

## 陽明門下王龍溪の良知現成論と頓悟漸修論の考察

「王龍溪・張陽和・孟我疆・鄒南皋」を軸にして

荒木 龍太郎

キーワード：王陽明・龍場大悟・格物致知・知行合一・心即理・  
四句教・良知現成・頓悟漸修・習気・光景

## 一章 はじめに

王陽明の思想は、「身心」の講学を重視して空虚観念的な討議を否定し、高弟の錢緒山（名は徳洪、字は洪甫。1496～1574）、龍溪の積極的な講学活動により広まっていた（明史・283）。

龍溪は八六才まで「性命之学」（自己存在の根源的探求の学）のために講学に励んだと徐階（号は存斎 1503～1583）は述べている（龍集・龍溪王先生傳）。そして黄宗羲（号は梨洲。1610～1695）は四四才の辞職以降は「林下」に於いて講学に専念したという<sup>3</sup>。

龍溪は「性命之学」への意気込みを次のように語っている。日常生活での家族との対応は仕来り通りに習慣的な心で常習の物事に対応し、ぼんやりと情性的であるため「離家出遊」して同志と交流切磋して「間思妄念」「世情俗態」を脱し「精神意思」を引き締め「性命之学」を「極究」する、と言う<sup>4</sup>。

この龍溪の講学人生に対して龍溪の四無説を否定した明末の劉念台（名は宗周。1578～1645）は、龍溪の人生八十年は、まるで「帰宿」（悟り）を得ない僧侶が托鉢をしているようで、結局は根基も定まらない一生であり、その学問は良知を仏性として「懸空に個の悟を期し、終に光景を玩弄するを成」していると批判している<sup>5</sup>。

この「光景」（観念化した良知・本体）の指摘は、実は陽明が良知提唱時（五十才）<sup>6</sup>に合わせて注意を喚起していた。また「懸空に箇の本体を想う」（伝録・下）こと、つまり「良知・本体の観念化」への警戒は、「天泉橋問答」の時（五六才）に明示していた。この二件は後述するように重なる同一のことであるが、陽明が思想の要所で表明しており、極めて重要な意味を持つと言えよう。陽明が「良知は当初から一貫して変わらない」とするのであれば、その良知説表明と同時に発せられている「光景」の問題は陽明思想の原点である「龍場の大悟」から考察する必要がある<sup>7</sup>。

この「光景」問題とは、本来的な「真純の良知」に附随して生起するする「仮偽の良知」のことである（後述）。これについて陽明良知思想の純化である龍溪の良知現成論において考察したい。李卓吾（名は贇。1527～1602）への影響、東林学からの批判など、明末に於けるおける龍溪の良知現成・「無善無悪」の影響が極めて大きく、明末思潮を解明するうえで不可欠であるからである。

その考究の視野を、錢緒山の四有説の展開、羅念庵（名は洪先、字は達夫。1504～1564）の「現成良知なし」という批判、龍溪の弟子・張陽和の龍溪良知現成説からの離脱と頓悟漸修論<sup>8</sup>の提示、陽和の友人（科挙の同年）の孟我疆の龍溪四無説への批判を考察し、さらに万曆・天啓期に「聖凡は異なる」と明言した鄒南皋の頓悟漸修論にまで延ばして検討したい。南皋は陽和が高く評価し、明末の陽明学の重鎮であり、且つ東林党の人士と深く交流しており、明末思潮での良知現成論の位置確認に最適だからである。本稿は、龍溪の良知現成論の明末期への推移を陽明思想圈内からの修正・批判を通して見極めることを目的としている。

## 第二章 「龍場の大悟」再考

陽明三七才の「龍場の大悟」は、陽明が自身の思想の原型を自覚し朱

子学の克服を示すとともに、「生死一念」の超脱も述べている。

劉瑾の配下に命を狙われ、「生か死か」の思慮分別、心の左右分裂から超脱する契機を得たのである。これまで必ずしも「惟だ生死一念のみは尚お未だ化せざる」の部分は十分には注目されてこなかった<sup>150</sup>。「生死の一念」からの超脱、即ち思慮分別を払拭し無分別への超脱は、「二項分別の事物認識の転回」を意味しよう<sup>151</sup>。

二項思慮分別を超える体験は、知識を推極し客観的に把握した事物の定理に窮め至るとする朱子学の格物致知論からの離脱である。つまり「思慮分別」を必須とする認識方法から転回して、無分別の地平へと超出する認識志向であり、渾然一体の「存在」そのものへの覚醒であって、陽明の思想の「背骨」となる。「生死」への分別意識超脱は最難関<sup>152</sup>なのであるから、それよりも軽度の既存の様々な善悪、得失、有無、榮辱、尊卑、賢愚、自他、主客などの二項への思慮分別意識からの超脱をも含むと言える。陽明は「二項無分別<sup>153</sup>」を思想の核とするのである。「龍場の大悟」の格物致知、知行合一、心即理の提唱も、その二項無分別<sup>154</sup>渾一の志向に立脚して理解を進める必要がある<sup>155</sup>。

陽明の思惟は、渾然一体の無的（無執着・無分別・無定体）思惟であり、対話・説明対象者は、朱子学的思惟（主客・内外・体用などの二項を分別）である。従って「格物」の「物」を朱子・陽明はともに「事」と定義するがそれを支える思惟の相違に注意が必要である。最初の弟子である徐愛（字は曰仁、号は横山。1478～1517）との格物窮理に関する対話は、端的に思惟形式の相違を示している<sup>156</sup>。陽明の「物」は、「意之涉著処」（伝録・下）「意之所在」（同上）<sup>157</sup>、つまり「良知心が躍動している二項無分別の現場」の意味であり、それを正す（伝録・正心之不正）こと、つまり躍動している現場の心の有り様を活性化することである。その「現場」は客観的・観念的に措定された「事」ではないのである<sup>158</sup>。

陽明の新たな格物致知解釈は、客観化、観念化した事物に「定理」を

探求すること、それを実現するための知識の集積を必須とする朱子学「性即理」を脱却し「心即理」を提示する。二項無分別の場に於いて渾一の心<sup>159</sup>良知は当下に「理」を創出し<sup>160</sup>、「心と理が分離する感覚」を解消したのである<sup>161</sup>。

「心意知物一件」とする二項無分別の立場は、無的性格であるので、時間の「過去・現在・未来」も無分別渾一と見なし、時間分別意識も解体、超脱した（存在の）「現在」が最重要となる（伝録・上<sup>162</sup>参照）。従って「現在」する自己、本心、良知こそが全ての原点となる。

故に朱子学受容者が「知」と「行」の二項を表相的に二分していることに對して、陽明は深相の渾一的本心の原点から様々に説明する。陽明が「龍場の大悟」の翌年に表明した「知行の本体」、「知行合一の宗旨」を陽明の二項渾一思惟を表すものとして考究したい。

一般的な「知」「行」は、「知」（認識）「行」（実践）の二項に分別することを前提としている。故に二項分別超脱の観点からの言説とは、思惟の土台が異なる。そのことを考慮せずに同じ「知」「行」の字句を用いて対話するので理解に手間取っている。通常の「現実的・表相的」「知（認識）・行（実践）」の概念に立脚する対話者に対し「本来的・深相的」「知行」の観点から陽明が説明しているからである。つまり理解・思惟の形式が異なることを陽明の対話者が認識しないままに對話の場が現出しているのである。知行の対話では「二種類・二相の知行」があるのである<sup>163</sup>。

故に陽明の対話者で科挙、朱子学に慣れた徐愛が当然のごとく質問する。それに対して陽明は個々の（一般的・朱子学的・表相的）「知・行」の枠に沿いながら、相手の二項分別の思惟の土俵にあがって無分別渾一的思惟の見地から「知行合一の本旨」を繰り返し説明する。

従って陽明の「知行」の説明は、「深相」と「表相」とを行き交い必ずしも理解が容易ではない。かかる条件に鑑み、理解の方法として王門「現成」の王龍溪、「修証」の歐陽南野（名は徳。1496～1554）、やら

に龍溪と思想的に対峙する「帰寂」の聶双江（名は豹。1487～1563）の「知行合一」理解を参考にしたい。陽明思想展開の代表的な傾向である「現成」「修証」「帰寂」の「知行合一」理解を手掛かりにして陽明の「宗旨」を明らかにする。陽明の良知説が、各人それぞれの固有に任され自在多様に展開するので、その代表的な三つの傾向の「知行合一」の共通する解釈により「宗旨」の原型を示しうからである。以下の論述では説明の便宜のため、通常の「知」「行」を「認識」「実践」の意味で「表相的知・行」と、陽明の合一の「知行」は本心の「良知・良能」の意味で「深相的知行」と記述する。

