

良知現成論者の考察

——渾一と一貫の視點から——

序 現成論者の評價

正徳十五年(1520)王陽明(1472~1528)が良知説を提唱した。これははまことに晝期的であり儒教のみならず佛教・道教にも大きな刺激を與え、明代後半の思潮は多様に展開した。

萬曆三十年(1602)士大夫でありながら剃髮した李卓吾(1527~1602)が獄中で自刎して果てた。卓吾は、陽明の高弟で良知現成論者の王龍溪(1498~1584)に影響を受け、「滿街皆聖人」と「人人是佛」を同一視し(焚書卷1答耿司寇)、儒佛分別の「儒」意識を徹底して排除する。卓吾は、龍溪、王心齋(1493~1549)、羅近溪(1515~1588)の三人の現成論者を論評する中で「儒」意識の有無を問題にする。「滿街人都是聖人」(傳習錄卷下113)と述べた非士大夫の心齋については、一方で「氣骨」ある「英雄」と評し(焚書卷2爲黃安二上人)、他方では「氣魄力量」が過剰で、陽明の教えも消化不良で「意見」(意識・見解)が多く物事に執着する傾向があり、また餘りに「儒」を強く意識しすぎて名教に囚われてしまったと、相反する評價をして

いる。

「此の老(心齋)の氣魄力量は實に勝りて人に過ぐ。故に他の家の兒孫も過半是の如し、亦た各の其の種なり。然れども此の老、當時亦た氣魄に虧けらる。故に其の師説を盡くす能はず。遂に一概に力量を以て擔當領會す。蓋し意見太多く、稟曰遂に定まる。眞師眞友と雖も將た之を如何せんや。(中略)故に儒者は終に透徹の日無きを知る。況んや鄙儒の無識、俗儒の無實、迂儒の未だ死せずして臭なる、名儒の節に死し名に徇ふ者をや。最高の儒なるも、名に徇ふ。心齋老先生是れなり。一たび名に累さるれば、自ら名網に入りて、決して脱するを得難し。是れを以て儒を學ぶの畏る可きを知る。」

後世の論評で、龍溪と心齋を陽明後繼者の代表とすることが多い。龍溪は佛教へ傾斜したとして批判される傾向にある。しかし心齋に對しては、陽明思想から無善無惡の排除を意圖する劉念臺(1578~1645)は「師門の宗旨を離れず」(明儒學案・師説)と指摘している。ところが念臺の弟子の黃宗羲(1610~1695)は、同様に無善無惡に批判的であるが、念臺に反して龍溪のみならず心齋も陽明思想を禪宗にしてしまったと批判する(明儒學案卷22泰州學案序)。心齋評價には大き

荒木龍太郎

な幅があるのである。そして思想内容については、既に幕末維新期の良知現成論者の東澤瀉(1882~1891)が、性氣(理氣)二元なので陽明とは異なる」と指摘している。心齋の思想は、無善無惡ではなく至善の性體を強調して儒佛一致を志向せず、誠意説を第一義にしなで独自の格物論を提示し、かつ「良知現成」を主張するなど複雑な様相を示すのである。

このような複雑な思想内容の心齋が陽明の高足、現成論者と評され、宗義は「泰州學案」の筆頭に据え、そこに羅近溪・耿天臺(1524~1596)周海門(1547~1629)楊復所(1547~1599)などの萬曆期に活躍した著名な現成論者を配している。一體、これらの現成論者の思想はいかなる傾向を示すのであろうか。

ところで良知説の性格の基本は、「渾然一體」ということである。「身心意知物」は一物、「格致誠正修」の功夫は一事(王文成公全書卷26大學問)と説くように渾然一體(渾一)の思惟を基盤とする。ここでは「渾一」と後述の「一貫」の相違を述べておきたい。王陽明の思惟は、諸の關係態を無分別に全體として把握する。内外・自他・本末・體用・心性・性情・寂感・未發已發・心身・心意知物等々の關係態に分別意識を持ち込まず、渾然一體として把握するのである。これが「渾一」的思惟の基本條件である。そして渾一的思惟は無的性格(無定體・無執着・無分別)を示すのである。対して一貫的思惟では、「本末」の分別意識を前提とするために非渾一の關係態となる。そして「本末」の關係態のみならず、他の全ての關係態に分別意識が波及する。この非渾一の場合で次序を特質とする一貫の思惟が成立する。

また良知は具體的には「當下具足」(傳習錄卷中答聶文蔚・一) || 生きている現在の諸關係の中で本體が十分に顯現し過不足無く自己充

足する。そして現實の關係の場合 || 現場では「不容已」 || やむにやまれぬ眞情として發露する(同答聶文蔚・一)。

良知の「當下具足」を現在の一念に凝縮して本體と功夫を相即渾一に把握したのが良知現成説である。この方面に邁進したのは無善無惡説を強調する四無説を主張し、「混沌より根器を立てる」(王龍溪全集卷7龍南山居會語)と述べた王龍溪である。

もう一方の王心齋は「淮南格物説」で著名である。「大學」の「物有本末」「以修身爲本」の句が重要な意味を擔う獨特の格物説である。後述するように天臺・近溪も同様の格物説を説いている。この格物説は工夫の前面に押し出され、「大學之要、誠意而已」(王文成公全書卷7大學古本序)と説く陽明の誠意説重視とは異なり、また「以修身爲本」を要點とする『石經大學』と關連して萬曆期思潮の動向と深く關わっている。この格物説を視座にすると、師承關係・地域などの枠を越えて別の視點から考察できるのではないだろうか。

そこで龍溪・卓吾との思想交渉を含めつつ心齋・近溪・天臺・海門・復所の現成論者の思想をこの格物説に注目して考察したい。従來、王心齋の「淮南格物説」については論究されることが多いが、この「物有本末」の格物説を上述の現成論者に於いて考察することは十分ではなかった。本論は先ず卓吾と天臺との不容已論争から検討したい。

「不容已」が良知の根幹であるが故にその本質を際立たせることが期待できるからである。

第二章 耿天臺の「儒」の意識

「不容已」を巡って天臺と卓吾は激しく論争する。天臺は弟の耿定理(1534~1584)の「不容已」「無聲無臭」の考えに大きな影響を受

け、定理の不容已論が周孔の仁脈を繼承し無聲無臭の本體に根ざし、天命の性の顯現であると理解した（耿天臺文集卷8 漢澁訂宗記、卷10 釋中庸）。また天臺は若い頃、未發の「心體盡頭處」、「性之眞體」、「上天之載」を「渾然として一貫」、また「天體と我と」（同上卷10 釋孟子）であると把握した。後述するように、天臺は天命への畏敬感情を強く抱くが故に、「一貫」、「天體與我」ではあるが天と我との間には上下の感覺を伴うであらう。

