

王心齋格物説と王一庵誠意説について

荒木 龍太郎

【要旨】

本稿は王心齋の弟子・王一庵が心齋の本末格物説（「淮南格物説」）を受容しながらも独自の誠意説を展開した論理を明らかにし、一庵の良知説が陽明良知説を根柢から変質させた意味を究明した。

キーワード 王心齋・格物説 良知現成 王一庵 誠意説

第一章 はじめに

王心齋（一四八三〜一五四〇）は陽明門下で非士大であり、「満街人、都是聖人」（伝下一二三）という良知現成論者の発言と「淮南格物説」で著名である。

「淮南格物説」は、心齋思想の中核である。格物の物を『大学』の「物有本末」の「物」とし、「本」を身とし、「末」を家国天下とする格物説である。この格物説は本末の分別意識を許容し規範意識を重視する傾向を示す本末格物説^(一)として考えることができる。これは王心齋に特有のものではなく広汎に主張され、陽明学に限っても良知現成論、非現成論の人士にも見られるのである^(二)。

ところで、心齋の仲子の王東厓（一五一一〜一五八七）は心齋思想をほぼ祖述継承したと言える。しかし族弟の弟子の王一庵^(三)（一五〇三〜一五八一）は、心齋の格物説を受容^(四)したが新たな誠意説を提唱している。心齋格物説を受容したにもかかわらず、

何故心齋誠意説と相違したのであろうか。

そして一庵が師事した王瑤湖は王龍溪（一四九八〜一五八四）とも親しく交流し陽明良知説を受容している^(五)。しかし一庵は陽明良知説を「真聖学要旨」（正集八）と称賛しながら、陽明の致良知説提唱に関して異なる見解を出して陽明良知説を変質させているのである^(六)。

本稿は、一庵の独自の良知説、誠意説を王心齋の本末格物説との関係の中で明にしたい。そして特異な一庵思想が現実社会で目指していたことも考察したい。

第二章 渾一と一貫の思惟構造

心齋は、陽明学を広めた弟子として王龍溪とともに挙げられる^(七)。ともに良知現成論の提唱者であるが、分別意識の有無によって龍溪の「渾一的思惟」の現成論と心齋の「一貫的思惟」の現成論に区別される。渾一的思惟と一貫的思惟の定義は以下のとおりである。王陽明の思惟は、諸の關係態（内外・自他・本末・体用・心性・性情、寂感・未発已発・心身・心意知物等等）に分別意識を持ち込まず、渾然一体として把握する。これが渾一的思惟であり、「無善無悪」の無的性格（無定体・無執着・無分別・無作為）がその特質である。対して一貫的思惟では、「本末」などの分別意識を許容するために非渾一の關係態となる。分別意識による渾一の關係態の崩壊は「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干渉し連動波及する。この非渾一の場で次序を特質とする思惟を一貫的思惟とする。従って渾一的思惟の龍溪と一貫的思惟の心齋は同様に「良知現成」を主張するが、思惟の体質は異なっているのである^(八)。

心齋を一貫的思惟とするのは彼の格物説が本末の分別意識を織

り込んで形成されているからである。渾一的思惟の龍溪は「無善無悪是謂至善」(伝上一〇一)、「無善無悪是心之本体」(伝下一一五)という陽明学の「無善無悪」の無的性格を徹底し四無説(龍集・卷一・天泉證道記)を主張し、「渾然真体」の無分別を強調する^(九)。龍溪は渾一的思惟を純化させ、主客内外を分別する意識の残存を深刻に受け止め、徹底的に追求除去するため「知本渾然、識則其分別之影」(龍集・卷八・意識解)と説いたのである^(十)。心齋は龍溪と同様に「見見成成自在在在」(心集・答問一七)と良知現成を説くが、龍溪と異なり無善無悪を説かずに至善の性体を強調している。故に心齋思想は渾一的関係態を解体して、「本」を優先した「本末」の順序、序列の意識が露呈してくる。

さて一庵は二十四歳の時に王瑤湖に師事する。瑤湖は陽明に師事し、龍溪は陽明致良知説の忠実な体得の姿勢を評価している^(十一)。瑤湖の教示は二十数年経ても影響するほど大きかった。その翌年から心齋に師事するが、教示された格物説の受容、理解となると長い年月の間、苦闘を強いられたという^(十二)。それはなぜだろうか。