予め理解の相違の要点を述べておきたい。「表相的」「知」と「行」を超脱した、「深相的」「知行合一」の立場は、「表相的」「知」の時の心と「表相的」「行」の時の心との二つに、「現在」する二項渾一の心が分裂するのを忌避する。つまり「表相・現実」の分別された時間の相を超脱し、「現在する」渾一統体である「良知」の存在の相への覚醒を促すのが「知行の本旨、立言の宗旨」提言の意味である。

以下、荒木見悟氏の説明（『陽明学の位相』第5章・知行合一）を引用し理解を深めていきたい。（「」内は筆者記入）

・「表相的」聞見・践履上に逐走しているだけでは、とうてい陽明学の圈内に入ることとはできないのである。（同p148）

・「彼（陽明）」のいう「深相的」知と行との素性が、一般的に考えられているものとは性格を異にする。（同p152）

・「表相的」知行を包み知行を生かす本心（p153）、

・「知」というものを成立させる拠点（良知）と、行というものを成立させる拠点（良知）とが一体である。（同p158）

まず王龍溪の理解を検討したい。

龍溪は、表相的「知」「行」の一体の様相を経験的な相で説明した後、次のように述べている。

「陽明先師、因後儒分「表相の」知行為両事、不得已說個合一。「深

相の」知、非見解之謂、「深相の」行、非履蹈之謂、只從一念上取証。

「深相の」知之真切篤実、即是「深相の」行、「深相の」行之明覺精察、即是「深相の」知。「深相の」知行兩字、皆指「本体の」〔篤実・真察の〕工夫而言、亦原是合一的、非故為立說以強人之信也。」（龍集⑦華陽明倫堂會語・一）

「深相の」知之真切篤実處（＝分相）、即是「深相の」行。「その」真切は本体、篤実工夫。「深相の」知之外更無「深相の」行。「深相の」行之明覺精察處（＝分相）、即是「深相の」知。「その」明覺は本体、精察は工夫。「深相の」行之外更無「深相の」知。」（龍集②滁陽會語）

つまり、深相の知行合一論は「真切＝本体、篤実＝工夫。明覺＝本体、省察＝工夫」↓「真切＋明覺＝本体」、「篤実＋省察＝工夫」とみて「本体即工夫」となる。良知の内部構造から説明すれば「明覺・真切」の本体、その自己展開＝工夫・致良知が「省察・篤実」であり、別言すれば「良知良能」である<sup>20</sup>。「合一」は、現在する心が分裂していないことの証しである。「知行合一」とは、本体「良知」が歪曲されず自己展開、自律克治していることなのである。陽明はこのことを「立言の宗旨、知行の宗旨」として對話者に語っていた、と龍溪は理解する。

また歐陽南野も龍溪と同様に理解している。「深相の」「知行」を良知（＝良知良能）の分相とし、「本心」を強調して「本心の知」「本心の行」と述べている<sup>20</sup>。そして同じ陽明の言説について龍溪と同様に次のように述べている。

「深相の」知之真切篤実處、即是「深相の」行。「深相の」行之明覺精察處、即是「深相の」知。無二心也。（中略）然必念念明覺精察、念念真切篤実、乃為合一。始以此始、終以此終。無先後之可言也。」（歐陽德集⑤答沈思畏・三）

南野も「知行合一」は良知の十全な発現、一念自反、本体即工夫、現在無分別とする。故に時系列の「始終・先後」の二項も無分別化して述べている。「知行合一」とは「一心」「一念」の「明確精察」の分相を

「知」、「真切懇到」の分相を「行」と表現しているとする<sup>22</sup>。

そして王門下で寂感二分の帰寂思想、現実の事物を軽視する格物説が王門下で批判され、龍溪思想の対極の思想と言えらる聶双江も同様の理解を示している<sup>23</sup>。さらに甘泉学系統の許敬庵（名は孚遠、1535～1604）も「一念」に於ける分相と認識している<sup>24</sup>。

以上、検討してきた「現成」の龍溪、「修証」の南野は、陽明の「知之真切篤実処即是行。行之明覺精察処即是知」<sup>25</sup>を「知行合一」の中核であると認識し、表現もほぼ同様であり、双江も良知に於ける「知行の合一」という面では共通性を示している。一般的な表相の「知」「行」ではなく深相の「知行」であることは共通するのである。従って、陽明の「知行合一」は王門下のこの共通の理解に沿って解釈していくのが妥当であろう。

龍溪が「深相の」知、非見解之謂、「深相の」行、非履蹈之謂、只從一念上取証」と述べ（龍集⑦前出）、歐陽南野が「心之良知之謂知。心之良能之謂行。良知、良能一也。」「一念中」と説くように陽明はこの渾一の主宰者、良知（良知良能）の「一念」のあり様を伝えようとしていたのである。良知の「知（明覺省察）行（真切篤実）」を問い、「一念」の現在、「一念発動」<sup>26</sup>に焦点があるのである。

陽明は、「現象的・表相的知行」の対話者に、まず表相的な場面での事例をとりあげ、表相的にみて「合一」であることを納得させ、そして陽明は様々なレベルでの表相的「一体・合一」の事例を出しながら多種多様に説明をする。その例として以下に徐愛と対話（伝録・上）の問答を検討する。対話者の理解の過程と陽明の説明の状況を示している。徐愛は「知と行とは分明に是れ兩件」と考えて一般的表相的「知」「行」（認識・実践）として分けて質問する。つまり「知」の時の心と「行」の時の心が分別されていることに無意識に寄りかかり、「現在の心」が分裂している、本心がおろそかになっていることに気づかない。

（a）愛曰、「如今人儘有知得父当孝、兄当弟者、却不能孝、不能弟。

便是知与行分明是兩件」。

そこで陽明は「知行の本体」「那本体」を掲げる。ここでは徐愛の表相的「知行」に合わせており、表相的「認識や実践」を支えている「本体」良知」を指摘している。陽明は繰り返し今の人士の理解が表相的知行関係であり、「現在」する「本心」「一念」「良知」が、発現していないと注意を喚起する。

（b）先生曰、「此已被私欲隔斷、不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行、只是未和。聖賢人知行、正是要復那本体。不是著你只恁的便罷。」

そうして陽明は「宗旨」を説明するのである。

（c）先生曰、「此却失了古人宗旨也。某嘗説「深相の」知是「深相の」行的主意。「深相の」行是「深相の」知的功夫。「深相の」知是行之始。「深相の」行是知之成。」（以上、伝録上）

以上、「龍場の大悟」の意味は、格物致知解釈の転回が生起したことにある。即ち二項渾一的思惟の獲得によって、朱子学の主客を二項と分別し把握する事物観と「定理」観を超越することであった。これが原点となり、心即理、知行合一が表明された。その意味は人為的後天的なもの、聞見知識を排し自然に「現在」する「心」「一念」の自覚であった。五十才に「良知」として統一して表現されるが、通常の「知・行」を超越した固有の良知の自然な発現を根本とする、つまり二項無分別渾一を基相とすることは一貫するのである。

ただ、「龍場の大悟」ではその問題点には言及されていない。しかし五十才の良知提唱、五六才の「天泉橋問答」においては問題点の「光景」を明示している<sup>27</sup>。何故、問題となるのか。そして四句教に於いて龍溪の「四無」説と緒山の「四有」説とに見解が分かれるが、理由は何であろうか。その解明は、良知現成説のより深い理解を促すことになるであろう。

## 第三章 四句教—陽明思想の問題点

「天泉橋問答」(1527)は、錢緒山は三才、王龍溪は三十才の時点であるが両者の思想の原質が現れており、根本問題の所在を示唆している。天泉橋問答の記録は、緒山の『伝習録』(下115)と陽明年譜、龍溪の「天泉証道紀」(龍集①)がある。緒山によると「利根」(年譜は上根)の四無と「習心の蔽」を受ける中下根の四有に分かれる。その習心(年譜は習俗。後述)のために着実に功夫がなされないと、観念的に本体を想像・措定して「光景」を生起する。この「習心」「懸空想箇本体」は龍溪の「天泉証道紀」には見られない。

習気・習心・習俗は、曖昧なまま使用されているので意味を確認しておきたい。本稿では以下の内容で考察を進める。

「習気・習心」は個人の身心に焦点があり、「習俗」は個人の同心円状の家族・宗族。郷里までを含む社会的な関わりの方に焦点がある。

「習」とは、これまで過去に繰り返して重ねられて形成されてきた行動・思考・判断・感情の形式であり、その影響力が「習染」である。その「習染」の力を受けたのが習気・習心・習俗である。個人に即して述べる、生来のこれまでの生育環境の中で形成してきた習慣、慣習、伝統的見解、教育などが及ぼす影響力が「習染」と見なされる。これを二項渾一の「良知」(良知良能)の自然性から見れば、その自然性を蔽い破壊する後天的人為的なものとして認識される。生来、もの心ついてより個々人に随伴している不可分のものである。

