

王龍溪の「顔子」論

はじめに

王龍溪（一四九八—一五八三）は王陽明の高弟であり、陽明晩年の思想をよく引き継ぎ、そしてある意味発展させた思想家である。龍溪といえれば必ず引き合いに出されるのが「四無説」^①であり、また「無」「空」等の言葉もその思想の代名詞のように言われることも少なくない。そして、「佛老」「禪」「頓悟」「觀念論」「懸空」等とレッテルを貼られ、その點を批判されることも少なくなかった。このような批判には、龍溪の思想は着實な工夫の側面が希薄であるとの含意を見て取ることが可能である。

しかし、一方では、龍溪の立場は決して安易な工夫無用論ではなかったという指摘もある。実際には、龍溪の立場はいかなるものであったのか。本稿ではもう一度原典に即して、『王龍溪全集』（以下『王畿集』と表記）及び『龍溪會語』を丹念に読み進めることで王龍溪思想の再考を試みた。そしてその作業の中で注目すべき事実として立ち上がるのが、顔子についての言及の多さである。宋明代は『論語』の孔門、中でも顔子を語ることに、自己の思想表現として求められていた時代

伊香賀隆

でもあったが、そうした中においても、龍溪の顔子に関する発言はとりわけ多いように思われる。龍溪は顔子の「好學」を絶賛し、そして「學は則ち當に顔子を以て宗と爲すべし」（卷九「答茅治卿」）「孔門惟だ顔子のみを善學と爲す」（卷一「冲元會紀」）「古自り善く舜を學ぶ者は顔子に如くは莫し」（卷五「蓬萊會籍申約」）とし、顔子を堯舜文周孔と續く千古の學脈の眞の繼承者とみたのである。龍溪の顔子についての言及は非常に多いが、ただ、そのほとんどは主として『論語』に登場する顔子についての一節に集約される。龍溪はこれらの經典に独自の解釋を施して、その顔子論を展開する^②。そしてこの顔子論を通して、何千年も引き継がれてきたという眞の道統を説明しようとするのである。その顔子論は、龍溪思想のダイジェスト版と言っても過言ではないだろう。本稿では、その中でも特に「屢空」（先進篇）、二「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」（易經「繫辭下傳」）、三「克己復禮」（顔淵篇）、四「不遷怒、不貳過」（雍也篇）、五「默而識之」（述而篇）、六「喟然嘆」（子罕篇）、七「未見其止」（子罕篇）に焦點を當て、龍溪の『論語』解釋を中心に檢證を進め、そこから浮かび上がってくる王龍溪思想を明らかにしていきたい。

一、「屢空」の解釋について

『論語』（先進篇）に、「子曰く、回や其れ庶きか。屢しば空し」とある。まず、この「空」について龍溪の解釋をみていきたい。卷七「南遊會紀」に次のようにいう。

李子が顔子の「屢空」の意味について質問した。龍溪先生はおっしゃった、「古人の學問は、ただ日に日に（心中の不善を）減らすことを求めているだけで、日に日に増やすことを求めてはいなかった。（そのようにして不善を）とことん減らし盡くしたなら、つまりそれが聖人である。（心は）一點の虚明であり、中に何もなく空洞のようであり、だから萬物の働きを完備することが出来るのだ。聖人は常に「空」であり、顔子は（このように心を身輕にしていく）「減擔法」を知っていた。だから「庶きか。屢しば空し」（と言われたのだ）。（これに對して）子貢・子張といった人たちは「逆に」増やしたのである。：」（卷七「南遊會紀」）

李子問顔子「屢空」之義。先生曰、「古人之學、只求日減、不求日增。減得盡、便是聖人。一點虚明、空洞無物、故能備萬物之用。聖人常空、顔子知得減擔法。故『庶乎屢空』。子貢子張諸人便是增了。：」（卷七「南遊會紀」）

人の心とは本來無一物であり「空」であるという。しかし、人として生まれれば、心は様々な不善をその中に溜め込んでいく。不善とは心本來の働きを阻害するものであり、ここでは知識を指し、さらには嗜欲、氣質、意見、勝心、執着、作爲などが挙げられる。心の中からこれらの不善を一つ一つ減らしていき、とことんまで取り除いたならば、つまりそれが聖人である。顔子はこの「減擔法」を知っていた。

しかし、人々は減らしていくことに不安を覚え、自らの心の完全性を信じ切ることが出来ない。だから逆に多くの知識（不善）を得て不完全性を補おうとする。知識を増やして博學多識になることで安心し、そしてそれが聖人への道だと勘違いしてしまっている。そのような物がまさに子貢や子張であったと龍溪はいう。

では顔子の知っていた「減擔法」とは具體的にどのようなものであったのか。どのようにして心から不善を取り除いていったのか。卷三「九龍紀誨」において、顔子の「屢空」についての質問に對して龍溪は次のように説明する。

：我々がこの空空の本體に立ち返ろうと思うなら、何か巧妙な方法などありはしない。ただ、心の中の「一念獨知」の上において工夫を施すだけである。あらゆる世俗的な情念（世情）の中で、牽きずり回されて、それを捨てきれずにいることを全て「妄」と言い、全て「不善」の發動である。顔子の學は、ただ「不善有れば未だ嘗て知らずんばあらず。之を知らば未だ嘗て復た行わず」（『易經』繫辭下傳）であり、これを「遠からずして復る」（『易經』復卦、繫辭下傳）と言う。復るとは、不善の發動する所に立ち返るだけだ。陽明先生はおっしゃった、「我々はただ日に日に減らすことを求めるだけで、日に日に増やすことを求めるべきではない。とことん減らし盡くしたら、つまりそれが聖人である」と。

：吾人欲復此空空之體、更無巧法。只在一念知處用力。一切世情念頭上有牽扯放不下、皆謂之妄、皆是不善之動。顔子之學、只是「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」、謂之「不遠復」。復者、復其不善之動而已。先師云、「吾人只求日減、不求日增。減得盡便是聖人」。〔卷三「九龍紀誨」〕

ここで龍溪は、「空」に立ち返るためには、何か巧妙な方法があるのではなく、ただ心中に兆す一念において、つまり「一念獨知」の上で工夫を施すだけであると斷言する。この點は大變重要である。そしてその「一念獨知」上での工夫こそ、『易經』繫辭下傳にいう「不善有れば未だ嘗て知らずんばならず。之を知れば未だ嘗て復た行わず」であるという。つまり心に不善が生ずれば必ずそれに氣付き、氣付けば直ちに取り除いて繰り返さないと、心中における工夫の結果、顔子の心は「空」の状態に立ち返ったのである。