一庵の瑤湖―心齋という師事の履歴と受容の経過をみると、陽明・瑤湖の良知の渾一的思惟と心齋の本末格物説の一貫的思惟とが混在した状況にあったと言える。つまり渾一的思惟は諸関係態の分別意識の徹底的な排除を志向する。故に一貫的思惟とは質的に異なり、「渾一」の程度の差として解消されない。陽明の渾一の立場から、心齋の一貫の立場へ連続的に傾斜、移行することはできず、その選択は深刻であると言える。それは思惟の根幹に関わり、自他本末の関係、日常の事物認識に直接影響を及ぼすからである。このような厳しい状況下で、一庵は如何なる思想を構築したのであるか。

第三章 逸脱する王一庵良知観

一庵思想の大略を見ておきたい。一庵は、「良知現成」、「無善無悪」に言及していない。また「超脱」を全否定はしないが、「吾儒」ではない「異学」の説であるとし、「超脱」を喜ぶ者は「失事廢礼」の自是独善の輩と批判する。これは明末万曆期に「無善無悪」を高唱する渾一的現成論亜流が、既成の倫常規範を軽視する傾向を批判しているのである。また彼らは「仏氏の言」を用いて「心体」を証明している輩(統集五七)と批判する。一庵は時代思潮の三教一致論には同調せず「儒」の意識を明示して儒仏の分別を志向した。故に一庵は、「吾儒」の経世を強調するのである^(十三)。

心齋と同様に二氏を分別する一庵は、「心体性分」(本体)をどのように把握していたのか。一庵の性説で注目すべきは、朱子学の「性善」を許容し、容易に「良知」に結びつけていることである^(十四)。一庵の本体は、「純粹至善之性」(統集四三)が強く意識され、無善無悪の「無的」体質との隔りを示している。従って「心―性」の関係も変質していると言わざるを得ない。一庵は、心と性は離折しないとしながらも、性体が心を「管攝」するという。心と性を一体としながらも両者を分別し、性を優位に置き朱子学に近似してくるのである^(十五)。

その一方で、「良知明而知行之説、自不弁通」という(会語一七)。陽明の知行合一論は渾一主体の「知(認識)」「行(実践)」を支える「本心」(心之本体)の知的分相(明覚精察)と行的分相(真切篤実)が「本心」に於いて「合一」とする(全書・卷六・答友人問)。陽明の知行論を継承する龍溪は「良知、良能」(『孟子』尽心上)に基づき、「心之良知」を「知」、「心之良能」を「行(能)」として、「知・能」が本心において渾一融合とする。故に知・行(能)の本体はもとより「合一」と説いている^(十六)。

一庵は「不慮而知」が「知」、「不学而能」が「行」であり、そ

れらは「徳性」に根ざすとす。これは龍溪の「知・行」良知・良能、「良知良能是知行本体」(龍集・卷五・与陽和張子問答・一)と等しいかのようである。しかし一庵は実践の場に於いて「講求其理、踐履其事」の場合の「知(認識)・行(実践)」は見聞知識より生起するという。つまり「徳性」(本体)に根ざす「知・行」と見聞知識に左右される実践上の「知・行」(認識・実践)を分別する。故に一庵の「合一」の基地である「良知」は陽明の渾然一体の良知ではなく日常の認識・実践の現場の「知・行」を排除した「徳性」(良知本体)に制限しているのである。一庵の「良知」は、陽明、瑤湖の渾然一体の良知を根本的に変質していたのである。

つまり一庵は「吾心霊体、本有良知」(正集一一)と述べ「霊体」(本体)としての「良知」を強調する。「良知」を「寂然不動、不慮而知之霊体」と限定し、「知是知非」は「寂体・霊体」の「感通」の過程で「生化」(生成)すると解釈し、「知是知非」を作用辺とみて、本体から分離する。^(十七)これは「知是知非」を渾一とする陽明、龍溪と甚だしく異なるものである^(十八)。

では陽明が良知の自己展開としていた「致良知」はどう変容したのか。一庵の特殊な「致良知」理解は先述した(正集九)。これは陽明の致知⇨致良知説提唱の事実と異なる。また心斎は致良知を説いており、加えて一庵が説いた心斎の記述は見られない^(十九)。このような見解は何故生じたのか。一庵が本体とする「良知」は、「大人不失赤子之知、明德渾全之体」「自完自足」(正九七)であり、「良知」を「幫補」するのでないから「致良知」とは言えないという(正集八)。つまり『大学』の「致知」の知と「自然霊体」である「良知」は異なるとみているのである。