「須く心體盡頭の處從り了徹すべければ、便ち性の眞體は原と無思無爲なるを知り、性の眞體は無思無爲なるを知らば、便ち上天の載は原と是れ無聲無臭なるを知りて、渾然として一貫す。所謂心體盡頭處とは、蓋し昔人の所謂思慮未だ起きず、鬼神知らず、不覩不聞の處なり。」

さて李卓吾は「不容已」を天臺と同様に説きながらも（焚書卷1 答耿司寇）、天臺の不容已論は何かを意識的に對象として設定し、それにもとずいて自他、是非を分別して自然ではないという。

「公（天臺）の已む容からざる者は是れ其の以て已む可からざるを知りて必ず其の已まざらんと欲する者にして、眞の已む容からざると爲す。我の已む容からざる者は、是れ其の已む容からざるを知らずして自然に已む容からざる者なり。」

何ぞこのような認識の相違が生じたのか。天臺は、卓吾が分別を輕んじ妓女を携えて道院に來たと見なして批判し、儒教における「分別」は「自然の眞機」によるもので、「分別而實不分別」の無作爲自然の分別であるとする。

「夫子曰はく、親親の殺、尊賢の等は、禮の生じる所なり、と。又た曰はく、禮に非ざれば視聽言動すること勿かれ、と。而して孟子曰

はく、其の兄の子を親しむこと、隣の赤子の若くすると謂はんや、と。此れ則ち分別すれども實は則ち分別せず。何者となれば、此れ則ち自然の眞機にして、名義道理に緣りて分別を生ずる者に非ざればなり。金剛に曰はく、住する所無くして其の心を生ず、と。蓋し住する無くして心を生ずれば、則ち分別無くして自ら分別す。分別すと雖も而れども分別無し。名義道理に住して分別を生ずる者は無住自生の眞機に非ざるなり。」

天臺は「儒」の意識を基盤としてそこから發露する分別は自然の眞機であるとして「儒」の領域を確保しようとしているのである。そこで周柳塘から「天臺は名教を重んじ、卓吾は眞機を識る」との批判がなされた。しかし天臺は單なる自然の欲のみならず、一層深く「儒」の意識の存在を強調する。

「夫れ生さんと欲するは眞心なり。而して義ならんと欲するは、生さんと欲するより甚だし。豈に名教に圍られんや。」

故に天臺は情欲を「至情」として人間の實情に即して許容しながら、倫理的な感情も同時に「至情」として主張したのである。

「男女の欲は、固り至情の已む容からざれば、惻隱羞惡は、至情の已む容からざるに非ずや。」

天臺は、人間の實相の男女の欲まで視野に入れ、「儒」意識の覺醒を促すのである。その觀點から天臺は天下萬世に貫通する孔孟の仁脈の自然な生機の發露に信頼を寄せ、卓吾に實踐の方法を述べる。即ち本心の「已む容からざる處」の天根と「自ら安んぜざる處」の天則を説いて、本體顯現と自律克治を自然の生機、眞機の中で機能させるのである。

このように天臺は「儒」の立場を強調する。それは天臺が四度「知

「天説」を著しているように天に對する篤信の姿勢が顯著で生活全般にわたっているからである。つまり内面に於いては「天命を知れば則ち必ず天命を畏る。」(同卷10釋中庸)と、天命への畏敬の感情を喚起する。天命を「知る」↓「畏る」(知↓情)へと深め、天を血肉化して謙虚眞摯に内なる天命を遵守するのである。

「餘、茲に天命に于て未だ敢へて知ると言はず、第だ之を畏るのみ。蓋し云ふ所の天命を畏るとは、敢へて情を揉め性を塞ぎて以て天を硤せず。敢て矩を蕩し閑を踰え以て天に諱はず。敢て虚知空見を侈して以て天を罔まざる。敢て邪説亂道に附して以て天に逆はず。庸徳の行、庸言の謹、是の訓を式して以て生を終えるのみ。」

別言すると天臺は現場において天の權威―天與の倫理性(本性)を強調し一貫させようとしたと言えるであろう。

「大抵之を統言せば天下の性は、咸く帝に率られ、帝は天に率らる。之を析言せば、人人帝者の在る有り。其れ帝は均しく天に率らる。」

天臺は「儒」を自覺して天命遵守を強く志向していた。「儒」への意識は儒佛の分別意識のことでもある。これが天臺と卓吾を分けた原因であろう。そして分別意識の容認は渾然一體、無分別を眼目とする陽明思想とやや異なつた様相を示すのではないだろうか。

第三章 一貫的思惟と渾一的思惟

卓吾が高く評價し、渾一的思惟の現成論者として高名な龍溪は鄧定宇(1542~1593)と良知問答を行う。定宇の發言を巡って天臺と龍溪は思惟方法の相違を明瞭にする。

定宇は現場での「知是非」の知(一照)に即して良知(本體)を認めない。そして本體としての良知を直ちに端的に示すべきであると

主張する。

「陽明先生自ら萬死より得來たと稱す。豫豈に敢へて眞意を疑はんや。其れ知是非を以て良知と爲すは、猶ほ權論のみ。夫れ良知は何ぞ是あらん、何ぞ非あらん。知は其れ照なり。今、人に月と鏡を直指せずして、其の光を觀しむれば、愈よ求めて愈よ遠し。」

これに關して龍溪は「照」と「明」(本體)が分別されることに注意を促している。

「良知は知ること無くして知らざること無し。良知は是無く非無し。良知の是を知り非を知るは、鏡の物に於けるが如し。鏡體は本と空にして、妍媸は自ら照せざる無し。若し照を以て明と爲せば、何ぞ指を執りて月と爲なすに異ならん。種種分別して、道を去ること遠し。」

龍溪は知是非の作用と「無是非」の、是非の判断を擔う本體とが無分別で無礙自在であること、つまり體用渾一の良知を強調している。「知」の作用(照)と本體(明)とは渾一であつて、あらかじめ照と明とを分別してはならない。照明渾一、故に龍溪は「渾然の眞體、本より分別無し」の立場から「分別を起さない」良知の働きを主張していたのである(王龍溪全集7龍南山居會語)。

この龍溪の照明無分別を強調した見解に對して天臺は疑義を示して次の様に述べる。

「定宇云ふ、知是非の知は、是れ照を以て明と爲す、と。誠に然り。夫れ照は何に從て生ぜん。孟子に曰く、日月明有り、容光必ず照す、と。明に因りて照を生ず、照に由りて明を探す、原と是れ一貫して判然として兩截に非ざるなり。」