一、「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」の解釋について

さらに龍溪はこの「不善有れば未だ嘗て知らずんばならず。之を知れば未だ嘗て復た行わず」について次のようにいう。

：顔子の「不善有れば、未だ嘗て知らずんばならず」「之を知れば、未だ嘗て復た行わず」とは、いづれも工夫について述べたものである。人は「未だ嘗て復た行わず」の難しさは知っているが、「未だ嘗て知らずんばならず」こそ最も難しいのだということを知らない。顔子の心は明鏡止水のごとく、「明鏡に」ごく小さな塵がついたり、「止水に」微小の波が生ずれば「すぐに目立つよう」に、もし少しでも「不善が」生ずれば直ちに氣付き、氣付けば直ちに消去した（纔かに動けば即ち覺し、纔かに覺せば即ち化する）、つまり「遠きを待たずして而る後に復る」であり、所謂「聖人に」庶幾からん（『易經』繫辭下傳）である。

：顔子「有不善未嘗不知」「知之未嘗復行」、皆指功夫而言也。人知「未嘗復行」爲難、不知「未嘗不知」爲尤難。顔子心如明鏡止

水、纖塵微波、纔動即覺、纔覺即化、不待遠而後復、所謂「庶幾也」。(卷五「與陽和張子問答」)

ここでは「不善有れば未だ嘗て知らずんばならず。之を知れば未だ嘗て復た行わず」について、前半の「不善有れば未だ嘗て知らずんばならず」こそ最も難しいのだと龍溪はいう。つまり、不善が心中に生じた時に、それに「氣付く」ということが最も難しく、眞に「氣付く」ことが出来れば、その不善は必ず正されるという認識である。そしてこの「氣付く」という點において卓越した人物こそ顔子であった。顔子の心は明鏡止水のようであり、「纔かに動けば即ち覺し、纔かに覺せば即ち化す」、つまり心の中に僅かに不善が生ずれば直ちに氣付き、氣付けば直ちにその不善を取り除いて本來性に立ち返ったのである。

それは不善が生じるその瞬間に、さらに嚴密に言うなら不善が生じたのか生じていないかの區別もまだ出来ないような微かな状態の内に、直ちに氣付いて、直ちに立ち返ったのである。これが「遠きを待たずして、而る後に復る」である。顔子はこのような工夫を「一念獨知」上で續けていくことにより、日々「空」に近づいていった。また「空」に近づけばより心は透明度を増し、そしてより「不善に氣付く」ようになるといった具合に、顔子の心はさらに研ぎ澄まされていったのであろう。

この顔子の「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」「纔動即覺、纔覺即化」について、龍溪は具體的な例を用いて次のように説明する。

今、人が幼な子が井戸に落ちようとするのを見かければ、誰にも怵惕惻隱の心が生じるが（『孟子』公孫丑上）、それこそ「最初の無欲の一念」であり、所謂「元亨利貞の」「元」である。最初のその一念は轉じて、「幼な子の父母と」近づきになろうとか、「助

けることにより）譽められたいとか、「見殺しにして」非難されることを恐れたり私欲に流れていく。（中略）顔子はこの最初の一念を失なうことなく、「遠からずして復り」、「纔かに動けば即ち覺し、纔かに覺せば便ち化し」たので「顔子は其れ（始ど）庶幾からんか」（『易經』繫辭下傳）と言われるのであり、學ぶ者の目標である。

今人乍見孺子入井、皆有怵惕惻隱之心、乃其最初無慾一念、所謂「元」也。轉念則爲納交要譽、惡其聲而然、流於欲矣。（中略）顔子不失此最初一念、不遠而復、纔動即覺、纔覺即化、故曰「顔子其庶幾乎」、學之的也。（卷五「南雍諸友雞鳴憑虛閣會語」）

井戸に落ちようとする幼な子を見れば、誰にも「怵惕惻隱の心」が生じる。この一念は心の本體から自然に發露してくるものであり、純粹無欲なものである。しかしこの「最初無欲一念」は、その後、「幼な子の父母と近づきになるう」「助けることにより譽められたい」などという私欲に變化していく。これが「不善」である。この「最初無欲一念」が私欲に轉化するまさにその瞬間に「氣付く」ことが大事である。これが「有不善未嘗不知」であり「纔動即覺」ということである。「纔動即覺」の「動」とは、「最初無欲一念」が生じることを指すのではなく、「最初無欲一念」が私欲に轉化する、その兆しを指している。顔子はこのような念の僅かな變化に、直ちに氣付いたというのである。

そして、その私欲への變化に氣付けば、私欲は直ちに消え失せ、「最初無欲一念」、この場合「怵惕惻隱之心」がそのまま眞直ぐに發現し、そして幼な子に歩み寄り、手を差し伸べるといった、しかるべき行動を自然にとることが出來よう。龍溪によれば、顔子はまさにこ

の「不善」に「氣付く」ことによって直ちに心の本來性に立ち返ることが出來た人物であった。心の本來性に立ち返るとは、言い換えれば、心本來の自然なる働きをあまり所なく發揮させるということであり、この場合、「最初無欲一念」である「怵惕惻隱之心」をそのまま眞直ぐに、自然に、發現させるということである。これを龍溪は「直心」と言い、「吾人學を爲すは、只だ是れ一箇の直心のみ」（卷十七「直說示周子順之」）と言い、これを「千聖の學脈」だとしている。このようなかん中の工夫こそまさに「致良知（致知）」であり、「格物」であり、「誠意」である。龍溪に言わせれば、顔子はまさに「致良知」の實踐者であり、この点においてまさに千古の學脈の繼承者なのであった。

以上の點を踏まえながら、龍溪の顔子解釋の諸相をみていきたい。

三、「克己復禮」の解釋について

『論語』顏淵第十二に次のようにいう。

顏淵問仁。子曰、「克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。爲仁由己、而由人乎哉？」

顏淵曰、「請問其目」。子曰、「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」。顏淵曰、「回雖不敏、請事斯語矣」。

これを龍溪は次のように解釋する。

「克己」とは「修己」である。これは「克治する」という意味である。「己」とは「仁を爲すは己に由る」の「己」である。

「克己」猶云修己。是克治之意。「己」即「由己」之己。（卷三「書累語簡端錄」）

「視・聽・言・動」とは所謂「己」である。「非禮なれば視聽言動すること勿れ」は、「克己」の工夫である。「非禮」とは淫聲・悪色を言うのではなく、「一念の妄動」を指して言う。顔子は「視聽」するにおいて非禮がなかった、つまり「纔かに動けば即ち覺し、纔かに覺せば即ち化す」「遠からずして復る」である。これは「言動」においても同様である。