こう見てくると習染は「現在」する二項渾一の良知にとつては、「過去の時間」の蓄積であり、「当下一念」を分裂させる作用となる。簡単に言うと、習染—習の力—が「気・心・俗」に影響を与え(意見・習慣・慣例などとして具現し)、良知自然の発現を阻害する、ということになる。

そして最も注意すべきは、この「習染」は理気一体、性即気(伝録・下)、身心一如とする渾然一体の良知では、「気質領域」のみならず、現

実態の「身心」の全てに及ぶので深刻な問題なのである。故に陽明は「習俗の人を移すは、油の麴(麵)に漬むが如く、賢者と雖も免れず。」(王集②書示四姪正思等)②を引用し、「本性」を妨げる要因の「惡念は習気」とし、「学者為習所移、氣所勝」(程氏遺書)③では「学者為氣所勝、習所奪、只可責志」④を引用して氣質と習染の両面から述べている(王集②克彰太叔)。

「習俗」に関しては、陽明が父の王華の葬儀で「越俗」の慣習を革えて肉食を出したこと⑤、また「居喪慟哭」を世間の慣例には合わせなかったことが参考になる。前者については、湛甘泉(名は若水。1507-1585)から咎められ、後者については、龍溪の門人・張陽和が質問し⑥、龍溪は世人が「格套」に従いその作偽が「慣習」を形成するとの認識を示している。

これらは緒山が説くように⑦、「習俗」が現実生活の場で「習染」として具体的に作用している。それは身近な世人の「衆情」「人情」として現れ迫ってくる。家庭、宗族、郷里、社会一般での「勢力」であり良知はこれに対応しなければならぬのである。

緒山は先述の陽明の「惡念は習気」とする見解(王集②与克彰太叔)に賛同する。そして天泉橋問題に関しても習俗の影響が良知自然の発現を歪曲すると認識している⑧。そこから頓悟主義批判(龍溪を念頭に置いてと思われる)を行う⑨。

緒山は、「自然之良知・自然之良能」、「良知—自然」これを基準にしているのである⑩。しかしもの心ついてからの世俗の「功利嗜好、技能聞見」、「意必固我」などが蓄積しているために習心となって「知見(知識見解)」を生起し(錢集・24)良知の自然を蔽い本体の「至善」を喪失させているとする。

意見とは、人為的な知識・知解・知見・見解・意識など「見聞」による後天的な認識と判断であるが、本体(自然の良知)を阻害する。つまり「意見・知解」が自然の「良知良能の本体」に先行すると「一景象」

（光景）を生起し、それを「本体」（仮偽の良知）と見なして「本体の生氣」を欠損して「障礙」となる。さらには「意見を誤認して本体と為し」、「疑似の良知」として「真純の良知」そのものに拘り替わり、「真純の良知」を破壊してしまうからである<sup>36</sup>。「意見は即ち真性の障」（錢集・語録5）なのである。

「錢緒山、意見の弊を論じて謂う、良知の本体、意見に著さるれば、猶お規矩上に著するに方円を以てし、方円、規矩を得可からずして規矩先に裂かる。」（錢集・語録72）

これを回避するために緒山は、陽明の主旨でもあった、対面での討論（講会）を繰り返して強調し、「意見の先入」（錢集・刻文録序説）を警告する。

また緒山は「真性」を体得するために、書籍・聞見の知識に依存せず、「口々相伝えひろめ」て直に自然の「良知」を会得すること述べる。「文字」「筆写」ではなく、講学の対話の「現在」に体得を強く求めたのである（錢集・語録35）。

では龍溪は天泉橋問答では「習気」「光景」への見解を示さず、「自証自悟」―他の検証を排除する―頓悟に任せた観があったが、徳洪の見解を無視したかと言うと、そうではなくて寧ろ深く「習」に対して、「法塵分別影事」（『楞嚴經』①）の視点から対応していたことに注意すべきである<sup>37</sup>。

龍溪も錢緒山と同様に、「人、生有りてより以来、習染に漸され」（龍会①道山亭会語）そのしつこきに苦渋し「習染の人に入るや亦た微なり。漸漬薰炙す」と述べている<sup>38</sup>。

習気のために「意見」が生起することは前述した。龍溪も「本来靈覺の生機」を塞ぎ、誤って良知と見なしてしまう「意見の害は最も重い」と認識し（龍会①冲元会紀）、意見の弊害は「利欲」の害より解醒するのが難しいと述べている<sup>39</sup>。

また光景を「妙悟」と取り違えることについても緒山と同様の認識で

ある。その打開策として「信得及」すれば「当下に具足」という方法を示す（龍集⑩答吳悟齋）。これは「一念の初、習気をして自ら消さしむ」（龍集⑦学易説）「当下一念」を前面に打ち出すのである。その観点から「大修行人、塵勞煩惱中に道場と作す」（龍集①三山麗澤録）と述べ、「昏蔽の極と雖も、苟も能く一念自ら反せば即ち本心を得」（龍集⑥致知議弁<sup>40</sup>）といい、一気に「無始以来の種々の凡心習態」の解消をはかるものである（龍集②斗山会語）。

龍溪は良知一念に絶対の信頼を置き、「漸漬薰炙して心髓に蒸淫し、景に循い竊に発して自ら知らざる」習染（龍集⑩別言贈周順之）に対して「良知は、習気を破除するの利刃、縦い竊発あるも、一照すれば即ち破る」（龍集⑦尚賢以德説）と説いている。

ところで龍溪の「自証自悟」「一念自反」の「習気・光景」対応に最も根本的批判を行ったのは羅念庵である。龍溪の渾一的現成論の賛同者（羅集③冬遊記）から批判者に劇的に見解を変え否定するに至る（羅集③夏遊記）。

念庵は、「習染錮蔽にして、未だ移改し易から」ざるため「今の風俗披靡して賄賂公行し、廉恥の道喪われ、交際情を過ぎ」（羅集⑥答王龍溪）、名利の悪弊が深く広がっていると指摘する。（羅集⑧寄葉綱齋・参照）そして現成説がそのような風潮に対して口実さえ与えることになっている（同上）と認識する。故に念庵は「当下の此の心」に対し慎重に構えるのである。

「欲の有無を弁ずるには、当下のこの心の微微たる覺処を以て主と為す。この覺処、甚だ微なれば、志の切と気の定とにあらざれば即ち自ら見れず。」（羅集⑧答李二守）

念庵は現実の良知の在り様が習気を混入させているから、現在発現している「知善知惡」の良知を渾一全体として把握し、「当下一念」が是非理欲に対する判断主体であると主張する龍溪の現成説に対して、それは「随出随泯、特だ一時の発見」ではあっても、尽くは本体の主宰顯現

とはできないと考えるのである（羅集③甲寅夏遊記）。

上述のように龍溪の良知現成論は、決して杜撰な対応ではない。何故念庵は離脱し批判したのか。それは「習染」の認識の相違のためである。念庵は氣質領域に「習染」が及ぶとそれは理氣一体の渾一の良知全体に影響を及ぼす（先述）ことに着目するのである。氣質偏重の処がその具体的に想定されるが、理氣一体の立場であれば渾一の「現在」する良知の全てに「習」の影響力が染み込んでいると見るのである。つまり「自証自悟」、「一念自反」、本体即工夫とする良知の自律機能そのものが、構造的に脆弱不全と批判しているのである。「習染された判断主体」Ⅱ「良知一念」に於ける「自証自悟」は不可能、判断は成立しないということである。これは深刻な問題であって「良知原是完完全全・你的明師」（伝録・下）とする良知説の根本的弱点の指摘である。「油の入麵」の例えを陽明と同様に（前出）使用しながら、念庵は一層深く掘り下げたのである。

「蓋し知ありてより以来、各の氣質偏重の処に就きて、積染、習と成り、遂に良知と混雜して出ず。油の麵に入るが如く、未だ脱離し易からず。故に雑念已に除くと雖も、而れどもこの習氣消磨尽くし難し。」<sup>85</sup>

（羅集⑥松原志晤。龍集②松原晤語・参照）

故に龍溪が「即ちこの知はこれ本体、即ちこの知はこれ功夫」「良知を以て良知を致し、世情嗜欲、玄妙意解等の関与することなく「本体即工夫」——自律機能が果たされ「自証自悟」、自己充足する、と主張するも（龍集⑦不二齋説・羅集③甲寅夏遊記・参照）念庵にとつて現成説の判断主体は「今、一念の明を以て極則と為し、一覺の頃を以て實際と為す。亦た鹵莽に過ぎざらんや。」（羅集③夏遊記）と述べ、本体、功夫ともに空転するとみる。そこで當下円満具足の「現成良知なし」（羅集⑧松原志晤）と説き、龍溪の頓悟の立場を否定したのである。