一庵は良知を「本体」と制限する。故に「致良知」とは(作用已発辺の)「吾心之知を致極」して良知本体を着実に認識し、「本

初純粹之体(良知)」を保持することであり、「良知(霊体)」対して「致」(致極)するのではない、と解釈する。『大学』の致知の「知」は「吾心之知(一般的な認識・認知)」の意なのである^(二十)。

ところで一庵は、格物は「學術櫛柄」であり「人心霊体自知自明」(良知本体の自覚判断)は、必ず「反身格物」が必要という(続集三)。「予每論学必使從格物、認取良知」(続集四)と述べ格物を「良知」より優先するのである。その理由は以下の通りである。一庵は、陽明の良知説は、ひとたび本体を内観すると「良知真竅」が聖賢同様となる「高名善学士」、つまり「上根」向けであると解釈する。対して「中人以下」に心斎の本末格物説を配する。「中人」は直ぐには「真体」を透徹できないので必ず格物工夫により体認黙識し、そうしてこそ「真正良知」となるという。一庵の思想は「中人」を基点とするのである^(二十一)。

「格物致知」の現場こそは、汚染を被り真体を洞識してない「中人」にとつて内外、彼此、本末の關係態を「推度」勘案する中で「取正」(正集一四)を見極め、「良知本体」を確立する手立てとなる。「中人」の「良知(本体)」は格物致知の場での「心之絜矩(推度)」に信賴を寄せ、諸關係が安定整序してこそ、「良知潔淨」は確保できるのである^(二十二)。

第四章 心斎格物説と一庵誠意説

上述の一庵の特異な良知説は、「自然の霊体」の良知本体であり、未発の至善の性体を内実とする。これに基づく一庵の誠意説はどのように構成されるのか。以下、一庵の誠意説の土台となった心斎本末格物説から考察を進めたい。

心斎は一貫的思惟であるから本末・未発已発渾一とする意念を前提とする陽明誠意説は説かない。加えて心斎は誠意説を「未妥

貼」と述べている。なぜそのように考えたのか。まず心齋が誠意説を「未妥貼」と発言したのは以下の「儀形の論理」に於いてである。「儀形の論理」とは『大学』の「平天下在治其国、治国在齊其家、齊家在修其身、修身在正其心」に於いて「A在B、B在C」の形式で連続するが、「正心在誠其意、誠意在致其知」とならない、つまり「平天下 ↓ 正心」まで一貫連続する「儀形」の展開（「外」の規範が「内」に在る）が、正心―誠意―致知の間で不連続となっていることである。心齋はこれに注目する。^(二二三)

「儀形の論理」は正心―誠意―致知の間で不連続であり、「各の工夫有り」と説いている^(二三四)。他方、心齋は「物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后天下平。」（『大学』）という「本」から「末」へ進む工夫の「順序の論理」は一貫連続していると見る。心齋は「儀形の論理」と「順序の論理」の両面から『大学』を論じているのである。

心齋はこの「儀形の論理」の「正心―誠意」の関係に於ける誠意の工夫は「未妥貼」という。つまり「戒慎恐懼」を内実とする「誠意」は、已発意念の場に於いて本体の確立と主宰性の顕現を意図するが、本体に「意思」を附着して、「真体」を対象化し「助長」の弊害が出てしまう。それを「未妥貼」であるとし、「不曰正心在誠其意」の論拠とした。故に心齋は「儀形」「順序」の両面からみて「正心、固不在誠意内、亦不在誠意外」としたのである^(二三五)。また「儀形の論理」の「誠意―致知」の関係に於ける誠意の工夫は「箇本」が吾身に在ることを知る必要がある、そのために「致知」において「本」を認識する。しかし「致知」は、誠意の「儀形」とはなっていない。他方、誠意の工夫は「順序の論理」で「物格知至」を経てこそ、違うことなく実践される。従って「誠意、固不在致知内、亦不在致知外」と述べたのである。

る^(二三六)。

心齋は「儀形の論理」ではなく「順序の論理」を軸とし、「物格 ↓ 知至 ↓ 意誠 ↓ 心正」と順序をふまえ、致知、誠意、正心の工夫を序列的に把握する。要するに心齋は本末格物説の「物格而后知至」の基点に立脚した「順序の論理」の工夫を「大学の微旨」としたのである^(二三七)。