「視聽言動」所謂「己」也。「非禮勿視聽言動」、即是克己之功。「非禮」、非淫聲悪色之謂、指一念妄動而言。顔子「視聽」無非禮、纔動即覺、纔覺即化、不遠而復。「言動」亦然。

(卷三「書累語簡端錄」)

龍溪は「克己」を「修己」と解釋する。「修己」とは「非禮なれば視聽言動すること勿れ」である。「非禮」とは「一念の妄動」であるという。「妄」とは、卷三「九龍紀誨」では「あらゆる世俗的な情念(世情)の中で、牽きずり回されて、それを捨てきれずにいることを全て『妄』と言う」とあり、また卷十七「直説示周子順之」では、「知解」「格套」「念想」「情欲」などを「妄」の例として挙げる。つまり「妄」とは、「最初無欲一念」が阻害されてそのまま眞直ぐに現出せず、私欲などに轉じていくことをいう。要するに「非禮」とは、心の中に「不善」が生じることである。また「視・聽・言・動」は「己」であるという。龍溪は「身の靈明なる主宰、之を心と謂い、心の凝聚運用、之を身と謂う」(卷五「穎賓書院會紀」とし、心身は一體であると言う。ここでいう「視・聽・言・動」は「身」の働きであるが、これは全てそれを主宰する心、つまり心中に生じる一念に集約される。そして「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」とは、これまでみてきたような「一念獨知」上での工夫を指し、心中に「非

禮」つまり不善が生じたなら直ちにそれに氣付き、心の本來性に立ち返るという工夫をいうのである。

四、「不遷怒、不貳過」の解釋について

『論語』雍也第十六に次のようにいう。

哀公問、「弟子孰爲好學」。孔子對曰、「有顔回者好學、不遷怒、不貳過。不幸短命死矣、今也則亡、未聞好學者也」。

これを龍溪は次のように解釋する。

顔子は一生「學を好む」とされるが、それはただ「怒りを遷さず、過ちを貳びせず(不遷怒、不貳過¹⁸⁾)」の六文字にある。これが孔門第一等の學術である。「遷」と「止」は相對し、「貳」と「一」も相對す。顔子の心は常に(心の本來性に)止まっていたので、「怒りを」遷すことがなかったし、常に(心の本來性と)一つであつたために、「過ちを」繰り返すことがなかった。

顔子一生好學、只有「不遷怒、不貳過」六個字。此是孔門第一等學術。「遷」與「止」相對。「貳」與「一」相對、顔子之心常止、故能不遷、常一、故能不貳。(卷七「華陽明倫堂會語」)

龍溪は「遷」は「止」の反義語とする。「止」は、心の本來性に止まっているということである。となれば「遷」とはその心の本來性から離れるということになり、「怒りを遷さず」とは、怒りの感情をそのまま放っておかないという意味になる。この「不遷怒、不貳過」に關しては、卷七「龍南山居會語」においても、「怒りが生ずれば瞬時に解消し(怒即旋釋)」「過ちが生ずれば瞬時に改める(過即旋改)」という。怒りや過ちが生じたなら間髪を入れずただちに取り除いたので、まるで怒りや過ちが存在しないかのようであつた¹⁹⁾。顔子はこのよ

うな工夫を「一念獨知」の上で行ったのであり、そしてこれが「顔子一生の好學」であるという。そしてこれこそ、「孔門第一等の學術」であると龍溪はいうのである。

五、「默而識之」の解釋について

『論語』述而第七に次のようにいう。

子曰、「默而識之、學而不厭、誨人不倦、何有於我哉？」

これを龍溪は次のように解釋する。

孔子は「默して之を識る」と言っているが、これは千古の學脈であり、帝舜はこれを「道心の微」と言った。學んで「默す」のしなければ、聲・臭などの五感に捉われることになるし、人に教える際に「默す」のでなければ、言語のレベルに墮してしまふ。(中略) (ここ)「默而識之」において本當に悟ることが出來て、始めてともに聖學を語るのである。

孔子有云、「默而識之」、此是千古學脈、虞廷謂之「道心之微」。

學而非默則涉於聲臭、誨人非默則墮於言詮。(中略) 若于此悟得及、始可與語聖學。(卷一「三山麗澤錄」)

「默す」とは、ただ單に「默る」「寡黙になる」ということではない。「默す」とは、心中に微かに兆してくる一念(道心之微)を注視し、その上で工夫を施していくということである。このようにして「默して意識を己の内に向けていくことで、心中に微かに兆してくる一念や、その一念が私欲などに轉じていく様子が氣付くことが出來る。これが「默して之を識る」の意味である。顔子はまさに「默黙」と「一念獨知」の上で工夫を續けた人であり、そしてこの「默して之を識る」ということを本當に悟ることが出來る人だけが、共に聖學を語るに足る

と龍溪はいうのである。

さて、ここで一度總括するならば、『論語』にいう「克己」||「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」、「不遷怒、不貳過」、「默而識之」、これらは全て同一の工夫であり、それはつまり「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」「纔動即覺、纔覺即化」であり、「一念獨知」上の工夫であり、それはまさに「致良知」である。『論語』において、顔子について一貫して説かれているのはまさにこの心中での工夫であり、「回や、其の心、三月仁に違わず。其餘は則ち、日月に至るのみ」(雍也第六)「未だ其の止まるを見ず」(子罕第九)と言われるように、このような工夫を間斷なく續けていったのである。ここにこそ顔子が「學を好む」と言われる理由がある。

龍溪は卷四「留都會紀」において、さらに「無」という言葉を持ち出して以下のように言う。

ただこの「一點虛明」のみが、聖に入るための「機」(きっかけ、取っ掛かり)であって、常にこの「一點虛明」を保持し、日中においてこれを阻害することがなければ、つまりこれが「致知(致良知)」である。ただこれこそが聖學であって、(聖學とは)本來、「無」から「有」を生ずるのである。顔子は心中の「無」なる所から實踐したが、子貢や子張は己の外面的な「有」(知識)から實踐した。「無」なるものは追求するのは難しく、「有」なるものは見るのは易しい。だから「有」から出發する)子貢・子張一派の學問は後世に傳わり、「無」から出發する)顔子の學問はそのままだんでしまったのである。

只此一點虛明便是入聖之機、時時保任此一點虛明、不爲日晝▽亡、便是「致知」。只此便是聖學、原は無中生有。顔子從裏面無處做

出來、子貢子張從外面有處做進去。無者難尋、有者易見。故子貢子張一派學術流傳後世、而顏子之學遂亡。(卷四「留都會紀」)