天臺は「因明生照、由照探明、原是一貫」と説くように明(體)照(用)の分別を許容した上で兩者は一貫していて分斷してないとする。

そして前出の定字の「知者其照」の發言、つまり「知是非之知」は「以照爲明」——照に因つて明を求めることと解釋した。

この天臺の明照一貫論に對して龍溪は本來の渾一の良知の本體に達していないと厳しく反論する。つまり天臺の照明分別を前提とした照明一貫論は、龍溪の照明無分別の渾一論の視點からすると「箇の無往無來の體」(＝明)を現在の良知とは別に觀念的に想像して、「往來生明の旨」の無礙自在・無分別・自然、つまり渾一の無的性格を喪失してしまふからである。従つて天臺の種々の分析の語は餘計なものであつて、「知是非＝無是非＝眞是非」の渾一の思惟を理解できていないと批判したのである。

「良知は知是非にして原よりはれ無是非、正に眞是非の義を發す。(中略)此の一關に達せざれば、終に見解分疏に落ち、終に未だ歸一せず。定字に在りても亦た未だ此の稟曰を脱せず。山堂の夜話(中略)諸を日月の往來に譬ふれば、自然に往來するは即ち是れ無往無來なり。若し箇の無往無來の體有ると謂へば、則ち日月に停輪有りて、往來生明の旨に非ざるなり。若し此の義明らかなれば、則ち公の示す所の種種の分解引證も又た剩語と爲る。」

故に天臺は龍溪の論ずる所は「己に本宗を失う」(秋天臺文集卷6 與吳伯恆・二)と、その思惟の體質の違いをを實感せざるを得なかつた。天臺よりすれば龍溪の「無是非」の無的本體が「是非」の判斷をするにしても、その無礙自在なあり方が「儒」の意識を一貫させる上で不安定なものに映る。故に天臺は龍溪の四無説を「己意」による勝手な解釋で陽明の四句教の下二句(知善知惡的是良知、爲善去惡是格物)を無視して陽明の宗旨を「勦^{すく}みて傳^た」え、その結果風紀倫常の退廢を招き、さらに「無善無惡は是れ心の本體」を口實にして佛教の

見解までも混入させている(同上卷8 遇聶賢言、參照)と厳しく批判したのである(秋天臺先生全書卷8 先進遺風)。

ただ天臺の本體は「起意發動の原、本より無物」「至善とは即ち善にして亦た無し。況んや惡をや。」(秋天臺文集卷8 遇聶賢言)と説くように、陽明の「無善無惡而至善」(傳習錄卷上101)という無的本體を一應了承している。そこで天臺は、一貫的思惟での分別意識を包含して「儒」の意識を喚起しつつ、本體そのものの無的要素を維持するため別の表現をとる。即ち天臺は本體の自由なさまを「無善無惡」ではなく「無聲無臭」の語で表し、現場で積極的に使用するのである。それは「上天之載」を形容するように、形而下の現實の事物を越えて本體の純粹性を明確に示すことが可能だからである。また無善無惡の語は佛教では常套語のように使われて紛らわしく(前出卷8 遇聶賢言、參照)、天臺にとつて「儒」の本體を示す語として適切ではなかつたからである。

「惟れ天の命、於穆として已まず。此の四字、天命を形容して又た更に分明なり。蓋し性の根帶よりして言へば、原と無聲無臭の者を命と曰ひ、命の流行よりして言へば原と自ら己む容からざる者を性と曰ふ。」

ところで龍溪の四無説に反發する天臺は現場から遊離して「本末一貫の旨」をすぐさま安易に悟ることができるとする「頓悟」に對して警戒していた。

「若し合^{すく}下に本末一貫の旨を頓悟するは、上智聖人の資に非ざれば能はざるなり。」

また渾一的思惟が共鳴する「無一物」(六祖壇經)に對してはその境界を對象化することに注意する。光景化を回避するためである。

「惠能云ふ本來無一物、と。近ごろの高明の者、感な見得て極め透ると謂ふ。此れは是れ又た無一物の在る有るを知らず。」

光景とは陽明が良知説を提唱した當初から良知説の構造的脆弱性として認識されていた。^①「懸空に箇の本體を想ふ」(傳習錄卷下115)という良知の觀念化、現實遊離の弊害のことである。そのために天臺は當下の本體への信頼を強調して「想像」による現場遊離を注意している。

「近日の友朋、當下を信ぜずして別に光景を求む。此れ便ち是れ戰國の時に混倒して羲皇の時の景象を想像するなり。」

龍溪は劉念臺から「直だ良知を把りて佛性と作し看、懸空に個の悟を期し、終に光景を玩弄するを成す」(明儒學案・師說・前出)と指摘されていたが、天臺は渾一的思惟の龍溪をどうみていたのであろうか。天臺は龍溪が道士の胡清虛へ從學したことから彼の良知への信頼は不十分であると指摘し(耿天台先生全書卷8觀生紀41歲條)、さらに羅念庵(1594-1656)との討論に於ては「放鬆」であると批判し、龍溪は「托大の病」を反省している(王龍溪集卷4東遊會記)。天臺は龍溪の現場遊離、觀念化への傾向を懸念しているのである。

「龍溪は但だ解く良知を衍き説くのみ。未だ一も自己の事行を反省するを見ず。良知を證し得可きや否や。」^②

しかし龍溪も光景化問題を認識して「當下具足」の良知を信じることの必要性を強調している(王龍溪全集卷10答吳悟齋・一)。また先述したように龍溪は天臺に對して「箇の無住無來の體」を批判していた。龍溪の渾一論より見るならば、體用が一貫しているにしても、現場に相即して本體は顯現しておらず、本體を現場から遊離して「懸空に」措定していることになる。これは天臺に對する光景批判である。

逆に天臺の一貫論より見るならば、龍溪の渾一論では無分別の體用は現場では渾一と言うのであろうが、現象としては本體を喪失した無秩序混沌の場と區別がつかない。故に龍溪の本體は現場から離れて「懸空」に求められたもの、つまり光景化の傾向を示すことになる。天臺、龍溪は雙方共に當下論を説くが思惟の相違によって相互に現場遊離の光景説であると批判することになるのである。

ところで天臺の忘言の友であり、龍溪と並んで「二溪」と稱された近溪は「當下を除却せば、便ち下手無し」(肝壇直詮卷下41 a 中國子学名著集成本)と、當下の良知に信頼を寄せ、また光景にも詳細に十分に配慮している(同卷下15 a)。