「吾人、血氣知慮の運ありてもとより遽かに道と合する能わず。存習を仮るに非らずんば、断じて頓悟超入の理なし。」（羅集③答何吉陽）

「従前、（龍溪の）良知時時見在すの一句に誤却せられ、培養一段の工夫を欠却す。培養は原と收歛翕聚に属す。」（羅集③与尹道輿）

#### 第四章 龍溪良知現成論への批判と頓悟漸修

前章に於いて「習氣・習心・習俗——意見——光景」に着目しながら、王龍溪良知現成論の顯現を歪曲、阻害する「習染」の影響を検討してきた。それらは良知の自然性を損なう後天的作為的な力・作用であり具体的には聞見・知見・知識、常識として具現し、「光景」（仮偽の良知）を生み出し、また「真純の良知」に拘り替わる「疑似の良知」となる。龍溪は天泉橋問答で緒山が提示した「習氣・光景」の問題に対して「分別影事」まで深く考慮し対応していた。しかし念庵との討論で良知説の構造的脆弱性が顕在化してきた。この指摘は「当下一念」「一念自反」「自悟自証」「本体即工夫」が効力を發揮できないことを構造的に示唆しているのである。これに対して龍溪は的確に回答を示していない。対策は「当下一念を信及する」こと、つまり「良知は、習氣を破除するの利刀にして、縦い竊発あるも、一たび照らせば即ち破る。若し復た虚意見を以て之に雜うれば、又た辜負を成す。」（龍集⑦尚賢以德説）が繰り返されるであろう。

ところで龍溪の良知現成論への批判が、別の観点から弟子の張陽和によつて提起された。その理由は何であろうか。

張陽和の思想は龍溪と相違する。その大略は『明儒学案』（⑤張陽和小伝）によると、①四無説の龍溪に従学するが、陽和は四有説であった。②「龍溪は本体を談じて工夫を言うを諱み、本体を識得すれば、便ち是れ工夫<sup>た</sup>。」としていると陽和は解した。しかし「（陽和は）信ぜずして、本体は本り説く可べきなし。凡そ説く可きは皆な工夫なり」と述べて本体の強調に警戒していた。③陽和は龍溪の三教一致には反対であり、陽和と龍溪、双方とも思想的に異なると認識していた。

陽和の思想は明らかに龍溪の良知現成論とは異なる。そのうえで龍溪



は陽和に講学の意図が「性命」にあることを説き、講学の弊害が「空談」にあることも指摘していた。(王集①張陽和宛)

龍溪は「性命之学」の探求のため「離家出遊」して友と切磋琢磨し、良知「当下の一念炯然」のもと世間と摩擦があっても「性命の学」に進ずる意気込みを語る(龍集①答張陽和)。しかし陽和は、世儒が「性命」を語っているが実際には言行不一致と指摘する。

「世儒、口を縦にして性命を談じ、行と性命と背馳する者、少なからず。」(張集⑥復性説)。

陽和は師の龍溪を信頼できなかったのだろうか。そうであればその理由は何であるのか。それを考察する上で参考になる事例がある。それは在職の陽和に天真書院の存置を急かす龍溪に対し「蓋し(龍溪)翁は向に山林に処り、久しく世と隔た」っていることと見なし、激変する官界・世間、現実社会への認識、対応能力について陽和が疑問視していたことである(張集⑤復王龍溪翁)。故に龍溪の「性命之学」の講学活動は「先生は唯だ自ら心を信じるのみ」、独善であると判断していたのである。また儒仏を混同するとして龍溪思想の特色の「三教一致」も受容できなかった。

これらの陽和の不信には更に、「事の精粗、人の賢否」を考慮しない「性命之学」の講学者達の実情がある。客観的条件を無視し自己の良知のみを語り(張集④寄馮緯川)、しかも「空言に努め躬行の実」なく、「心を信じて行いを遣し、虚無を崇びて礼法を蔑る」と映る。このような「作偽之士」が「真・妙用」を高唱していると論断する。ここから「良知現成」の「本来具足、本来円通」ばかり論じて「影響」(うわべだけの空虚な観念)にうごかされ「嗜慾を天機」、「情識を智慧」とはき違え「名檢(法度)」をないがしろにしていると厳しく批判していたのである。

このように良知現成の講学の実情を批判しつつも陽和は陽明思想を基本的に支持し、格物説、四句教にも賛同する。ただ良知の「良」を理

由に「無善無惡」を批判して、陽明の「無善無惡而至善」(伝録・上)の本体に於いて「至善＝性善」の方に重心を移動させている。龍溪の「無善無惡」を強調する無的思想からの離脱を明示している。陽和は「自是自信」を排し「実学」を目指して、(心学)(張集④寄馮緯川)の立場から「心正しなければ則ち理正しからざるなし。心存すれば則ち理存せざるなし」、「美意有りて然る後に良法行うべし」(張集⑤答昌新吾)と述べている。

龍溪は前述のように「本体即工夫・二項渾一」を説くが、講学に参加する人士は、「空言」に嵌まってしまふ。これは龍溪の良知現成説の「一念自反」、「自證自悟」、本体即工夫が現実の実践の場、講学の場では実現していない、実効性を示し得ないということである。そのような状況に鑑みて陽和は一步、踏み込んで「本体」を敢えて主題とし、ない打開策を提示する。これにより本体、良知を観念的に措定する「光景」を回避するのである。そのうえで講学を勤務の間にも積極的に実践した。龍溪と陽和の根本的相違は、以下のように言うことができるであろう。龍溪は「二項分別意識」を超脱し、本体に信頼を寄せ思慮案配を排して「当下一念」「一念自反」を強調し、本体即工夫、頓悟は漸修を「兼修」する(「天泉証道紀」とする。しかし世儒、講学者は悟を説くが現実には「悟—修」が分離している未悟の者のようなので賛同できないと陽和は判断する。その見解に対して龍溪は「悟—修」の分裂については何も対策を説明せず、ただ「狂者」の「直心」による言動を評価すべきであって「時時過有れば改」めることが「入聖の真の路頭」とのみ応じた。龍溪は陽和に「悟—修」分裂の理由を正面から答えていないのである。「当下一念」の「信得及と信不及」の相違になるのであるが、これが離脱の決定的な理由であろう。

では陽和は龍溪良知現成論を離れて「習気—光景」にどの様に対応するのであろうか。陽和は、「習気」の弊害を認識しているが(張集④p.33)、表面的可視的に容易な「利欲」を重視している。緒山—龍溪—念



庵において「習気」は「意見―光景」を生起させるため、本体に直接、習染する「勢力」に殊の外注意する。対して陽和は「本体」は除外して「工夫」に注力する。つまり具体的な場での表面化する「名利」の方を困難と認識するのである。「本体」方面より、「功夫」方面―実践的現象の対象となる「利欲」に着目する。根因の「習気」を軽視するわけではないが、本体を主題設定から外して対応しようとしたので、利欲の弊害を「見聞」の弊害と同列に扱うようになる。龍溪が「意見」は「利欲」より除去が困難と述べていた（前出）ことと対照的である。両者の焦点が異なることを如実に示している。張陽和の「習気―光景」への具体的な対応を次の孟我疆との交流の中で考察したい。

陽和は同年の孟我疆から師の張後覺（号は弘山、1503～1578）の「弘山教言」を入手し、それを龍溪に示した。龍溪は「張宏（弘）山論学の言、其の義頗る精」（龍集⑪答張陽和）と高く評価し、「簡直融貫」「耳、本り天聰、目、本り天明」、「一心を以て方法を建立す」という「根源的主宰者としての心」の主張に注目している（張集⑬張弘山墓誌）。

そして我疆は、陽和が示した龍溪の「天泉証道紀」に対して「陽明の秘伝、龍溪独得」とするが、この後に続けて「無善無悪は、仏氏の旨」として四無説を批判している（孟集②証道統説）。それは我疆が「人性有善而無悪」（孟集②性善説下）と本性の「至善」を強調し、「心意知物」を「有善無悪」＝至善で貫徹させるからである。緒山の四有説とは異なるが、「元来之心、有善無悪」（孟集②格物弁）とし、陽明の四句教を「有善無悪」で一貫して解釈するのである（孟集②証道統説）。故に陽明の「心の不正を正す」格物説を説かない。陽和は我疆とは異なり陽明の格物を「絶えて疑う可きなし」と信頼するが、本体の性格を「無善無悪」から「至善」へ重心を移動させる志向は、我疆と同じである。