右の「一點虛明」とは、先に出てきた「最初無欲一念」と同じである。龍溪は、聖に入るための「機」は、この「最初無欲一念」をおいて他はないと斷言する。そしてこの「最初無欲一念」は、初めは微かな兆しである。それを龍溪は「一念之微」とも呼ぶ。この「一念之微」は、心がいかに覆われていようとも必ず兆してくるものである。その微かな一念の兆しに気付き、それを阻害しているもの(不善)を取り除くことにより、心は「無」となり、そしてその一念は眞っ直ぐに發現してくるのである。つまり「無」とは「空」であり、あらゆる囚われから解放された心本來の状態をいう。

ただ、この己の内なる「無」を追求することは難しい。なぜなら、その發現は非常に微かなもの(一念之微)だからである。逆に、「有」なるもの、つまり、己の外から知識を取り入れることは、誰にとってもわかりやすいと言う。顔子の學問は「無」から出發するものであり、それは知識と違って五感で捉えられるものではなく、自ら心の中で「心悟」するものである。それゆえ人々には理解し難く、後世に傳わることなく亡んでしまったというのである。

心中から不善を一つ一つ減らしていき、とことんまで出し盡くせば心は「空」「無」となる。しかし「空」「無」とは、何もなくなつて文字通り「無」と化すことではない。「無」に至って始めて、心の本來性(本體)が露呈し、その働きのあますことなく發揮されるのである。

六、「喟然嘆」の解釋について

本章では、顔子が不善を出し盡くして「空」「無」に至り、その結

果露呈するという心の本體(本來性)について、顔子の事例に即してみていきたい。

龍溪は「人の心は虚明にして靜かな水面のようであるが、その本體(本來性)はもともと、活發に動き變化するものである」と述べ、また「變化流動してあまねく行き渡り、ある時は順行し、ある時は逆行し、ある時は縦に動き、ある時は横に動く」(卷七「華陽明倫堂會語」という。人の心は本來、自由自在、縦横無盡に變化し、少しも滯る所がなく、そして決して已むことがないと言う。それはまさに生きていくのであり、決して固定化して捉えられるものではない。龍溪によれば顔子はこの心の活發性、無碍自在性を眞に理解した人であった。そしてそれを示す資料が『論語』子罕第九「喟然嘆」であるという。この一節は、顔子が孔子の善導によって道を理解していく様子が述べられている。以下に、王龍溪の解釋(卷三「書累語簡端錄」、卷十六「別言贈梅純甫」等)に従って現代語譯を試みる。

顔淵は深くため息をついて言った、「孔先生を」仰ぎ見ればますます高くなり、切ろうとすればますます堅くなり、前にいらっしやるかと思えば、もう後ろにいらっしやる。先生は順序正しく人々を教え導かれる。『文(目に見える道)』でもってわたしを萬事(博められ、『禮(目に見えない道)』でもってわたしを(一念獨知の上に)歸一させた。やめようと思ってもやめることが出来ず、わたしの全てを出し盡くして工夫した結果、「實」でもなく「虚」でもないということがわかったのである。これに従おうとしても、『その實態は無碍自在であり』據り所などないのだ」と。

顔淵喟然歎曰、「仰之彌高、鑽之彌堅、瞻之在前、忽焉在後。夫子循循然善誘人。博我以文、約我以禮。欲罷不能、既竭吾才、如

有所立卓爾。雖欲從之，末由也已」(『論語』子罕第九)

卷三「書累語簡端錄」、卷十六「別言贈梅純甫」等の龍溪の解説によれば、道とは本来、窮まり盡きることのないものであり、姿形のないものであるという。しかし顔子は初めそれがわからず、孔子を仰ぎ見たり分析したりして何とか道を捉えようとしたが、道はますます遠のくばかりであった。この時、顔子は己の外に據り所(従うべき所)を求めようとしていたと龍溪は解釋する。このような顔子に對し、孔子は「博文約禮」の教えによって善導し、道を己の心に求めさせようとした。こうして顔子は心中の一念上で工夫をするようになり、全てを盡くして(竭吾才)工夫を續けた。そしてこの「竭吾才」の工夫こそ、まさに「克己復禮」章の「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」であると龍溪はいう。この「一念獨知」上の工夫に全てを傾けた結果、ついに顔子は、道とは本来、窮まり盡きることのないもの(道無窮盡)、姿形のないものであり(無方體)、これに従おうとしても據り所(従うべき所)などないのだと深く悟ったというのである。この時顔子は心の本體(本來性)をまるごと我が身に引き受け(觀體承當)、「道體活潑之機」を洞見した(卷十六「別言贈梅純甫」)のであり、ここに至ってはじめて顔子に「眞實の見」(卷三「書累語簡端錄」)が生まれた。この顔子が洞見した「道體活潑之機」、つまり「眞實の見」こそ、まさに「千聖の絶學」であり、道統を引き継いだと言われる曾子・孟子でさえも到達することの出来なかった境地であり、「顔子没して聖學」³⁰と言われる所以なのである。

七、「未見其止」の解釋について

龍溪はこれまで見てきたように心の活發性、無碍自在性について師

の王陽明以上に多くを語る。例えば、陽明が使用することのなかった「生機」³¹という言葉を使えば使用することもそうである。この「生機」とは、まさに顔子が洞見したという「道體活潑之機」でもある。それは「良知」「心の本體」であり、またそこから現出してくる「最初無欲一念」「一念之微」でもあり、その活發性、無碍自在性をより強くイメージさせる言葉である。この「生機」という言葉を用いて龍溪はさらに次のように言う。

：默默として「生機」から入っていくようにすれば、人を感化させる所はまさに日々新た(『大學』)になる。「自分の」「機(生機)」でもって、「他者の」「機(生機)」を觸發し、お互いに默識心通しあうものであり、まさに「無碍自在に應對し」何かに止まってしまうことではない。これが、顔子が「愚なるが如し」(『論語』爲政第二)といわれながらも、「未だ其の止まるを見ず」(『論語』子罕第九)と評された理由である。

：默默從生機而入、感動人處方是「日新」。以機觸機、默相授受、方無止法。此顔子所以「如愚」而「未見其止」也。(卷一「冲元會紀」)

「最初無欲一念」は、その現場の状況に應じて正確に、そして即座に現出してくるものである。その様子を龍溪は「正感正應」(卷十「答吳悟齋」等)「神感神應」(卷十「與唐荆川」)と表現する。そこに人爲の介入する餘地は全くなく、まさに不意に、突如として湧き出てくるものである。そしてそれは、何物にも阻害されることがなければ已むことはない。顔子はまさにこの決して已むことのない「最初無欲一念」、つまり「生機」に従って工夫を續けたのであり、だから「未見其止」なのである。