以上が心齋の「正心―誠意―致知」の関係の概略であるが、中核となる誠意について「儀形」と「順序」双方から「意」に着目して述べたい。即ち「儀形の論理」での誠意は、物格知至の基点を経ないので正心と致知と不連続で不安定であり、已発意念の現場での本体の確立、主宰性の顕現に疑問が呈された。

ここで注意すべきは、心齋の誠意の「意」は「心の所発・已発の意念」であり、陽明・龍溪と同じである。陽明・龍溪は主客・体用・本末・未発已発を渾一とする意念の現場に於いて本体の主宰性を顕現する。しかも八條目の工夫は渾一であるので、不連続の問題は生じない。しかし心齋はその意念の現場に立脚しない。心齋の本末格物説は分別意識を織り込み人為の干渉を許容する。故に「儀形の論理」での誠意は已発意念の場で「意思」の附着を除去できず本体を対象化するため、主宰性を顕現できないのである。

他方、「順序の論理」に於いて慎独（戒慎恐懼）を内実とする誠意は、「本体」の自己展開としての戒慎恐懼によって本体を確立し、善念悪念の生起する已発意念の現場に於いて本体の主宰性が顕現される^(二三八)。

しかし基点の「物格知至」を強調する「順序の論理」^(二三九)に於いても、分別意識を許容しているため「安排思索」の人為の干渉を払拭できない。そのために本体の対象化を将来し、「儀形の論理」

の「意思」の附着と同様の現象が生じる可能性は無視できないのである^(三十七)。

このように心齋の誠意は「儀形」「順序」双方に於いて已発意念の場に於ける「本体の対象化」問題は共通する。しかし心齋は問題に解決のために、誠意の構造、已発の意念に対してことさらに言及していない。誠意に於ける「順序」と「儀形」の不整合を内包したままに、また已発意念の場での本体の確立と主宰性の顕現が不安定のままに残されていたのである。これを一庵はどのように解消するのであろうか。

さて、一庵は心齋の本末格物論を受容したが、心齋に「遠慮」はしないとして新たな誠意説を主張する^(三十一)。その論拠とするものは何であろうか。一庵は「中人」に焦点を定めて思想を構築していた。中人は前述のように格物致知―良知本体の確立―家国天下の根本は修身に関わることを真に認識―主宰が確定―誠意は「逼真」、という順序となる。一庵はその論拠を『大学』の「古之欲明明徳於天下者、先治其國、欲治其國者、欲正其心者、先誠其意、欲誠其意者、先致其知、致知在格物。」(これを「遡源の論理」と称しておく)に求める。要するに「物格知至」を経て、良知本体が顕現して、誠意が成立する順序である。論拠とした箇所は心齋が取り上げなかったものである^(三十二)。

一庵の誠意説は、「順序の論理」と先述の「遡源の論理」を根拠にしている。「遡源の論理」は「順序の論理」と同様に一貫連続しており「儀形の論理」の不連続がみられない。故に心齋の「儀形の論理」の「致知誠意正心、各有工夫」(前出)に対し、正しく伝えられていないと認識する。そして「豈誠意之外、復有正心之功乎」と述べ、正心と誠意を同一とし、心齋が「正心不在誠意」とした「儀形の論理」は考慮しないのである^(三十三)。それは何故可能

になったのであろうか。

注目すべきは一庵が「意」を独自に解釈することである。陽明の誠意説の「意」は意念であり、意と念を分離しない^(三十四)。しかし一庵は「心之所發」「心之發動」「念動」を「意(意念)」とする誠意は、無効としたのである。已発意念では情念に引かれ流され誠意の工夫は追いつけないからである。そこで一庵は「意」を「心の主宰」とし、躍動する心に相即して「定向」を示し確然として「主宰性」を顕現するとする^(三十五)。

一庵の「意」は「寂然不動者(本体)」の位置を占め、「不慮而知之靈体」が「自做主張、自裁生化」する、つまり良知本体の意志を表現するのである^(三十六)。このように一庵の誠意説は未発本体の意志を明確にし、本体の確立と主宰性を顕現するから正心と「一串の道理」(続集九)となる。一庵が心齋の「儀形の論理」を考慮しなかった理由である。