我疆の基本は、「心学」（孟集③1a）であり「心即理」（孟⑥18b）、「真心」（孟集⑥49b）を説いている。現成論の中核となる「無善無悪」

を批判するが、「当下に真心を発すれば、一了百自了」（孟集⑥34b）と述べ当下現成の立場で「至善」の性体―主宰性の顕現を明確にし、「天真」「真心」により身心意知物に一貫させて進推していく。我疆の現成説は、龍溪―弘山の現成説とは性格が異なるのである。

では我疆は「習気―光景」に具体的にはどの様に対応するのであろうか。我疆の現成論に於いても「聖人より以下、皆な自賢自智自満自是の心」（孟集④雑言33）があるので、「天真」の障礙となる「多識」（孟集⑥咏学）は警戒の対象となる。加えて「習俗移人、雖賢者不能免。」を引用し、習俗が上位者には「世套」（俗世の慣例）、下位者には「世情」（世間の思惑）となってからまり、「勢利」に急ぎ「道義」は後回しになっているのが現状とする<sup>22</sup>。

そこで講学に於いて「真志」を発動し「世情・流俗」の超脱を目指す（孟集④雑言9）。ただ我疆は当時の陽明後学が現成説の「易簡の説」に流れ「性命」に専心し眼前のやるべき職務を一切放棄していると批判する。それは「前日の光景を虚しくするを悔い、今日の実用を為すを悟る」と「光景」弊害を自覚するからである（孟集①与許敬庵）。講学者は「良知易簡の説」（現成説）を「禅定の学」と見なして「性命之学」を語っており、「物理（事物の理）」は言わず、実学も廃れているのである。つまり「性命之学」を中核とする講学の現状は、「実学」とはほど遠く「実効」もみられず、「空言を尚び、実行は鮮し」（孟集①許敬庵・三）と判断せざるを得ない。現実社会の事物への認識と対応を厳しく批判するのである。

「尊ら性命を談ずるも物理を論ずる莫く、外に孔孟を言いて内に仏老を駕し、相い会して孝弟に言及すれば則ち以て修行の人と為し、官に居りて政事に論及すれば則ち以て功名の士と為す。これ実学日に微にして実效著れず。」（孟集①与查毅斎）

陽和は我疆と講学の現状への認識を共有し我疆に頓悟漸修論を説いた（張集⑤答孟我疆）。我疆もそれに応じて「一真百真」としながら「道

は超悟を貴び、学は真修を貴ぶ」と「頓悟漸修」への志向を示すのである（孟集⑤266）。ただ陽和は『楞嚴經』の頓悟漸修を説いて「悟と修の緊張」「一念の正邪」の厳しいあり方を述べている。これは我疆が「至善の一貫」で「習染」を一刀両断とすることには慎重な姿勢であることを示している<sup>51</sup>。陽和は、「習氣・光景」、「悟・修」の問題に対して着実な頓悟漸修論を主張したのである。

ところで陽和は、当時の現成論の羅近溪<sup>52</sup>、龍溪に私淑した周海門に頓悟漸修論を説いている。頓悟漸修論が良知現成論者にどの様に受け取られていたのか。その実情の確認は、万曆期以降における、良知現成論の修正としての頓悟漸修論の位置を見定めることになるであろう。

近溪から陽和への書簡はみられないが、近溪に対し、楊復所（近溪の弟子）が師説を広め、本体を力説し工夫を軽視することについて「説く可きはみな功夫」と反論し、『楞嚴經』を引用して頓悟漸修論を主張し、悟修並進の説を展開している<sup>53</sup>。陽和は「近世」の学者が「影響」を見て「大徹大悟」とする、つまり「影響」（光景）に陥って「名檢（法度）」を軽ろんじていると批判して「悟修並進」を説くのである<sup>54</sup>。

また書簡の往復はないが「不二齋文選序」がある周海門（名は汝登・1547～1629）にはどうであろうか。陽和は海門（鄒南皋が龍溪思想の継承者と見なす。願集④周海門七十序）に近溪に対してと同様に「頓悟漸修」を述べている<sup>55</sup>。海門は陽和の意図が「末学の本体が空疎なる」ことをふまえたものであることを理解してはいるが悟修（頓悟漸修）については言及がない<sup>56</sup>。

以上、龍溪の良知現成論を軸にして「習氣—光景」を念頭に置きながら検討してきた。頓悟漸修論に絞ると、陽和は龍溪の「無善無惡」に依らずに頓悟主義に対してその修正として頓悟漸修論を主張する。我疆は龍溪の四無説そのものを排し、別途に「至善」の本体を強調する当下現成論を提示し、且つ陽和の頓悟漸修論に共鳴する。近溪、海門は陽和が提示した頓悟漸修論を理解はするが特段に同調しない。彼らは龍溪と同様に「当下」を強調して「習氣—光景」問題を解決しようと意図するかである<sup>57</sup>。

龍溪の良知現成論に対しては、同世代の緒山が「習氣—意見—光景」を重視して四無説に対して四有説を説き、念庵は龍溪の良知現成説に対して構造的脆弱性を指摘して「現成良知なし」と否定した。次世代に於いては弟子の陽和の離脱、龍溪四無説を否定する良知現成論の我疆など「無的本体」そのものを声高には批判はしないが、「本体の体質」を變更し「無善無惡から至善へ」と修正する、つまり「至善の性体」に比重を置く思想（陽和・我疆）の動向を見ることが出来る。

その契機となったのは「性命之学」の「講学」活動の場合、また一般の実践の場では龍溪の渾一的現成論が必ずしも「効果」を示すことができていない、という実証である。「意見」による「光景」が未解決で「実効」がないことの結果である。ひたすら「性命之学」に没入する龍溪良知現成論は「習氣—意見—光景」の根本問題解決に「無効」と見切りを付けての修正、離脱を示すのが陽明思想圈内の「頓悟漸修論」であろう。では次の世代の頓悟漸修論も同様に考えてよいのであろうか。それを鄒南皋に於いて検討したい。張居正の門生である陽和が、居正の奪情事件に抵触して独断専横を批判し、そのために貴州に謫戍された南皋の言動に贈賦して称賛する（張集⑩壯哉行為鄒進士賦）。

それが機縁となったとは断言できないが、海門は、南皋が陽和を「知ること最も深し」と述べている。陽明学の南皋は天啓四年（1624）が卒年である。明末に於ける良知現成論の実態を考察する上で不可欠と言える。

## 第五章 万曆・天啓期の良知現成説の変遷

鄒南皋は、万曆五年（1577）の進士であるが、同籍に「心友」とする（願集③許敬庵）周海門や楊復所がいる。万曆十一年（1583）卒の龍溪とは直接の交渉はないが、龍溪の渾一的現成論の系統をひく海門、

復所、また先述の我疆とは思想交流があった。南皋は、当時の良知現成論を中心とした思想圏内の動向・思潮を熟知していたと想定される。

南皋は進士合格の後、一ヶ月ほど近溪に侍従する。近溪の良知現成論への見解を確認しておきたい。近溪は「功夫の宗旨」として「入門処即結果、結果処即入門」「本体即工夫、工夫則本体」を熱心に説いている（願集④識仁篇序）。「入門即結果」「本体即工夫」は二項渾一の良知現成論の特徴であるが、南皋にはその「教旨」が理解できなかった（願集⑥羅近溪墓誌銘）と記している。近溪の思想は、頓悟主義であり頓悟漸修論はとらない。ただ習気―光景、そして「当下」（前出。拙稿を参照）に関しては深く洞察している。近溪の良知現成論の本体は「無善無惡」ではなくて「無声無臭」とするので龍溪の「無善無惡」の無的現成論・頓悟主義の修正とも言えるので区別する必要があるが、近溪は習気が上智・中人の様々な局面で浸透し作用して「意念の端倪・見聞の想像」（羅汝芳集・上 p182）が形成されるとする。ことに「知解・知識・意見」は表面化しにくく除去しにくい。そのためそれらの「影響（うわべ）」を（とらえて）「透悟」と誤解し、「習気」を尊んで「学問」と錯覚してしまっていると深い懸念を示す。「光景」への警告である。

「知解意見に溺れる者、誤りて影響を以て透悟と為す。然り而して声利名檢の習、之を除くや易く、知識意見の習は、之を除くや難し。（中略）蓋し習気を宝（＝尊）び以て学問と為す。」（羅汝芳集・上 p425）