特に、「喟然嘆」において「眞實の見」を得た後は、心の本體をまると我が身に引き受けた（靚體承當）ことにより、「道體活潑之機」を洞見したのであり、それは、その變化して已むことのない「生機」とほぼ完全に、そして自然に、一體連動化したと解釋することができ。それは言い換えれば、心の奥底から湧き上がってくる純粹な思いに突き動かされながら、已むに已まれぬ衝動として工夫を續けていったということでもある。それゆえに「未見其止」と言われたのである。さらにこの「未見其止」について言うなら、そうすることが「眞の樂」であつたからである。卷八「憤樂說」によれば、「樂とは心の本體である」という。そして、もし心にはんの少しでも「不善」が生じたならば「不快」さを感じる。だから「發憤」してその不善を徹底して流し去れば、心の本來性が回復して「樂しく」感じる。これはまるで「目の開閉」のようであると龍溪はいう。目はもともと「快活活活」であるが、そこにはんの僅かでも異物が入れば、目は苦痛を感じる。だから目を閉じてその異物を流し去る。そうすれば再び「快活活活」「樂」になるといふわけである。人はこの開閉動作を無意識に、自然に行っている。この點が重要である。龍溪はこれを「自開自閉」という。また、「發憤」して不善を流し去るといっても、それは力を込めて、また意識的に行うのではない。龍溪は「憤は天然之勇」という。つまりそれは作爲のない自然な「憤」であり、心の奥底から自然に突き上げてくる「憤」である。龍溪によれば、このような「天然之勇」によって工夫を續けていったのが顔子であり、顔子が「大勇」と言われる理由もここにある。

八、「頓悟」と「漸修」について

第六章にみたように顔子は、「眞実の見」を得る以前に道を己の外に求めたり、また「竭吾才」という工夫に勵む時期があつたにせよ、ついに「道體活潑之機」を洞見し、それ以降「生機」と一體連動化して「自開自閉」の状態に至つたのであり、この點において顔子の學は「先天易簡の學」（卷一「三山麗澤錄」）であると言えよう。そしてこのような點を指して、顔子の學は確かに「頓悟」であるとも言えようが、これに對して龍溪はどのように考えていたのであろうか。卷十七「漸庵說」において、顔子の「頓（頓悟）」を「乾道」、仲弓の「漸（漸修）」を「坤道」とすることについての質問に對し、龍溪は次のように答えている。

「頓」と「漸」を區別するのは、大雜把に言っているにすぎない。「頓」「漸」は一つの働きであつて、それを「虚」と「實」に區分しているものであり、「乾」「坤」は一つの道であつて、それを「剛」「柔」に區切っているのである。「理」は「頓悟」を通して明らかとなり、「事」は「漸修」から離れることはない。「悟」は「修」を啓發し、「修」は「悟」を證明する。人の性根には「利」と「鈍」があり、だから人を教え導く方法にも「頓」と「漸」があるのだ。要するに、「頓」はまた「漸」によって悟り入來るのであり、『論語』（陽貨第十七）にいう「上智（知）」の人は、中下根の人の漸修的工夫も兼ね修めるのである。「眞修」の人こそ「眞悟」があり、工夫を綿密に行わないでいきなり「頓悟」を口にする者は、全て私情や知識のレベルに墮してしまつており、これは「眞修」ではない。

頓漸之別、亦概言之耳。頓漸一機、虛實之辨、乾坤一道、剛柔之節也。理乘頓悟、事屬漸修。悟以啓修、修以徵悟。根有利鈍、故法有頓漸。要之、頓亦由漸而入、所謂上智兼修中下也。眞修之人、乃有眞悟、用功不密而遽云頓悟者、皆墮情識、非眞修也。(卷十七「漸庵説」)

顔子は「頓」か「漸」かと問われれば「頓」であろう。確かに顔子は、同じ孔子門下の仲弓(冉雍)に比べれば、比較的容易に心の本體を洞見し、そしてまると我が身に引き受ける(觀體承當)ことが出来たのであり、一方、仲弓はなかなか心の本體を引き受けることが出来ず、その限定された發現である意念の上において、「爲善去惡」の工夫を地道に繼續したのであった。そういった意味で顔子は「頓」で、仲弓は「漸」ということも出来よう。また龍溪は、人の性根に「利」「鈍」があり、本體には「淺」「深」があり、工夫には「難」「易」の違いがあることを認める。ただ、誤解してはならないのはそこに優劣があるのではなく、ただ「生」「熟」の違いがあるだけである³⁴⁾。兩者はともに「一念獨知」を出發點として一つの道を歩んでいるのであり、最終的に行き着く先は同じであると龍溪は言う³⁵⁾。そして人を教え導く際には、そのような違いをしつかりと考慮する必要はあるとする。しかし自らが工夫をなしていく上においては「頓」「漸」を分けることは意味をなさない。「本體に頓悟有り、漸悟有り。工夫に頓修有り、漸修有り」(卷四「留都會紀」)と言い、「頓」の中にも「漸」があり、「漸」の中にも「頓」があり、そもそも「頓」「漸」は切り離せるものではない。顔子は確かに「喟然嘆」にみられるように「眞實の見」、つまり大いなる「頓悟」を得たが、「頓も亦た漸由りして入る」とあるように、それ以前に「竭吾才」という「漸」の時代があったのである

り、またその後「眞實の見」を得たとは言っても、それは「一切の工夫が必要なくなる」という樂觀的なものではなかった。「悟は以て修を啓き、修は以て悟を徵す」であり、顔子のような「上智(知)」の人であっても、當然、漸修的工夫を兼ね修めていくべきであり、このような綿密な工夫を續けてこそ「眞悟」「眞修」となるのである。顔子は「眞實の見」を得る前も、そしてその後も、依然として「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」の工夫を續けたのであり、「頓」と「漸」を共に兼修したと見るべきである。つまり顔子はここでいう「眞悟」「眞修」の人であったと言えよう。

結語

最後に、これまでみてきた龍溪の顔子論を總括し、そこから見えてくる龍溪の思想を二點にまとめて確認しておきたい。

まず第一に、これまでの考察から明らかに見えてきたのは、顔子の「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」、つまり「一念獨知」上の工夫であり、これが一本の軸としてその全體にしつかりと貫かれていて、という点である。龍溪はこれこそ「孔門第一等學術」「千古學脈」であるとし、そして、『論語』に見られる顔子の「克己復禮」「不遷怒、不貳過」「默而識之」を全てこの意味で解釋した。この点こそが龍溪の顔子論にとって最も緊要な所であり、龍溪が實に頻繁に顔子を取り上げるのも、顔子を通してこの重要性を訴えるためである。龍溪はこれを第五章において「入聖之機」とし、ただこの「一念獨知」のみが聖學への入り口であり出發點であるとした。この出發點を間違ってしまったら、その後どんなに工夫努力を積み重ねても全て徒勞に終わるのである。そしてその代表的な人物が、道を己の外に、つまり「博學多識」