近溪の當下論に對して天臺は「疎脱おろそかの時がある」、龍溪は「見在を離れず」、「全體放下というが見上から承當」と論評している。つまり一貫的思惟の天臺は、近溪の當下論では本體が常時十分に顯現していないとみている。一方、渾一的思惟の龍溪は、「見在」に顯在している本體に執着しており、「放下」も「見」に分別思慮から判斷しているとみる。

「耿」楚侗子曰はく、羅近溪常に謂ふ、當下に承當し得ば便ち是れ了る、と。細細に勘來するに、他還て疎脱の時在る有るを覺ゆ。(龍溪)先生曰く、近溪の學、已に其の大を得たり。轉機も亦た圓なり。自ら謂ふ、滯る所無し、と。然れども尙ほ未だ見在を離れず。全體放下と云ふと雖も、亦た見上從り承當し過ぎ來る。」^③

このように天臺・龍溪から論評されるのは近溪の「性の眞體」——本體と「性の浮用」——作用の關係が、豫め分別されて「體↓用」という一貫の關係を示し非渾一への指向を示すからである。

「蓋し常在の者は性の眞體にして、爲善爲不善の者は性の浮用なり。」

體は則ち以て用を運すに足れども、用は以て體を遷す能はず。」

非渾一の傾向を示す近溪に對して天臺は一貫的思惟から、本體の顯現が斷續的—不十分と見て、本體が現場から浮遊する局面を過不足現象と把握している。龍溪は、分別意識が執着をもたらし渾一の現場が變質して、本體を喪失しているとみているのである。

以上龍溪・天臺は光景化問題、近溪評價に於いてそれぞれの思惟の立場から發言していた。そして光景化問題、つまり現場に於ける本體の顯現が着實であるか否かは、思惟構造の相違を越えて現成説の根本問題であった。そこで以下、具體的に爲善去惡を實施する格物論に於いて検討を加えたい。

第四章 一貫的思惟の格物論

一貫的思惟の格物論を天臺から考察するが、その前に渾一的思惟の龍溪の「物、本末有るの物」について見ておくと、龍溪は本末を「一念」に集約して「心」に重心を置いている。

「格物の物は即ち物、本末有るの物なり。(中略)其の不正を格して以て正に歸すは只だ一念上従り識取す。念不正なれば則ち邪物爲り。念正しければ則ち正物爲り。其の外に在るに從りて心に由らざるが若きに非ず。」

故に心と身の關係は「身は家國天下の本」としながら「心は又た身の本」「心無ければ則ち身無し」と述べて身に焦點は當たらないのである。(王龍溪全集卷8大學首章解義)

天臺は『大學』の「物有本末」「壹是皆以修身爲本」の句を根據にして格物を解釋し、物を「本末有るの物」とし、格物を自己の身(本)が天下(末)の根本であると認識することとする。身が天下に貫通し

て「一身」となるからであり、その身が道を擔うとして、「心」よりも「身」に重心を置くのである。

「儒先の格物の訓、多し。按るに大學經文中に格物原自り明解有り。曰はく物、本末あり、と。又た曰はく一に是れ修身を以て本と爲す、と。格物の物は、故り即ち物、本末有るの物なり。格物とは、此の身の天下の本爲るを知るのみ。何となれば、大人は天下に通じて一身と爲ればなり。吾人は只だ苦ねんごうに自家の這箇の身を識得せざれば、便ち身に去きて道を覓む。」

また嘉靖年間に『石經大學』が出現するが、それを信奉した王塘南(1522-1605)は天臺が悦び尊信したと述べている(友慶堂合稿卷2答楊晉山)。天臺は「釋石經大學」を著し、『大學』の本旨は「一貫」であるという。これは上述の一貫的思惟を大學解釋の中で鮮明にしたことなるう。「一者」は「吾心獨知不昧者」とし、格物とは始終本末の關係において、道理の根本が一貫するという認識にいたることとする。

「一の天下に貫くは、其れ體、本と斯の若き其れ大なり。然れども之を國と家とに先んじて身心意知に推本すれば、始終本末、理本は一貫す。格物は此に格るなり。」

ところで天臺は近溪の當下論を「疎脱」——本體の顯現が不徹底——と述べていたが、龍溪は近溪が禪學に影響され「吾儒の致知格物の旨」に明らかでない」と批判していた(王龍溪全集卷10與馮縉川)。では近溪の格物論はいかなるものであるのか。近溪は若年の頃に格物に眞摯に検討を加えていたが(近溪先生一貫編・四書總論14a)、後年「石刻古文」(『石經大學』)を根據に独自の格物説を主張している。

「此個の格物は二千年來、訓釋多多少少なるに、芳(近溪)力を量

らずして茲の説を主張するは、極めて妄誕なるを知る。但だ聯絡文勢は、頗る貫串を爲す。石刻古文に查對するも亦た相い背戾せず。^④近溪は天臺と同じく格物を優先し、物を本末有るの物、格物を本末の事物において優先すべき物を認識することと定義する。

「大學を學ぶは、必ず格物を先にす。格物は、物に本末有れば、本末に於いて之を先後する。是れ物を格す所以なり。」(近溪先生一貫編・易37a)

そして近溪は大學の工夫は「先後一貫」(近溪子集・數45b)、本末の關係には「一定の格則」があり、「身を以て本と爲」してうまくおさまる(停當)という。つまり本・身を根本として、末・家國天下へ一貫する志向が示されており、先述の天臺の一貫的思惟と重なっている。しかも「先ず知って」こそうまくできる、という先後關係に思慮分別の陰影を見て取れ、龍溪の渾一的思惟とは一線を畫すのである。

「蓋し明(明德)親(民)、這個の物事、其の末終は天下に貫徹して、其の本初は卻って諸を身心に根づく。此は是れ一定の格則なり。先ず知り得て停當、然る後に做し得て停當。(中略)又た決ず上自り下に至るまで既に皆な身を以て本と爲すと云ひて而る後に停當なり。」

ところで近溪の弟子であり徹底した儒佛一致論者で無定體の性體を説いた楊復所は(楊復所全集證學編卷2沈介庵)、渾一的思惟を土臺として近溪の格物説を繼承していない。^⑤そして近溪と同主旨の格物説は「甚善」と認めるものの、「實悟實修」の觀點から「眞實に本を知る」者はいない、と評價は消極的である。これは渾一的思惟の復所が近溪・天臺などの本末一貫の格物論に對して現場に於ける有効性を疑問視するものであろう。

「大學の格物の説を承示さるるに、物は即ち物、本末有るの物、格

物は即ち知本なり、と。甚だ善し。然りと雖ども近日の名公の理會、此に及ぶ者、亦た數人なり。然して其の眞實に本を知る者を求めるも、尙ほ未だ見ず。此學は須く實悟實修せんことを要す。豈に但だ見解のみならんや。^⑥

