―誠意説について―」(東北大學教養部紀要第二五號) 参照

(3) 劉念臺の次の語を参照

朱子表章大學、於格致之說、最爲喫緊、而於誠意、反草草(劉子全書卷十二、學言下)

(4) 胡敬齋の居業錄(和版卷二、正誼堂本卷八)の次の語を参照

意者、心有專主之謂。大學解以爲心之所發、恐未然。蓋心之發情也。

惟朱子訓蒙詩言、意乃情專所主(正誼堂本、主作生)時、爲近。

胡敬齋のこの言表に對してさすが劉念臺は「敬齋未爲無見」(劉子全書卷九、語類九)と着目していたが、しかし、

愚謂、敬齋亦近之而未盡也。心有專主、蓋言有所專主也。有所專主、仍是逐物心、即朱子情專所主之說。然讀大學本傳如惡惡具如好好色、方見得他專主精神、只是善也。意本如是、非誠之而後如是。意還其意之謂誠、乃知意者心之主宰、非徒以專主言也。(劉子全書卷十二、學言下)

と、胡敬齋の論說の本質を洞察して、鋭い批判を加えている。

参考までに、胡敬齋が依據した朱子訓蒙詩(山崎嘉訓點本)の第三十四

首の「意」と題する詩の全文をあげる。

意乃情專所主時 志之所向定於斯

要須總驗心情意 一發而俱性在茲

朱子訓蒙詩の信憑性を、李退溪・山崎闇齋が疑ったことについては、朱子訓蒙詩に附した山崎闇齋の跋訓蒙詩（垂加草卷十一に収録）、及び文會筆録卷十七。阿部吉雄氏「日本朱子學と朝鮮」三〇四・六頁参照。

(5) 劉念臺の誠意説についての專論は、岡田武彦氏「劉念臺の誠意説」(哲學年報十四輯)がある。

(6) 周海門・陶望齡の思想と聖學宗傳の特色については、荒木見悟氏「周海門の思想」(明代思想研究に収録) 参照

(7) 王一菴の行狀については年譜紀略(王一菴先生遺集所收)に略述されている。また王心齋全集(内閣文庫藏本)卷二の王心齋の年譜、及び疏傳合編も併せて参照。また、同期に王心齋に入門した林東城が「渾厚」を旨としたのに對して、明辨を主張した王一菴の人となりについては、

會語續集八八條を参照。王一菴が分析辯のあったことは、知行兩者の關係態様を詳細に列擧して検討している會語十五條を参照。王一菴の語録には、會語正集、會語、會語續集があるが、正・會・續に略稱する。なお、董場がみた王一菴遺集に收められていた誠意問答を現行本は收めず、今、明儒學案卷三十二に收める。明儒學案所收の語録は全て現行本に収録されているが、文章に移動がある。また現行本には收められていない書簡が董場のみた王一菴遺集に収録されていたようである(注(5)参照)

(8) 王瑤湖については、王龍溪全集卷十三、王瑤湖文集序、王心齋全集卷二、年譜四十四歳の條。卷三、明哲保身論。王文成公全書卷三十五、年譜附錄一、嘉靖十年の條参照。王一菴が王瑤湖から受容した學徳の内實については、會語續集七七・八九條参照。

(9) 王心齋については、島田虔次氏「中國における近代思惟の挫折」第二

章、泰州學派。荒木見悟氏「羅近溪の思想」(明代思想研究に収録)。佐野公治氏「王心齋論」(日本中國學會報二十三集) 参照。王一菴の王心齋との出逢いにまつわる回想については、會語續集七二條参照。

(10) 王心齋の明哲保身論がもたらす弊害については、顧憲成(小心齋劄記卷十)、黃宗羲(孟子師說卷四)が、痛烈な批判を加えている。

(11) 楊慈湖については、荒木見悟氏「陳北溪と楊慈湖」(哲學第六輯)。牛尾弘孝氏「楊慈湖の思想―その心學の性格について―」(中國哲學論集一號) 参照。

(12) 王陽明と湛甘泉の思想の比較については、荒木見悟氏「王陽明と湛甘泉―なぜ甘泉學は陽明學ほど發展しなかったか―」(明代思想研究に収録) 参照。

(13) 錢緒山・王龍溪・鄒東廓三者の四句說受容の特色については、陽明學大系第五卷・陽明門下(上)所收の錢緒山・鄒東廓についての拙論参照。

(14) 拙稿「明儒胡廬山論―心學の一屈折―」(集刊東洋學三〇號)「李見羅の思想」(日本中國學會報二十七集)、荒木見悟氏「明儒張陽和論―良知現成論の一屈折―」(明代思想研究に収録) 参照。

(15) 王一菴の誠意説は心齋一門では殆ど無視されて、孤立していた王一菴の苦衷のほどは、王一菴の王東崖にあてた次の書簡にみられる。

去歲、與令弟言、恐未全信、有刻誠意解數條、寄家卿諸友、唐一橋亦無一字見寄、恐亦未之全信、後附數紙諸正、得手教且辱許可、但良工獨苦處、未蒙一一批答、鄙意以立意爲嫌、然有甚不得已者、知我者其惟此刻乎、罪我者其惟此刻乎(劉子全書卷首の董場の抄述に所引。

現行の王一菴先生遺集は収録しない)

(16) 荒木見悟氏「管東溟―明末における一儒佛調和論者の思惟構造―」(明代思想研究に収録)「屠隆と管東溟」(日本中國學會報二十八集)。岡田武彦氏「東林學」(テオリヤ、十二、十三輯)「王陽明と明末の儒學」第

補注 誠意の意を心の已發ではなく、主宰と解釋した人に、更に李經綸（字大經）がいる。建昌南豐の人。生卒年不詳。盛行した王陽明・湛甘泉の兩學にことのはか反對し、羅整菴の困知記を高く評價した人である。李經綸は徐問（字用中、號養齋）黄佐（字才伯、號泰泉）（明儒學案卷五十一參照）と反陽明學を共有して交流を深めて思想形成した人で、王一菴と同時代人である。いま、李經綸・王一菴兩者の交流影響關係の有無を斷言するまでに詳らかにしえていないが、兩者が各自の誠意説を主張する際、互に言及していないことから推察すると、各々獨自に構築したものと考えられる。李經綸の誠意説の要點は次の如くである。

意非心の發也。心の發則情也。意從立從曰從心。心立欲爲之意、而非爲之意、而必爲之主宰乎知覺之中也（明儒學案卷五十二、諸儒學案中六、李經綸、誠意原）

李經綸の誠意説について、黄宗羲は次の如く論評している（明儒學案卷五十二、諸儒學案中六、李經綸の小傳に附した案語）

先生之誠意、原以意非心の發也。是主宰乎知覺之中者也。頗與子劉子之言意相合。弟子劉子之所謂主宰者、知覺中自有主宰。先生謂主宰乎知覺之中者、則又立意以爲之。仍是困知（記）之餘論也。