に求めた子貢・子張であった。

そしてこの「一念獨知」上の工夫は、顔子論だけに限らず、龍溪の思想全體に渡って貫かれている。龍溪はこの工夫を、卷一「三山麗澤錄」において、「大修行人、塵勞煩惱中に于いて道場と作す」と言い、萬欲沸騰する社會の眞只中において「一念獨知」上の工夫を實踐していくことを説く。銅鉛の混雜した金は、烈火を通してこそ精鍊できるのであり、心深くに潛藏する欲根も、社會の眞只中（對境）においてこそ發現してくるのである。また卷二「水西會約題詞」においては、良知の説とは「玄妙さ」を説くものでも、「奇特さ」を尊ぶものでもなく、ただ「一念獨知」上より着實に工夫を施していくだけであり、こうしてこそ「廓清之效」を得ることが出來、これこそが「入微工夫」と力説する。一章や五章でみてきたように、確かに龍溪は「空」や「無」を説く。しかしこれらは全て、具體的な現場における着實な工夫の上にあるものであり、このような言葉だけを捉えて龍溪の思想を「觀念論」であるとか「懸空」であるとするのは妥當ではないだろう。また「獨修獨行」に勵み、「經世」を主としない佛老の學とは、この點においても明確に區別される。

第二に、この「一念獨知」上の工夫においては「生」「熟」があり、「難」「易」がある。ここにおいて顔子と對照的な人物が仲弓であった。しかし両者は、ともに「一念獨知」という正しい出發點の上に立っており、最終的に行き着く先は同じであると龍溪はいう。そしてその工夫においては、「頓悟」「漸修」の両方が必要であり、それは決して分けられるものではなく、そして「眞頓」「眞修」まで高められなければならない。顔子は「喟然嘆」にみられるように、ついに「眞實の見」を得、そして曾子や孟子も及ばない境地に達したが、その後も

依然として綿密な「漸修」の工夫、つまり「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」の工夫を續けたのである。このようなことから、龍溪が漸修的な工夫を説かず、その思想は安易で樂觀的であるという批判も妥當ではなからう。これに關して『龍溪會語』卷三「東遊問答」に、龍溪の興味深い發言がある。天泉橋問答について質問をしてきた耿楚侗に對して、若い頃に天泉橋上で師陽明に諭された話をそっくりそのまま、今度は耿楚侗に教え諭すのである。かつて師陽明が教えたように、龍溪は「四無説」「四有説」「頓悟」「漸修」の兩者の必要性をしっかりと説いている。このようなことから、龍溪が天泉橋問答以降において、決して「四無説」だけに固執し續けていたのではないということが見て取れるであろう。龍溪は、師陽明の教えを極めて忠實に繼承していたと思われる。

實際、『王畿集』『龍溪會語』を丹念に讀めば、龍溪は「頓悟」も説けば「漸修」も説き、「四無説」も説けば「四有説」も説き、人や状況をみて臨機應變に説く内容を變えていたというのが真相であり、その兩面をしっかりと見据えてこそ、龍溪の思想を眞に捉えることが出来るのではなからうか。

最後に、本來であれば、他の陽明門下における顔子評價及び、明清思想への展開、影響といったことにも言及すべきであったが、筆者の現在の力量においては、そこまで詳細な検討を加えることが出來なかった。これらは全て今後の課題としたいと思う。

注

(1) 四無説「若説心體は無善無惡、意亦是無善無惡的意、知亦是無善無惡

的知、物は無善無惡の物矣」、四有説「無善無惡心之體、有善有惡意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物」(『傳習錄』下卷、『王畿集』卷一「天泉證道紀」もほぼ同じ)。なお「四無説」「四有説」に關しては、荒木見悟『陽明學の位相』(研文出版、一九九二年)の第六章「性善説と無善無惡説」に詳しい。

(2) 龍溪に對するこのような評價は枚擧に遑がない。中國の代表的なものとしては、先ず『明儒學案』が擧げられるだろう。例えば、「至龍溪、直把良知作佛性看、懸空期個悟、終成玩弄光景、雖謂之操戈入室可也」(師説、「龍溪竟入於禪、而先生不失儒者之矩矱」(浙中王門學案一)とある(傍點 伊香賀)。日本においては、戰後特に王畿に關する論考が増えるが、その初期の本格的な研究として清田研三氏の「王汝中の思想―天泉證道問答を中心として」(『學藝研究―人文科學―』一、和歌山大學學藝學部、一九五〇年)が擧げられる。氏はこの中で、王畿の良知現成論について「經驗的後天的なるものへの反省理解」が甚だしく不足しているとし、「無」「靜」さらには「寂」「虛」「悟」「混沌」と言うのは佛老と同じであり、錢緒山を「漸修」の學であるとするのに對し、龍溪を「佛教頓悟の學」としている(三〇四頁)。また山下龍二氏は、『陽明學の研究(下)―展開篇―』(現代情報社、一九七一年)において、「龍溪の著作には知行合一の強い主張がない。その理由は、教化活動のみで政治的な活動に於いて充分でなかったこと、つまり『行』に於いて充分でないこともあったであろうが、同時に、良知説を現實化し、思うままに生きるだけの社會的條件がないことにも原因があるろう。したがって龍溪は陽明以上に觀念の世界へと逃避する。」(四三頁)、「(龍溪に)虛、無欲、自然、の概念が前面に出てくるとすれば、老莊思想と結合されねばならない。陽明の場合良知の裏にかくされていたものが表面に出てきたわけである。」(四七頁)と指摘する(傍點 伊香賀)。

(3) 例えば、荒木見悟氏は、「龍溪が良知の力量を最高潮にもって行きな

がらも、その徹悟の裏には俗塵妄想の徹底掃蕩が用意されていることであって、決して安易な自己満足を教えるものではないということである。彼は恐らく王門において最もよく佛魔一體・眞妄一如を理解していた人物であろう。」(荒木氏前掲書、一一七頁)とし、佐藤鍊太郎氏は、「思うに、無善無惡説は、決して「漸修」を不要とする教説ではない。善を爲し惡を去るという事上磨練の修養を通じてこそ、善惡の判斷に際して迷いのない無善無惡の境地に立てるのである。決して道德倫理を輕視しているわけではない。「漸修」と「頓悟」に二分して「漸修」を重視するのが有善有惡説であり、「漸修」と「頓悟」を區別しないのが無善無惡説であると言っても良い。」(「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 明代中國の歴史的位相』下卷、汲古書院、二〇〇七年、五一六―五一七頁)と指摘する。