近溪の「習気・習心―知識・意見―光景」という認識は、良知現成説の龍溪と同じとみてよいであろう。

さて陽和は、南皋に「妙悟」と「躬行」の不一致を説いていたが（張集⑤復鄒南皋）<sup>82</sup>、その影響は確認できない。南皋は頓悟漸修論を主張しなかったのであろうか。南皋は「煩惱即菩提」（語義・会語下 15b）とする「頓悟」を基盤とするが、「知見を湊泊（付着）」し「本体を猜想（推量）」して觀念化するので（語義・会語下 30a）、「超悟は得易けれども成就是難し」（語義・会語下 33b）とみて「悟後の修」の必要性を

説いている（語義・会語下 31b）。つまり「習気は化し難く」「頓消」が困難であると認識し（語義・会語下 29b）、「習気」による「知見」（意見）が「光景」を生起するために「悟後の修」が必要というのは陽和と同一の志向と言えよう。故に南皋は「現成」には慎重にかまへ「良知を語らないのが真の良知」（願⑧書白鷺会答問復）と述べた。

このように「悟後の修」を志向するので南皋は「当下一念」で「現成」とするのではなく「理は頓悟有りて、事は漸修を以てす」と頓悟漸修論を主張する<sup>83</sup>。そして安易な「良知現成」受容には厳しい現実認識を示し「聖凡の別」を強調する。

「今、一種の議論あり。只だ此れ現成を享用し、纔かに克治防檢を説けば、便ち捏造造作と云い、日用穿衣喫飯は、即ち聖人の妙用に同じくす。我切に以為らく、然らず、と。夫れ聖凡の別なるや、豈に止だ千里を遠しとするのみならんや。」（語義合編・会語下 32b）

以上、龍溪の頓悟主義・良知現成説への修正・批判を、錢緒山―羅念庵―張陽和―孟我疆―鄒南皋を通して考察してきた。その中核とした視点は「習気・習心・習俗―知識・意見―光景」と連続する、良知の自然性を損なう後天人為的な力（習染）である。この「習気―光景」問題の深刻さは、念庵が示した陽明思想に潜在する構造的脆弱性に表れている。故に南皋は「習気を除かんと欲するも、亦た是れ習気」（語義・会語下 33b）とそれからの脱却を望みながらも苦渋を吐露したのである。

習染による「習気・習心・習俗」などは、無分別自然の「良知良能」「良知の判断を遮る知解・知識・意見として具現化し、「光景」（仮偽の良知＝觀念化した良知・本体）を生起する。「知解意見の人為」と「良知良能の自然」との明瞭な相違である。さらに「意見」そのものが「疑似の良知」に錯覚され「真純の良知」に拘り替わる。人間が社会の中で文化的知的生活をしている以上、両者の腑分けは甚だ困難と言わざるを得ない。陽明が「懸空」（觀念化）、「光景」（觀念的良知）を警告した意味である。陽明自身は、良知説の弱点を認識していたと考えられる。

頓悟漸修論は、良知現成説に対して、陽明学内部から「実効性」の欠如を批判したと言えるであろう。「実効」志向の頓悟漸修論は、頓悟現成主義と異なり、二項渾一の場を「一念」で押し切っていくのではない。「漸修」に於いて「衆情・人情・社会通念・伝統的社会的規範などと摺り合わせ調整し現実社会の動向に対応することを志向するのである。

頓悟漸修論は明末の激動する社会での「良知現成論」の変遷の一形態を示すが、龍溪以外の良知現成論（例えば耿天台など）の当下論と合わせ考察する必要がある、それは念庵が指摘した構造的脆弱性の再考に連続する。また南皋の「聖凡の区別」は「満街都是聖人」（伝録・下二二）を勘案すると新たな人間像の模索の兆候であると想定されるが、明末清初期の思潮の中で考察を深める必要がある。これらについては今後の課題としたい。

# [注]

① 王龍溪（名は畿、字は汝中。1498～1583）、張陽和（名は元忞、字は子藎。1538～1588）、孟我疆（名は秋、字は子成。1525～1589）、鄒南皋（名は元標、字は爾瞻。1551～1642）。

② なお孟我疆・張弘山（後出）の思想については拙論「孟我疆の思想について—万曆期現成論の一考察—」（九州中国学会報・第24巻・1983）、鄒南皋については拙稿「明儒鄒南皋の思想—頓悟漸修論を中心にして—」（荒木見悟先生退休記念中国哲学史研究論集・1983）を参照。

③ 本稿の資料は以下の様に略記する。「王文成公全書」は「王集」、「伝習録」は「伝録」、「錢德洪語錄詩文輯佚」は「錢集」、「王畿集」は「龍集」、「羅洪先集」は「羅集」、「張元汴集」は「張集」。以上の「錢集」「龍集」「羅集」「張集」は陽明後学文献叢書本である。「孟我疆集」は「孟集」、「願学集」は「願集」、南皋の『語義合編』は「語義」。「王集」③とは「王集卷三」の意である。傍線、括弧類は筆者記入。

○本稿は、書院・講学を弾圧した張居正との関係についても論究すべき

であるがは別稿にておこないたい。

④ 「世之講学者有二。有講之以身心者、有講之以口耳者。講之以口耳揣摩度求之影響者也。講之以身心行著習察実有諸己者也。」（伝録・中・答羅整菴書）

⑤ 「先生林下四十余年、無日不講学。自両都及吳・楚・閩・越・江・浙皆不有講舍、莫不以先生為宗盟。年八十、猶周流不倦。」（明儒学案⑫王龍溪小伝）を参照。

⑥ 「時常処家、与親朋相燕暱、与妻奴佃僕相比狎、以習心对習事、因循隱約、固有密制其命而不自覺者。才離家出遊、精神意思便覺不同。与士夫交承、（中略）晨夕聚處、專于并此一事、非惟間思妄念無從而生、雖世情俗態亦無從而入、精神自然專一、意思自然冲和。教学相長、欲究極自己性命。」（龍溪會語⑥天山問答）（龍集⑤天柱山房會語・与張陽和、周繼実、裘子充問答）

⑦ 「先生孜孜学道八十年、猶未討歸宿、不免沿門持鉢、習心習境、密制其命、此時是善是惡。只口中勞勞、行脚仍不脫在家窠臼、孤負一生、無処根基、惜哉。（中略）至龍溪、直把良知作仁性看、懸空期個悟、終成玩弄光景、雖謂之操戈入室可也。」（王龍溪畿・明儒学案・師説）

⑧ 「某於此良知之説、百死千難中得来。不得已与人一口説尽。恐学者得之容易、把作一種光景玩弄、不実落用功負此知耳。」（陽明年譜五十才）

⑨ 「吾良知二字、自龍場已後、便已不出此意。」（錢集・刻文録叙説）

⑩ 頓悟漸修論については荒木見悟氏の「頓悟と漸修」（『陽明学の位相』第四章・1992）、同氏の「頓悟漸修の実践論」（『仏教と陽明学』第十三章・1979）を参照。

。張陽和についての詳細な考察は荒木見悟氏の「明儒張陽和論——良知現成論の一屈折——」（『明代思想史研究——明代に於ける儒教と仏教の交流——』第七章・創文社・1972）がある。

<sup>10</sup> 「時瑾憾未已。自計、得失榮辱、皆能超脱、惟生死一念尚未化。乃為石塘自誓曰、吾惟俟命而已。日夜端居澄默、以求靜一。久之胸中灑灑（中略）因念、聖人處此更有何道。忽中夜大悟格物致知之旨。（中略）始知聖人之道吾性自足。向之求理於事物者誤也。」（陽明年譜三七才）王陽明の生死観については拙稿「王陽明に於ける生死観——無分別の観点から——」（臨濟宗妙心寺派教学研究紀要・第七号・2009）を参照。

<sup>11</sup> 「二項不分渾一」に関しては「二分法超脱」（『大西晴隆『王陽明』p20・講談社・1979）も参照。

「分別」については（朱子）曰「我這裏、正に思量分別を要す。能く思量分別して、方めて豁然貫通の理有り。」（『朱子語類』卷一一六）を参照。朱子学の「分別」に関しては荒木見悟氏の「陽明学と大慧禪」（『陽明学の位相』第七章・1992・研文出版）を参照。

<sup>12</sup> 「問天壽不貳。先生曰、学問功夫於一切聲利嗜好俱能脱落殆尽、尚有一種生死念头毫髮掛帶、便於全体有未融釈处。」（伝録・下「8」）を参照。

<sup>13</sup> 「二項」——自他、主客、内外、本末、終始、などを説明する場合、「関係」の語の使用には注意が必要である。次を参照「関係と言うと、前もって分かれて存在している二つのものの関係として受け取られる可能性があります。」（藤田正勝『哲学のヒント』岩波新書・p98）。