では「泰州學案」筆頭の王心齋の格物説はいかなる内容なのか。心齋の格物論は天臺、近溪と同様の傾向を示す。即ち身を本、「物有本末」の物を格物説の主要な要素とする。故に許敬庵(1535-1604)は『石經大學』と近似する點を指摘した(敬和堂集・大學述支言46a萬曆22年序刊)。そして近溪にも師事し四無説を徹底させ儒佛を一味とする周海門(1547-1623)は渾一の本末論の觀點から心齋格物説を問題にしている(後述)。

心齋は『大學』を「完書」とし、止至善と格物致知が重要で「本義自足」という。(王心齋全集卷3答問補遺1)そして陽明と異なり誠意を強調しないで獨自の格物説を提示した。

心齋は格物の物を「物有本末」の物、身を本、家國天下を末とする。格とは契度、本末の關係を測り考察して身が本であると認識することとする(同上答問補遺3参照)。そして心齋は八條目の工夫に於いて緊急の課題を先儒はこれまで緻密に見ていないと表明する。即ち『大學』では「齊家在修其身、修身在正其心」とあるから「正心、在誠其意」「誠意、在致其知」であるべきなのにそうではなくて、どうして『大學』では「所謂誠其意者」、「致知在格物、物格而後知至、知至而後意誠、意誠而後心正」と言うのかと疑問を呈する。^⑦

つまり心齋は『大學』の「致知在格物、物格而後知至、知至而後意誠、意誠而後心正」を根據として「物格↓天下平」(本↓末)に一貫する論理【A】があるとみる。ところが「平天下↓格物」(末↓本)

の工夫の推移【B】に於いては、平天下↓正心まではその規範（儀形）が連続しているが、正心―誠意―致知の間では不連続である。しかし、【A】の論理が貫通していることに着目したのである。

心齋は、【A】の一貫の論理によって正心―誠意―致知の間に「物格」を起點とする論理が貫通するので、正心は「不在誠意外」、誠意は「不在致知外」と言い、【B】の遡源する方向によれば規範が分斷されているので「正心、固不在誠意内」、「誠意、固不在致知内」と考えたのである（同上答問補遺9参照）。これを心齋は「大學の微旨」と言う。

本末一貫論（本↓末）の立場で格物説を強調する心齋は、陽明が主眼としていた誠意の工夫を穩當ではないという。つまり誠意は不安定で信頼できない工夫とみる（同上）。こう見てくると心齋は渾一的思惟ではなく一貫的思惟であると言えよう。

では心齋の格物は具體的にどのように機能するのか。即ち吾が身（本）を「矩」⇨基準として、「方」⇨天下國家（末）を「契矩」すれば、方の不正は矩の不正に因るから、矩を正して方も正しくする、という。つまり身⇨矩の基準が現場で通じない場合、「方」を「不正」状況と認定しその解消を身⇨本に求め、「己」に立ち返る反省意識が生じる。この反己の構造は、「不正」状況の天下國家に改善を要求しない。「正己」の工夫を「身」に施してこそ、「方」も正しくなつて「正己而物正」の状況にいたるといふ。心齋の「反己」は「矩」と「方」の分別の上に成立しているのである。

「物を格り、然る後に己に反るを知る。己に反るは是れ格物の工夫なり。之に反るは如何する。己を正すのみ。（中略）其の身正しければ天下之に歸す（孟子）」とは、此れ己を正して物正しき（孟子）なり。

然る後に身安んずるなり。」（同上卷3答問補遺7）

従つて「方」⇨家國天下の改善は、もっぱら「矩」⇨身の適正化に據る。故に身・己を純化して現實社會の改善への意欲を益々高めていくことになる。かくして實踐主體は天地萬物・天下國家の根本であるが高唱し、「正己而物正」の「大人」（孟子）を容易に意識してくるのである（同卷3語錄32参照）。そして心齋は天下國家から遊離するのは「末を遺す」ことであつて「本を知る」ことではないとし（同3卷2年譜55歳）、身と天下國家は本末が有る「一物」（同卷3答問補遺3）と述べていたのである。

しかし渾一的思惟の周海門が根幹の本末論から次の様に論評しているのは何故か。

「本を求めて以て末を外と爲す者の若きは、木を種えて根株枝葉を舍却して別に生意を言ふが如し。此れ其れ病を爲すこと亦た自り小ならず。故に本を知る者は必ず此に於いて然として方に本を知ると爲す。（中略）心齋の格物説は自り是れ歸根の旨あり。然れども亦た家國天下を舍却する能わざるに、心意は別に一物を求む。」

本末渾一の海門から見ると、現場の「末」に於いて「本」が相即して顯現しているから、本末分別の心齋の格物論を、根本に歸着する意圖は持つが、現場の「末」から遊離して別途に「本」を指定していると批判する。つまり心齋の格物の物に於いては本末は一物（一貫）ではある。しかし本末を分別する意識のもと、末（方）の不正を末に相即ではなく、本（矩・身）を正すことに於いて對應する。その結果渾一の本末の場に龜裂が発生して渾一の體質を喪失してしまふ。これが海門が批判的に論評した理由である。

そしてまた、天臺は心齋を高く評價しながらも（耿天臺文集卷14王

心齋先生傳)、心齋の格物論に注意を促している。

「昔蔣道林、王心齋、此(格物)を解するに、大意は相同じきなり。顧るに逼真して尋求し實地に就きて體驗するに非ざれば、未だ想像して意識に落ちるを免れざるなり。往に念庵の蔣道林に與ふるの書を見るに、亦た此の尋求に苦心するに似たり。」

天臺は、心齋の格物論は蔣道林(1483~1559)と同様に現場から遊離する恐れがあると懸念する。つまり道林の格物論(身を本とし、身家國天下を一物とし、身が本であることを知る工夫が格物)で言う「此の物事を觀破するのみ」に對して、念庵が「天下と感動交渉して一體と爲る」ような工夫を強調していることを指している。心齋は道林と同様に見ての天臺の指摘は先述の海門の批判と重ね合わせると、心齋の格物論の契矩説が分別意識によって「身||矩」と「家國天下||方」との分別の上で成立するから現場遊離に陥ることへの注意である。そして「方||事物上」とは分別して「矩」が純化されるから本體は、「想像」「意識」の對象となり、光景化の恐れが出てくるのである。

ところで心齋の格物論に對して渾一的思惟に立脚する海門が批判するのは、先に渾一の龍溪が一貫の天臺を批判することからも了解できる。しかし天臺は同じく一貫的思惟の心齋をなぜ現場遊離として批判せねばならなかったのか。