(4) テキストは、吳震編『王畿集』(鳳凰出版社、二〇〇七年)、及び附録に收められている『龍溪會語』を使用し、句讀の位置は適宜改めた。また、『王畿集』からの引用に限り、以下、書名は省略し卷數と題目のみを示す。

(5) 王龍溪の顔子論についての先行研究は、呂妙芬「顔子之傳…一個爲陽明學爭取正統的聲音」(『漢學研究』卷十五期、一九九七年)、柴田篤「顔子没而聖學亡」の意味するもの―宋明思想史における顔回―(『日本中國學會報』第五十一集、一九九九年)、小路口聰「良知心學の血脈―陸九淵・王陽明・王龍溪―」(『陽明學』第十七號、二〇〇五年)等がある。呂妙芬氏は、龍溪は、顔子を聖學、つまり陽明學の象徴とみなし、顔子をお説くことによって陽明學の地位を高めようとしたと述べる。柴田篤氏は、周濂溪・程伊川・朱子・王陽明・王龍溪に焦點を當て、それぞれの顔子に對する解釋・評價を、簡潔かつ的確に述べる。顔子論の歴史的變遷を理解する上で大變參考にさせて頂いた。王龍溪の顔子論につい

ては、龍溪が「空」や「無」を強調し、顔子の中に規範や形式からの徹底的な超越と解放を読み取るとする。小路口聰氏は、陸象山の「意見」論に言及しながら、顔子の「空空」「減擔法」について詳細に考察する。また顔子と子貢・子張を對比し、前者を「心性の上に力を用いる」とし、後者を陸象山のいう「外入の學」、つまり「知識を集積していく」學問であると説明する。

(6) 朱子は「屢空」について「屢空、數至空置也」(『論語集注』先進第十一)と註釋を施して、「空」を「貧窮」の意味に取る。朱子の解釋については柴田氏前掲論文(八二頁)に詳しい。

(7) 「空者道之體也、愚魯辟咻皆滯於氣質、故未能空。顔子氣質消融、渣滓渾化、心中不留一物、故能屢空」(卷三「書累語簡端錄」)。「若有一毫意見填實、即不能叩而竭矣。心口耳目皆以空爲體、空空即是虛寂、此學脈也」(卷六「致知議辯」)。「吾人今日致知功夫不得力、第一意見爲害最重、意見是良知之賊」(『龍溪會語』卷一「冲元會紀」)。「意見」とは陸象山がよく使用した言葉(『陸九淵集』卷一「與鄧文範」等)で、固定化された考え、思い込み、信念のことである。この「意見」が良知にとつて最大の障害となると龍溪はいう。「吾人護心如護眼、好念頭、不好念頭俱著不得。譬之泥沙與金玉之屑皆足以障眼」(『王畿集』卷三「九龍紀誨」)。ここでは「善念(好念頭)であつても惡念(不好念頭)であつても執着してはいけない。これを砂粒と金玉の屑に譬えれば(『傳習錄』下卷に由來)、兩者とも目に障害となるのと同じである」という。たとえ善念であってもそれに執着してしまえば、心の無碍自在な働きを阻害する要因となると龍溪はいう。また王陽明も「七情順其自然之流行、皆是良知之用、不可分別善惡。但不可有所著。七情有著、俱謂之欲、俱爲良知之蔽」(『傳習錄』下卷)といい、感情は自然の流行に順う限りそれは良知の働きそのものであるが、ただその感情に「執着」することがあれば、これが「欲」であり、これが良知を蔽うことになるという。

(8) 例えば卷二「水西同志會籍」に「子貢、子張之徒、雖同學於聖人、然不能自信其心、未免從多聞多學而入」とある。

(9) 子曰、「吾有知乎哉。無知也。有鄙夫問於我、我空空如也。叩其兩端而竭焉」(『論語』子罕第九)。龍溪はこの「空空如」と「屢空」(先進篇)の「空」を混用する。本稿では以下、全て「空」で統一する。

(10) 「一念獨知」とは龍溪獨自の言葉である。例えば、卷二「水西會約題詞」に「從一念獨知處樸實理會、自省自訟、時時見得有過可改、徹底掃蕩、以收廓清之效、方是入微工夫」とある。「獨」とは『中庸』の「是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子慎其獨也」である。つまり「一念獨知」とは心中(獨所)に微かに兆す一念であり、後述する「最初無欲一念」「一念之微」と同じである。ここでは「一念知處」とあるが、これは「一念獨知」に同じである。

(11) 卷十七「學易說」に「遷善云者、復其本善之心、不使習氣得以聞之、非善自外入、從而遷之也。改過云者、復其不善之動、復則無過矣。善與過相因而生、非相竝而出也。自古善學易者、莫如顔子」とある。「善」と「過」は互いが因となって相生するのであり、兩者が相竝びて生じてくるのではない。「過」を改めれば、「善」に遷るのであり、つまり「其不善之動に復る」ことによって「其本善之心に復る」のである。

(12) 王陽明は「顔子有不善未嘗不知、此是聖學眞血脈路」(『傳習錄』下卷)という。

(13) たとえば陸象山は「眞知非則無不能去、眞知過則無不能改。人之患、在不知其非不知其過而已」(『陸九淵集』卷十四「與羅章夫」)、「知非、則本心即復」(卷三十五「語錄下」一七六條)と述べている。つまり「非」や「過ち」に眞に氣付くことが出来れば、必ずそれを取り除き、改めることが出来るのであり、直ちに本心に復ることが出来るという。また王陽明は「七情有著、俱謂之欲、俱爲良知之蔽。然纔有著時、良知亦自會覺、覺即蔽去、復其體矣」(『傳習錄』下卷)と言い、氣付けば良

知の蔽いはなくなり、心の本體が復すと述べる。

(14) 例えば卷六「致知議略」に「動而未形、有無之間、幾之微也。動而未形、發而未嘗發也、有無之間不可以致詰」とある。

(15) 「最初無欲一念」は「赤子の初心」、また後述する「一念之微」に同じ。「直至不思而得、不勉而中、亦只是不失此赤子の初心而已。譬之種樹、雖至於參天合抱、亦只是不失他最初些子萌蘖之生、非能有加於毫末也」(卷七「華陽明倫堂會語」)。「戒自欺而求自慊、惟在察諸一念之微、所謂慎獨也。捨慎獨之外、更無所謂格之之功矣」(卷十「答吳悟齋」)龍溪は、この「赤子の初心」をそのまま眞っ直ぐな現出に導いていけば、それはまるで萌蘖が大木になるように自然に成長していくという。また「一念之微」における工夫が「慎獨」(『中庸』)であり、これ以外に格物の工夫はないと斷言する。