<sup>14</sup> 「愛問、『知止而後有定』、朱子以為『事事物物皆有定理』（大学或問）、似与先生之說相戾」。先生曰「於事事物物上求至善、却是義外也。至善是心之本体。」（伝録・上2）

<sup>15</sup> 「故無心則無身、無身則無心。但指其充塞処言之謂之身、指其主宰処言之謂之心、指心之發動処謂之意、指意之靈明処謂之知、指意之涉著処謂之物、只是一件。」（伝録・下1）

<sup>16</sup> 「明德者、人之所得乎天、而虛靈不昧、以具衆理而応万事者也。」（『大学章句』朱注）。「虚靈不昧、衆理具而万事出。心外無理。心外無事。」（伝録・上32）

<sup>17</sup> 「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、心与理為二矣。」（伝録・中・答顧東橋書）

<sup>18</sup> これに関しては、すでに荒木見悟氏、島田虔次氏が指摘されている。荒木見悟氏「知行合一」（『陽明学の位相』第5章）。同趣旨で島田虔次氏『王陽明集』（中国文明選6・1975・本来的知行p41／二次的な知行p40）／「陽明の場合」「知」とは知識ではなく、つねに良知であることを知っておくべきである。p42）を参照。

<sup>19</sup> 「先師（陽明）曰「致知在格物、良知、是知行之本体、致、是知行之功、格物正所以致之也。」」（龍集⑩再答吳悟齋）も参照。

<sup>20</sup> 「夫聖人之学。不失其本心而已。心之良知之謂知。心之良能之謂行。良知、良能一也。故行也者。知之真切運用、而知也者、行之明覺精察。本合一者也。知不真切運用。是謂億度、非本心之知、行而不明覺精察。是謂冥罔。非本心之行矣。故学以不失其本心者。必盡其知行合一之功。然後能得其知行合一之体。」（歐陽德集①答李古原・一）

<sup>21</sup> ここについては以下も参照。「夫人惟一心。心惟一念。一念之中。明覺精察之謂知。真切懇到之謂行。（中略）故心之知行本一。而人之不能一者。失其本心者也。故学之道。必念念明覺精察。念念真切懇到。」

(歐陽德集④答馮州守)

<sup>22</sup> 「知行合一、自是本体、猶云知行也、行即知也。不知、不得謂之行。猶不行、不得謂之知也。故(伝習)録云「**知之真切篤實處、即是行**」……「**行之明覺精察處、即是知**」……是本体也、即工夫也。」(聶豹集①答董明建・三)

<sup>23</sup> 「知行合一、王文成先生論之詳矣。學固有箇知箇行。其果不是兩事。即一念之明覺是知、即一念之真篤是行。不真篤不可謂之明覺、不明覺不可謂之真篤。故知行原是合體、正心誠意致知格物旧教只是一箇功夫。」(大學述答問・32a)

<sup>24</sup> 「**知之真切篤實處、既是行。行之明覺精察處、即是知**。知行工夫、本不可離。只為後世學者分作兩截用功、失却知行本体。(中略)蓋失其本心者也。」(伝録・中・答顧東橋)

<sup>25</sup> 「問知行合一。先生曰、「此須識我立言宗旨。今人學問、只因知行分作兩件。故有一念發動、雖是不善、然却未曾行、便不去禁止。我今說箇知行合一、正要人曉得**一念發動處**、便即是行了、發動處有不善、就將這不善的念克倒了、**須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中、此是我立言宗旨**。」(伝録 卷下26)

<sup>26</sup> 「前出注3」参照。また(陽明年譜五十才)「今始立此四句。**人心自有知識以來已為習俗所染**。今不教他在良知上實用為善去惡功夫、只去懸空想箇本体、一切事為俱不着實。」(陽明年譜五六才)

<sup>27</sup> 「習心」の理解には以下を参照。「蓋良知良能元不喪失、以昔日習心未除、却須存習此心、久則可奪旧習。此理至約惟愚不能守既能體之而樂亦不患不能守也。」(程明道「二程遺書」②上)

また習気の潛入と除去の困難さについては明末の陽明學者・王塘南(名時槐、字子植。1522～1605)の理解が参考になる。

「蓋學者研幾入於幽微則善矣。不然、則性雖本善、而靈竅一開、漸涉形氣、則外染得以乘之、將習氣浸漬潛伏於意識之根而不自覺、乃知聖凡之介、於幾焉弁之而已。是故談悟非難、而克己為切、研幾者、克己入微之功、古之君子所以沒齒而不敢懈者也。(友慶堂合稿⑥書卷贈王林二生)。なお「習氣」に關しては拙稿「王塘南の思想―『古本大學』と『石經大學』の解釈を通して―」(活水日文55号・2014)を参照。

<sup>28</sup> 「嘉靖元年、二月竜卒山公」「越俗宴弔客、必列餅糖、設文綺烹割肥以競豐侈。先生**尽革之**。」「後甘泉先生來弔、見**肉食不喜**。遺書致責。先生引罪不弁。」(陽明年譜五一才)

<sup>29</sup> 陽明の父の「居喪の慟哭」の意図に、弟子の張陽和は疑問をもち質問した。陽和は、「元怙、奉二親疾、湯藥口嘗弗進、居喪毀瘠、遵用古礼、鄉人多化之。」(明史・二二・儒林二。明儒學案・張元怙小伝、と評され、「喪礼など」夫風俗之転移、由士大夫家倡之。)(張集③与朱金庭親家議喪礼書)と述べて「古礼」を重視する。

王龍溪は、陽明の「居喪慟哭」の行動に關して、「循守格套」の形だけの慟哭ではなく、良知の「衷」を基準とすべきである、とする。(王集⑤天柱山房會語・与張陽和、周繼実、裘子充問答・三)

<sup>30</sup> 「家有父兄宗党、見義當為而衆情未協。若同衆則徇俗、違衆則傷情。如何。曰、此在良知上求。良知自能委曲、可同則同之、不可同則違之、此亦不在事上。良知自能尽人之性。」(錢集・語録・27)

「問、學問在人情物理上做、能於人情無拂、便是工夫否。曰、只求不拂良知、於人情自然通得。良知自是人人所同、若只求不拂人情、便是徇人忘己。」(錢集・語録・22)

<sup>31</sup> 「德洪曰、心体原来無善無惡。今習染既久覺心体上見有善惡在。(中略)人心自有知識以來、已為習俗所染。今不教他在良知上實用為善去惡功、夫只去懸空想箇本体、切事為俱不着實、此病痛不是小小不可。」

(陽明年譜五六才・天泉橋問答)

<sup>32</sup> 「師既沒音容日遠、吾党各以己見立說。學者稍見本体、即好為徑超頓悟之說、無復有省身克己之功。謂一見本体、超聖可以跂足。(中略)簡略事為、言行無顧、甚者蕩滅礼教。」(錢集・大学問序跋 p198)

<sup>33</sup> 「世之論學者。(中略)彼特敏穎以為知者。執言詮為了達。是以知解見性。非自然之良知也。侍僕厚以為質者。執持守以功。是以刻意為行。非自然之良能也。」(錢集・賀黎岐池序略 p160)

<sup>34</sup> 「(錢德)洪、賦質魯鈍。向來習陋未除。誤認意見為本体。意見習累、相為起滅、雖百倍懲克、而於此体、終隔程途。無有灑然了徹之期。」(錢集・与趙大洲書 p158)

<sup>35</sup> 「師門良知之旨、千古絕學。本心之靈性是神解。不同妄識托境仗緣而知。譬之明鏡之照物、妍媸黑白一照而皆真。所謂知也。妍媸黑白、照中分別影事、所謂識也。若執妍媸黑白以為鏡体、則靈知反為所蔽矣。此古今擊術毫釐之弁也。幸密察之。」(龍集①答劉凝齋)

<sup>36</sup> 「習氣為害最重。一鄉之善不能友一國、一國之善不能友天下、天下之善不能友上古、習氣為之限也。処其中而能拔者、非豪傑不能。故學者以煎銷習氣為急務。」(龍集①撫州擬峴台會語)

「(修悟の說の質問に対して)靈知在人。本然完具、一念自反、即悟本心。無待於修。無始以來、習氣乘之。汨於嗜欲。不可不加澄滌之功。纔得見性。當下無心、藥病俱忘。修所以徵悟也。」(龍集⑨祭陸与中文)「流光易邁、真志難立、習俗易染、至道難染。」(龍溪會語①斗山留別諸同志漫語)

「雖然、習染之入人亦微矣、漸漬薰炙、蒸淫乎心髓、循景竊発而不自知。故凡応感逆順之間、称譏交承之際、未免矯持強飾、顧忌調停。出於有所為而為者、皆習染之為累也。」(龍溪會語①別周順之漫語)