天臺は先述のように本體に於いて無的要素を確保しようとして無善無惡を無聲無臭に代え、同時代の士大夫の「好佛者」(近溪など)に對して「未だ嘗て之を敬い之を愛さずんばならず」(歌天臺文集卷4 與吳少虞3)と述べて佛教に對してもある程度の理解を示していた。心齋は性を二分し、無善無惡を説かず至善の性體を強調し、儒佛を二分する。天臺から見て強固な「儒」意識・分別意識と言える。故に

同じ一貫的思惟でも程度に差が生じるのである。

上述のように天臺・近溪・心齋の「本末の格物説」は、本末、先後の次序に對する思慮分別を重視して諸關係の認識を行うことが要點である。前出の楊復所は、鋭くその缺陷を指摘している。即ち身「我」を本とし、家國天下「人」を末とする本末一貫論の修身論は、本末分別意識を前提とするから、「人我分別の見」(本末分別意識)が實際の修身の工夫の中で露呈してくる。すでに本末の關係が分離状態なので、修身が「爲本」の機能を果たさない。つまり齊家・治國・平天下へと連動しない。本末一貫の「本」から逸脱する危険性を胚胎している。従って「本」我に於ける工夫(自律克治、自反省)が深まるほど、皮肉にも本末・人我の溝は深まる。その落差を自覺し改善を謀っても、度を越えた理想が自己膨張し、現實遊離の光景に陥るのである。

一貫的思惟に基づく格物説の構造的脆弱性である。

「真正孔門の的脈は、須く是れ修身を以て本と爲すべきも、却て只だ修身の兩字を做し得るのみにして、又た爲本の兩字を去ひ了る。一面、修身を要し、一面、人我分別の見を起す。人我を分別し得た時、已に本を離れたるを知らず。本を離れたれば、便ち是れ曾て修めず。」

では一貫的思惟の格物説は、どのように脆弱性に對應するのであるうか。復所の批判に接した天臺は復所の人我分別論に對して「僕、其の言に味わう有り」(歌天臺文集卷6 與王相公2)と述べるだけで特に反論はしていない。しかし天臺は陽明の「萬物一體の仁」の眞情(同上卷3 與胡廬山2)に基づきつつ、更に一步進めて「身」(本)に焦點を當て、安易に人我を「一體」で押し切らないで、鳥瞰的に高次の視點を提示している。それは一身一家、一時一世に囚われないで天下、萬世に開かれ、人我の區別を越えた「心の眞體」を認識し、根本

である「身」を超俗的な「天下萬世公共の身」とするものである。一貫的思惟の構造そのものを改変はしないために回避手段に止まるものであるが、天臺はそれによって脆弱性の打開を志向していたのである。

「先儒（程明道）言ふ有りて仁者は渾然として物と體を同じふすと曰ふは、之を意するに非ず。蓋し天地萬物を通貫して古今人我無きは心の眞體、故より然るなり。（中略）古の人、物表に超然として其の身を視て天下萬世公共の身と爲す。」

第五章 結論

以上現成論者について「本末の格物説」を焦點にして考察してきた。これを軸にすると現成論者は二つの思惟系統に分けられる。龍溪系統の渾一的思惟（海門・復所）と心齋系統の一貫的思惟（近溪・天臺）である。兩者の相違は工夫論に顯著である。心齋・近溪・天臺は、枢要と位置づける格物説を各々朱子・陽明とも異なること認識し、更に陽明の誠意説重視と異なる立場を示している。そしてこの格物説は「致知在格物」の節の次に「物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣」の節が續いて本末一貫が明瞭となっている『石經大學』に共鳴する。これは單なる工夫の力點の相違に因るものではなく思惟の體質が異なることの結果ではないだろう。故に陽明が敬不用（傳習錄卷上129）としたにも関わらず「畏敬天命」を積極的に述べている。

では渾一的思惟と異質の一貫的思惟は良知現成ではないのか、というところではない。良知説は豫め分別、排除はしない。良知説受容者個々の中で良知は發現し自律的に深化する。従って龍溪が六分派を既に指摘（王龍溪全集卷1撫州擬峴臺會語）していたようにそれぞれの思惟構造のもとで個々の良知は当下に具足し、良知説は多様に展開す

る。そして現在の一念において完全圓滿に成就すると信賴して良知現成を主張することになるのである。

また、ここに取り上げた、龍溪以外の現成論者は『明儒學案』の「泰州學案」に配されている。さきの二つの思惟構造によって複雑多彩な「泰州學案」がある程度整理できよう。更に修身を重視する『石經大學』との關連から萬曆期の思潮の解明にも視座を得ることができるところではないだろうか。

注

- (1) 王龍溪、李卓吾、耿天臺、王心齋については溝口雄三氏『中國前近代思想の屈折と展開』（1980東京大學出版會）、荒木見悟氏『明末宗教思想研究—管東溟の生涯とその思想—』（1989創文社）に詳しい。また李卓吾に關しては佐藤鍊太郎氏「李卓吾研究の歴史（上）（下）」『陽明學』第12・13號、二松學舎大學陽明學研究所2000・2001）を参照。

- (2) 本稿の羅近溪・周海門・楊復所については荒木見悟氏『明代思想研究』（1972創文社）参照。また近溪、復所の資料はいくつかを除いて『四書存目叢書』を使用している。

- (3) 「此老氣魄力量實勝過人。故他家兒孫過半如是、亦各其種也。然此老當時亦爲氣魄虧、故不能盡其師說、遂一概以力量擔當領會。蓋意見太多、稟白遂定。雖眞師眞友將如之何哉。（中略）故知儒者終无透徹之日。况鄙儒无識、俗儒无實、迂儒未死而臭、名儒死節殉名者乎。最高之儒、徇名已矣。心齋老先生是也。一爲名累、自入名網、決難得脫。以是知學儒之可畏也。」（續焚書卷1與焦漪園太史）