(16) 禪語。「直心是道場、直心是淨土」(『維摩經』「菩薩品」)に由來する。

(17) これに對して朱子は「克、勝也。己、謂身之私欲也」と解釋する。龍溪はこれに對し、同じ文章の中に二度「己」が使用されており、それぞれの意味が異なるはずがないとして眞っ向から反論する(卷三「書累語簡端錄」)。

(18) 朱子は「遷、移也。貳、復也。怒於甲者、不移於乙。過於前者、不復於後」(『論語集注』雍也第六)とあり、「甲に對する怒りを乙に移さないこと」とする。

(19) 卷八「大學首章解義」に「至善者、心之本體。(中略)止至善者、止諸此而已矣」とある。「至善」とは「心の本體(心の本來性)」のことであり、この場合の「止」は「止至善」でもある。

(20) 顔子心常止、怒即旋釋、故能不遷、猶無怒也。心常一、過即旋改、故能不貳、猶無過也。(卷七「龍南山居會語」)。

(21) 『書經』大禹謨に「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」とある。ここでいう「道心之微」を龍溪は「最初無欲一念」、後述する「一

念之微」等と同じ意味で解釋する。

(22) 王陽明に由來がある。「傳習錄」上卷に「我此論學、是無中生有的工夫」とある。

(23) 「一念獨知」「最初無欲一念」に同じ。例えば、卷一「聞講書院會語」に「先師提出良知兩字、本諸一念之微、徵諸愛敬而達諸天下、乃千古經綸之靈樞」とある。「一念之微」についての詳細は、拙稿「王龍溪の格物について」(『白山中國學』通卷十六號、二〇一〇年度)を参照。

(24) 雖昏蔽之極、苟能一念自反、即得本心。(卷六「致知議辯」)

(25) ここで龍溪のいう「無」「有」について整理しておく。「無」とは心の本體としての良知の、すべての個別的な限定を離れた存在状態に對する形容であり、そして「有」は具體的な場面において事物への對應の中で具體的・個別的表現として現れた良知の發現形態、と考えられる。「無一有」には、このような「本一迹」的な含意があると考えられる。またこれは、次注(26)で取り上げる「博文約禮」の「禮一文」の関係にも通じるものである。

(26) 龍溪の「博文約禮」解釋については、卷十「答吳悟齋」に「孔子稱回之好學、惟曰、『不遷怒、不貳過』而用其功、惟曰、『有不善未嘗不知』『未嘗復行』、未嘗求之於外、可謂約矣」と言う。つまり「約」とは「不遷怒、不貳過」「有不善未嘗不知、(知之)未嘗復行」の事だと龍溪は解釋する。また、王陽明は、朱子が「博文」を「約禮」に先立つものとして解釋するのに對し、兩者は一つであるという。「禮」とは天理のことであり、「文」とは具體的な現場において天理が發現したものであるとする。つまり、「約禮」とは、「吾が心の天理」を盡くそうとすることであり、「博文」とは、具體的な現場において「其の條理節目」を盡くそうとすることであると解釋する(『王文成公全書』卷七「博約說」)。

(27) 龍溪は「如有所立卓爾」について、顔子が洞見した「道體活潑之機」を敢えて言葉で表現したものであるとし、「謂之『如有』則非實也、謂

之『卓爾』則非虛也」とする。(卷十六「別言贈梅純甫」)

(28) 「四勿」正是「竭才」用力字義、不必改「勿」爲「弗」。(卷三「書累語簡端錄」)

(29) 顔子合下信得仁體、觀體承當、所以爲乾道也。仲弓未能合下承當、須從敬恕求之而後得、所以爲坤道也。(卷三「書累語簡端錄」)

(30) この顔子が到達した境地に關しては、「既悟之後、無虛無實、無階級可循、無途轍可守、惟在默識、故曰、『雖欲從之、末由也已』。此眞見也。曾子、孟子雖得其宗、猶爲可循可守之學、與顔子所悟、微涉有跡、聖人精蘊惟顔子能發之」(『王畿集』卷十六「別言贈梅純甫」)とあり、また卷一「撫州擬峴臺會語」にもほぼ同内容の龍溪の發言がある。

(31) 「生機」については、小路口聰「林良齋と近藤篤山との論争を讀む―『生機』論の背景とその可能性について―」(『陽明學』第十五號、二〇〇三年)に詳しい。

(32) 憤是求通之義、樂者心之本體。人心本是和暢、本與天地相爲流通、纔有一毫意必之私、便與天地不相似。纔有些子邪穢渣滓攪此和暢之體、便有所隔礙而不能樂。發憤只是去其隔礙、使邪穢盡滌、渣滓盡融、不爲一毫私意所攪、以復其和暢之體、非有所加也。憤樂相生、勉焉日有孳孳、不知老之將至、夫子至誠無息之學。譬之於目、自開自闔、原是快快活活、原是樂、纔爲些子沙屑所礙、便不快活、便入於苦。欲復本來開闔之常、惟在去其沙屑而已、亦非有所加也。(卷八「憤樂說」)

(33) 卷二「松原晤語」に「夫聖賢之學、致知雖一、而所入不同。從頓入者、即本體爲功夫、天機常運、終日兢業保任、不離性體。雖有欲念、一覺便化、不致爲累。所謂性之也。從漸入者、用功夫以復本體、終日掃蕩欲根、祛除雜念、以順其天機、不使爲累。所謂反之也。若其必以去欲爲主、求復其性、則頓與漸未嘗異也。稽之孔門顔子、竭才不遠而復、便是性之樣子。仲雍居敬強恕、邾家無怨、便是反之樣子」とある。

(34) 初學與聖人之學只有生熟不同、前後更無兩路。(『龍溪會語』卷五「南

遊會紀)

(35) 本體功夫、淺深難易、若有聖人、賢人、學者之不同、及其知之成功也。(卷八「大學首章解義」)

(附記)

本稿は、「第二十二回東洋大學中國學會」(二〇〇九年七月二十五日)、及び「第六十一回日本中國學會」(二〇〇九年十月十日)で口頭發表したものに、大幅に加筆修正を加えたものである。發表題目は、前者が「王龍溪の顔子論」、後者が「陸象山と王龍溪の心學思想―その顔回論から見えてくるもの―」である。發表の際は多くのご意見ご指摘を頂き、本稿をまとめるにあたり大變參考にさせて頂いた。特に上海復旦大學の吳震先生には貴重なご意見を頂いた。この場をお借りして深く感謝申し上げます。