<sup>37</sup> 「利欲溺人、如腐索纏縛、易于解脫。意見如五色線、方以為宝、解之甚難。」(龍集①卷撫州擬峴台會語)

<sup>38</sup> 「愚則謂良知在本無汚壞、雖昏蔽之極、苟能一念自反、即得心。(中略)此原是人人見在具足、不犯做手本領工夫。」(龍集⑥致知識弁)

<sup>39</sup> 「予因請曰、吾輩所以必須學問者、皆緣習氣作梗、要得消磨。盖自有知以來、各就氣質偏重處、積染成習、遂與良知混雜而出。如油入麵未易脫離。故雖雜念已除、而此習氣消磨難盡。」(羅集⑩松原志晤)

<sup>40</sup> 「世間那有現成良知。良知非万死工夫、斷不能生也。不是現成可得。今人誤將良知作現成看、不知下致良知工夫、奔放馳逐無有止、息茫蕩一生有何成就。」(羅集⑩松原志晤)

<sup>41</sup> 『明儒学案』⑮「張陽和小伝」の「龍溪」の記述は、正しくは「楊起元(1547-1599)、字貞復、号復所」である。張陽和が、羅近溪に弟子の起元の発言を語ったものである(張集⑤寄羅近溪)。

<sup>42</sup> 龍溪は「本体即工夫」を次のように説いているので内容的には同じと見なしてよいであろう。

「自先師(陽明)提出本体工夫、人人皆能談本体、説工夫。其実本体工夫須有弁。自聖人分上説、只此知便是本体、便是工夫便是致。自學者分上説、須用致知的工夫、以復其本体。博学、審問、慎思、明弁、篤行、五者廢其一、非致也。世之議者、或以致良知為落空、其亦未之思耳。」(龍集①冲元会紀)

<sup>43</sup> 「前注<sup>42</sup>を参照。」

<sup>44</sup> 「蓋翁向山林、久与世隔、不知市朝之態、朝夕万状、無怪乎云々。且桑田滄海、不可逆料。昔也本無而忽有、今也仮興而忽廢、又安知他日



廢、而不復興乎。」（張集⑤復王龍溪翁）

<sup>51</sup> 「蓋（龍溪）先生唯自信心、而吾鄉人、每不能無疑於其迹。某於先生、固不敢疑鄉人之所疑、而猶未能信先生所信。蓋曾以吾之不可、學生之可、而先生不以為謬也。」（張集④跋雲門問答）

「今之儒者、則翌混儒釈而一之、且有二教一途之說、良知二字、為範圍三教之宗旨。（中略）愚亦曰、能言排佞老者、聖人之徒也。」（張集④）

<sup>52</sup> 「今之言學者、信心而遺行、崇虛無而蔑礼法、作偽之士得假其說以自文、曰任真、曰妙用、曰不顧毀譽、只成得個無忌憚而已。」（張集④寄馮緯川）

<sup>53</sup> 「近世談學者或不然。但知良知之本來具足、本來圓通、窺見影響、便以為霸柄在手、而不復知有戒慎恐懼之功。以嗜慾為天機、以情識為智慧、自以為寂然不動、而妄動愈多、自以為廓然無我、而有我愈固、甚至於名檢蕩然而良心喪。」（張集⑤寄查毅齋・一）

<sup>54</sup> 「夫所謂良者、自然而然而然。純粹至善也。參之人為、蔽之以私欲、則可以言知而不得謂之良知矣。謂良知有善無惡則可、謂良知無善無惡則不可。致知之功、全在察其善惡之端。善必充、惡必克、以求快足于己、方是実學。今人於種種妄念、俱認為良知。自信自是、不復知有忌憚、則分善惡之言、誤之也。」（張集④寄馮緯川）

<sup>55</sup> 「夫道一而已矣。心意知物莫非一也。無內外無顯微無寂感一也。謂之曰一、孰有不善者乎。心無不善而意寧有惡乎。知無不良而物何有惡乎。善則俱善、壞則俱壞也。非無則善而有則壞也。」（孟集②証道統說）

<sup>56</sup> 「人曾言、「習俗移人、雖賢者不能免。」在上位者、眼中常見自家箇大官持以尊重、不能脫世套。在下位者眼中常見人家箇大官、終日奔走不能超世情。所急者勢利、所緩者道義。是誠何心哉。」（孟集⑤53a）

<sup>57</sup> 「悟修之說、鄙見亦正如此。不悟從何修、不修亦空悟、悟与修安可相離。理以頓悟、事漸修、本楞嚴經語、彼正因學者有偏廢之患、故對舉而言之、其実一也。（中略）且以此心見在驗之、一念之正邪、忽有一念之不正者阻之。一念之不正邪、亦自有一念之正者覺之。二者相貞勝、唯先立其大者、則乃小者乃不能奪、是以學貴立本也。（中略）陽明先生格物之訓、自是絕無可疑、設有未通、必須潛思力索以求其通、安可疑先生之說為未然也。」（張集⑤答孟我疆）

<sup>58</sup> 「楞嚴經」については荒木見悟氏の「明代における『楞嚴經』の流行」（『陽明学の展開と仏教』1984）を参照。

<sup>59</sup> 羅近溪の思想については拙稿「万曆思潮における羅近溪の「本末格物説」の位置―現成良知の諸相の観点から―」（活水論集・第65集・2022）参照。

<sup>60</sup> 「（楊）復所、欲広師（羅近溪）門之伝、每封人談本体而諱言功夫、以為識得本体便是功夫。某謂本体本無可説。凡可説者皆功夫也。（中略）經云「理以頓悟、事以漸修。」悟与修安可偏廢哉。世固有悟而不修者、是徒騁虚見、窺影響焉耳。非真悟也。亦有修而不悟者、是徒守途轍、依名相焉耳。非真修也。故得悟而修、乃為真修。因修而悟、乃為真悟。古之聖賢、所以乾乾惕若、無一息之懈者、悟与修並進也。」（張集⑤寄羅近溪）

<sup>61</sup> 「近世學者、窺見影響、輒自以為大徹大悟、而肆然不復修持、決藩籬而蕩名檢、其弊有不可勝言者。某竊有憂之。故每對學者以悟修並進。」（張集⑤寄羅近溪）

<sup>62</sup> 「大抵近日之蔽、徒言良知而不言致、徒言悟而不言修。僕獨持議、不但曰良知、而必曰致良知。不但曰理以頓悟、而必曰事以漸修。蓋謂救時之意、丈謂若何。夫此來定是何日、何太徐徐邪。優遊田里、成一自了漢、甚非所望。先正有言、習間成癩、習癩成病、人之精神、亦須

時時鼓舞、方能自弘。孔門之学在求仁、仁者以万物為一体、猶餓猶溺、若撻若滴、自有不容己者。」（張集⑤寄周海門）

<sup>56</sup> 「（陽和）公篤信良知、歸依誠切、懼末学談本体而忽工夫、則揭致字以為提撕、謂知良知而不知致者、終非陽明子之所以教也。」（周海門先生文錄⑦和張先生文選序）

<sup>57</sup> 「光景」問題は、王龍溪・耿定向（1524～1596）・羅近溪らが当下論と関連させて議論を重ねていた。明末思潮に於ける良知現成論の位置づけには当下論と頓悟漸修論を比較検討して深めていく必要があろう。なお、「当下と光景」については拙稿「耿天台の思想―親民の官は天下万世の公共の身―」第三章「当下論と光景」（活水論集・第48号・2005）参照。

<sup>58</sup> 「近世論学者、（中略）乃今往往崇妙悟而略躬行、就其所談說、人人自以為顔子、即賜弗屑也。」（張集⑤復鄒南皋）  
南皋は陽和と龍溪の師弟關係を「（陽和）公、汝中を羽翼す」と述べるに止まり（願集④張陽和先生文選序）、陽和への書簡は確認できない。

<sup>59</sup> 「教云、須当下受用打成一片、方為実証実悟。（中略）自本自根、無思無為、更有何事。雖然理有頓悟、事以漸修。」（願集②答王豐興方伯）

本稿はJSPS科学研究費基盤研究（C）20K00066の助成を受けたものである。

# **A Study of Wang Longxi's Theory of Liang Zhi Xian Cheng and Dun Wu Jian Xiu under the Yangming School**

**-With Wang Longxi, Zhang Yanghe, Meng Wojian, and Zou Nanxu as axes.-**

Araki Ryutaro

KeyWords: Wang Yang ming, Long chang da wu, Ge wu zhi zhi, Zhi xing he yi, Xin ji li, Si ju jiao,  
Liang zhi xian cheng, Dun wu jian xiu, Xi qi, Guang jing