- (4) 【按心齋之說、與明道陽明、較不同】（東澤瀉先生全集699頁）。

- (5) 拙稿「王心齋新論—思惟構造の觀點から—」（1996中國哲學論集

第二十二號) 參照。

- (6) 「渾一」の概念は、楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』(1962 廣池學園出版部 434頁)、荒木見悟氏『佛教と儒教』(1972 平樂寺書店 404頁)、『明代思想研究』(73頁、151頁)、吉田公平氏『傳習錄』(1988 角川書店 101頁)において、王陽明思想の特質を説明する場合に使用されている概念である。「未發之中、即良知也。無前後內外、而渾然一體者也。」(傳習錄卷中答陸元靜又) 參照。
- (7) 荒木見悟氏『陽明學の展開と佛教』(1984 研文出版)「唐伯元の心學否定論」參照。また『石經大學』については先掲荒木氏『明末宗教思想研究』第十章、佐野公治氏『四書學史の研究』(1988 創文社)第三章四節を參照。
- (8) 王心齋研究は島田虔次氏『中國における近代思惟の挫折』(筑摩書房 1970)、先掲の荒木氏『明末宗教思想研究』、佐野公治氏『王心齋論』(日本中國學會報第23集)『王心齋』(1994 明德出版) 參照。心齋の格物論については水野實氏『明代における『古本大學』顯彰の基盤』(日本中國學會報第41集)參照。
- (9) 「格物」の物を『大學』の「物有本末」の物と定義する格物説を以下の論述では「本末の格物説」と記す。
- (10) 天臺と卓吾の論争については佐藤鍊太郎氏「明末の經世論と朱子學」萬曆中期における朱子學への批判と擁護」(『朱子學的思惟』所收。1990 汲古書院) 參照。
- (11) 「無聲無臭」は『中庸章句』三十三章の所引の『詩經』の語。ここでは本體の意。龍溪は次のように説く。「微是心之本體、聖人不能使之著、天地亦不能使之著、所謂無聲無臭是也。」(王龍溪全集卷7 南遊會記)
- (12) 【須從心體盡頭處了徹、便知性之眞體原無思無爲、知性之眞體無思無爲、便知上天之載原は無聲無臭、渾然一貫矣。所謂心體盡頭處者、蓋昔人所謂思慮未起、鬼神不知、不觀不聞處矣。】(耿天臺文集卷3 與周柳塘 11)
- (13) 【公之不容已者是知其不可以已、而必欲其不已者、爲眞不容已。我之不容已者、是不知其不容已、而自然不容已者。】(焚書卷1 答耿司寇)
- (14) これは傳聞に基づく天臺の見解であり、『焚書增補1 答周柳塘』には「狎妓事」とある。このいきさつは溝口氏先掲書 123頁參照。
- (15) 【然夫子曰親親之殺、尊賢之等、禮所生也。又曰非禮勿視聽言動、而孟子曰親其兄之子、謂若隣之赤子乎。此則分別而實則不分別也。何者、此則自然之眞機、非緣名義道理而生分別者。金剛曰無所住而生其心。蓋無住而生心、則無分別而自分別。雖分別而無分別矣。住於名義道理而生分別者、非無住自生之眞機也。】(耿天臺文集卷3 與周柳塘 19)
- (16) 【夫欲生眞心也、而欲義甚於欲生。豈囿於名教耶。】(耿天臺文集卷3 與周柳塘 18)
- (17) 【男女之欲、固至情之不容已、側隱羞惡、非至情之不容已耶。】(耿天臺文集卷4 與吳少虞 2)
- (18) 【惟是兄弟自相啓發、參證信得自己這箇本心、其不容已處、是天根不忍泯滅、其不自安處、是天則不敢昏昧而已。】(耿天臺文集卷19 讀李卓吾與王僧若無書)
- (19) 「耿天臺文集」卷19 傳家牒・別詹潘兩生言、參照。
- (20) 【餘茲于天命未敢言知、第畏之而已。蓋所云畏天命者、不敢揉情塞性以殃天。不敢蕩矩矱以諱天。不敢侈虛知空見以罔天。不敢附邪說亂道以逆天。庸德之行、庸言之謹、式是訓以終生焉爾。】(耿天臺文集卷7 知命解後)
- (21) 【大抵統言之天下之性、咸率于帝、帝率于天也。析言之、人人有帝者在。其帝均率于天也。】(耿天臺文集卷8 從寧緒言)
- (22) 【陽明先生自稱萬死得來。豫豈敢疑眞意。其以知是知非爲良知、猶權論耳。夫良知何是非。知者其照也。今不直指人月與鏡、而使觀其光、愈求愈遠矣。】(鄧定宇先生文集卷3 秋遊記)

- (23) 【良知無知而無不知。良知無是非。良知是知非、如鏡之於物、鏡體本空、而妍媸自無不照。若以照爲明、何異執指爲月。種種分別、去道遠矣。】(不二齋文選卷4秋遊記、所引)
- (24) 【是非亦是分別相。良知本無知、不起分別之意、方是真非。】(王龍溪集卷7龍南山居會語) 參照。
- (25) 【定字云、知是知非之知、是以照爲明。誠然。夫照從何生。孟子曰、日月有明、容光必照。因明生照、由照探明、原是一貫、非判然兩截也。】(耿天臺文集卷4與王龍溪・一)
- (26) 【良知是知非、原是非無非、正發真是非之義。(中略)不達此一關終落見解分疏、終未歸一。在定字亦未脫此窠臼。山堂夜話(中略)譬諸日月之往來、自然往來即是無往無來。若謂有箇無往無來之體、則日月有停輪、非往來生明之旨矣。若此義明、則公所示種種分解引證又爲剩語、可無辨矣。】(王龍溪全集卷10答耿楚侗)
- (27) 無善無惡と無聲無臭との關係は、拙稿「萬曆三十一年白鷺洲書院問答をめぐって―萬曆期思潮解明のための覺え書き―」(1998活水日文第36號)を參照。
- (28) 【惟天之命、於穆不已。此四字形容天命又更分明矣。蓋自性之根帶而言、原無聲無臭者曰命、自命之流行而言、原自不容己者曰性。】(耿天臺文集卷10釋孟子)
- (29) 【若合下頓悟本末一貫之旨、非上智聖人之資不能也。】(耿天臺文集卷10釋論語・本之則無)
- (30) 【惠能云本來無一物。近高明者咸謂見得極透。不知此是又有無一物在。】(耿天臺文集卷3與胡廬山・一)
- (31) 陽明は致良知提唱の時に「只恐學者得之容易、把作一種光景玩弄、不實落用功、負此知耳。」(陽明年譜50才條)と述べている。荒木見悟氏『佛教と儒教』406頁參照。
- (32) 【近日友朋、不信當下而別求光景。此便是混倒在戰國時而想像羲皇時景象。】(耿天臺文集卷8心齋語記)
- (33) 【龍溪但解衍說良知、未見一反省自己事行、可證得良知否。】(耿天臺文集卷19讀念庵先生冬夏二遊記)
- (34) 近溪の光景に關しては先掲荒木氏『明代思想史研究』115頁參照。
- (35) 【楚侗子曰、羅近溪常謂當下承當得便是了。細細勘來、覺他還有陳脫時在。先生曰、近溪之學、已得其大、轉機亦圓、自謂無所滯矣。然尚未離見在、雖云全體放下、亦從見上承當過來。】(王龍溪全集卷4留都會記)
- (36) 荒木見悟氏『明代思想研究』第五章「羅近溪の思想」116頁に「現成思想に何らかの定着點」「有的定點を求める現成論」とあり、渾一の龍溪思想との體質の相違を指摘されている。
- (37) 【蓋常在者、性之真體、而爲善爲不善者、性之浮用。體則足以運用。而用不能以遷體也。】(近溪子續集下27b)
- (38) 【格物之物即物有本末之物。(中略)格其不正以歸於正、只從一念上識取。念不正則爲邪物、念正則爲正物、非若從其在外而不由心也。】(王龍溪全集卷6格物問答原旨)
- (39) 【儒先格物之訓多矣。按大學經文中、格物原自有明解。曰物有本末、又曰一是以修身爲本。格物之物、故即物有本末之物。格物云者知此身爲天下本耳。何者大人通天下爲一身也。吾人只苦不識得自家這箇身、便去身外覓道。】(耿天臺文集卷7格物解)
- (40) 【一之貫於天下者其體本若斯其大也。然先之國與家而推本於身心意知、始終本末、理本一貫。格物者格此也。】(耿天臺文集卷10釋石經大學)
- (41) 復所は、近溪は『石經大學』を見なかつたという(國立公文書館藏「楊復所全集」南中論學存寄稿卷1管東溟公祖・第一書。この書は四書存目叢書本には未收)。佐野公治氏『四書學史の研究』(1988創文社184頁)もこの楊復所の見解である。しかし復所は暗合する點を指摘する(前出)。また同じ近溪門下の曹魯川は『石經大學』に依つて近溪の遺稿をまとめようとしている。(楊復所先生證學編卷3石經大學附論

序。復所の格物説は近溪とは異なり『石經大學』と共鳴しない。

(42) 【此個格物二千年來、訓釋多多少少、若力量力主張茲説、極知妄誕。

但聯絡文勢、頗爲貫串。查對石刻古文亦不相背戾。】(近溪子續集・上47 a)

(43) 【蓋明・親、這個物事、其末終貫徹天下、而其本初卻根諸身心、此是一定格則。先知得停當、然後做得停當。(中略)又決言自上至下既皆以身爲本而後停當。】(近溪子集・禮12 b)

(44) 楊復所の格物説は以下參照。「格亦有通徹之義、通而謂之格、猶治而謂之亂也。格物者、己與物通一無二也。如此、則無物矣。有則滯、滯則不通。無則虛、虛則通。物本自無、人見其有。格物者、除其妄有、而歸其本無也。歸其本無、此謂知本。」(楊復所先生證學編卷1・8 a)

(45) 【承示大學格物之説、物即物有本末之物、格物即知本也。甚善。雖然近日名公理會及此者亦數人矣。然求其眞實知本者、尙未見也。此學須要實悟實修。豈但見解而已耶。】(楊復所家藏集卷6與友人)

(46) 王心齋全集卷3答問補遺9、參照。

(47) 【所謂平天下在治其國者、言國治了而天下之儀形在是矣。所謂治國必先齊其家者、家齊了而國之儀形在是矣。所謂齊其家在修其身、修身在正其心者、皆然也。】(王心齋全集卷3答問補遺9)

(48) 【故須物格而后知至、知至而后有誠意工夫。誠意而后有正心工夫。所謂正心不在誠意、誠意不在致知者如此也。悟此大學微旨。】(王心齋全集卷3答問補遺9)

(49) 【吾身是箇矩、天下國家是箇方。絜矩則知方不正、由矩不正。是以只去正矩、却不在方上求。矩正則方正。方正則成格矣。】(王心齋全集卷3答問補遺4)

(50) 【若求本而以爲外於末者、如種木舍却根株枝葉而別言生意。此其爲病亦自不小。故知本者必於此了然、方爲知本。(中略)心齋格物説、自是歸根之旨。然亦不能舍却家國天下、心意另求一物。】(東越證學錄卷10與

趙懷蓮)

(51) 【昔蔣道林王心齋解此、大意相同。顧非逼眞尋求就實地體驗、未免想像落意識矣。往見念庵與蔣道林書、似亦苦心於此尋求。】(耿天臺文集卷5答唐元卿2)

(52) 蔣道林的格物論は「蔣道林先生文粹」卷八「簡念庵內翰三首」(の第一首)に見え、それに對する念庵の返書「念庵與蔣道林書」は「念庵文集」(卷4答蔣道林)に見える。天臺が「似亦苦心於此尋求」と述べているのは、念庵の書簡中の道林に反論している箇所の「非必覲破一齊便了」の句である。

(53) 心齋の弟子の王一庵(1503-1580)は「事物」に感動交渉しない心齋の意圖を次のように説き、現實社會と斷絶するのではないことを述べている。しかし渾一的思惟と比較すると脆弱性が現われるのである。【先師原初主張格物宗旨、只是要人知得吾身是本、專務修身立本而不責人之意、非欲其零零碎碎於事物上作商量也。】(王一庵遺集卷1會語續集)

(54) 【眞正孔門的脈、須是以脩身爲本、却只做得脩身兩字、又丟了爲本兩字。一面要脩身、一面起人我分別之見。不知分別得人我時、已離了本也。離了本、便是不會修也。】(楊復所家藏集卷6復周柳塘先生)なお「耿天臺文集」(卷6與王相公?)に復所の語として「大人通天下爲一身。若分別人我太重、則自己心先不平、何以平天下。所謂修身爲本者、將此分不平心修去之、乃成其大。」と引用。

(55) 【先儒有言曰、仁者渾然與物同體、非意之也。蓋通貫天地萬物、而無古今人我者、心之眞體故然。(中略)古之人超然物表、視其身爲天下萬世公共之身。】(耿天臺文集卷7置身説)

(56) 一貫的思惟の格物論者の心齋・天臺・近溪は「畏敬天命」を強調し、心齋は「均分草蕩議」(王心齋全集卷4)を著して地方行政に協力し、天臺は士人の人民に對する良心の缺如を批判し(耿天臺文集卷3與胡廬山1)、近溪は「郷約全書」(近溪子外集)を著して社會改善の意欲を鮮

明にしている。今は指摘に止めるが、このような志向は一貫的思惟構造のもとで強化された「天命」への畏敬感情を土台にして、「儒」意識が社會規範の重要性を自覺させ、孝弟慈を手がかりに太祖高皇帝の「教民傍文」を援引しつつ郷村社會の改善に向かわせたのではないだろうか。

- 本小論は科學研究補助金特定領域研究「東アジア海域交流と日本傳統文化の形成―寧波を焦點とする學際的創生―」(分擔)による研究成果の一部である。