その「意」における誠意は「主宰」が一定し「邪私物欲」は無縁となり、除去を俟たなくても欲は侵入せず、防止を待たなくても私は生起しないという^(三十七)。しかし現実の場で「中人」は格物致知の後の「悪・不善」への対処が必要となろう^(三十八)。已発の「悪・不善」に対してどのように主宰性を顕現するのであろうか。一庵は心齋の「念頭動処須当謹」(心集・詩・次答友人)について「謹念」は「妄念」の發動後に善悪を察識するのではなく、「主意」を定立して念を妄動させないこととする。注意すべきは「主意」が「妄念」と分別されていることである^(三十九)。

つまり一庵の誠意説は、已発の意念を分離し、「意」を未発の良知本体の意志として抽出する。そして已発の「念動」「妄念」の「悪・不善」に対して良知本体の主宰性を顕現し抑止、統御する(続集二四)。こうして心齋誠意説に伴う已発意念の場に於ける主宰性

顕現の不安定さを解消したのである。

また未発本体の「意」を已発動処の「念」と分別する一庵は、「動之微、吉之先見」である。「幾」についても「心体上の幾動は念に動かされたもの」とする(正集二五)。「幾」を「心体」(本体)から剥離して已発領域に配置し、未発の良知本体を保護するのである^(四十一)。そして独[〓]意、慎[〓]誠、「不覩不聞」[〓]「独」、「戒慎恐懼」を「慎」として慎独と誠意を同義とする。「動念之後」の功夫ではなく本体確立の功夫だからである^(四十二)。

第五章 王一庵思想と実践

未発本体を重視した一庵の本末格物説、誠意説は、実践に於いてどのように反映されるのであろうか。一庵は、心齋の本末格物説は「修身立本」に主眼があり事物上で「責人」を意図していないという^(四十二)。一庵は「責人之妄念」(誠意五)の排除を強調し、また「治人」よりもまずは「自治」を求め主宰性を定立させ、自己主張・心量膨張を抑制するのである。この「自治、自責」の重視は、その背後に講学活動が「気習」に左右されている現状がある。故に「大抵好為人師」(会一六)王心齋門下の風潮に対して、一庵は「万世の師」を離群索居を戒める方面から肯定するが、「帝者の師」については冷静な判断を要求する(正集五五)。

さらに心齋の「個々人自中正」(心集・卷四・大成歌)を援引し、良知と「中正」を結びつけている^(四十三)。これは良知本体に予め「中正」の枠組を設定し、物格知至における「取正」(正集三四)もその範囲内におさめ、至善の性体の意志の範囲を明確化するものである。故に世間の「割股」の孝の「真心」を聞見から発現したもので、「良知靈竅」から発現したものとはしない。一庵は安易に「真心」と良知本体を結びつけない。「真心」の燃焼を推進する

のではなく、「良知之知、全体洞徹」と述べて、多方面から検討判断するとしてその過熱を抑える(続集一二)。これは万曆期思潮に於いて渾一良知の立場で「真心」が強調されていたからである。また万物一体論の心量膨張に対して「言動輕浮」を指摘し、冷静な姿勢を示すのである^(四十四)。

一庵思想は、心・性、未発・已発、意・念の分別意識を鮮明にした一貫的思惟なので渾一的良知現成論の立場からみると、確かに「無善無悪」の既成価値超脱の無的姿勢は乏しい。しかし、「至善」本体の主宰性顕現は内面の「自責」「自治」の深化をもたらし、宗族・地域間で着実な実践を志向するものと言えるのではない^(四十五)。(正集七七・続集二〇・一〇四)。

渾一的良知現成論の既成価値超脱が奔流する三教一致の万曆期思潮の中で、一庵はその規範超脱、心量の過熱膨張を抑制する「儒」の意識、規範意識を鮮明にし、現実社会への実効性の有無に焦点を定めていたと言えよう。そしてそれを支える一庵の意と念を分離する新たな誠意説の提唱は、江右王門の王塘南(一五二二〜一六〇五)、劉念台(一五七八〜一六四五)の先駆であり^(四十六)、明末思潮に於いて看過できない志向を示していると言えるのではないだろうか。

注

(一) この本末格物説を主張する思想は本末分別意識を織り込んでいる。拙稿1「良知現成論者の考察―渾一と一貫の指図から―」(日本中国学会報・第58集二〇〇六)参照。

(二) 拙稿2「陽明学における本末格物説の考察―羅念庵・胡廬山を中心にして―」(活水文論集・第五十四集・二〇一一)、「王塘南の思想―『古本大学』と『石經大学』の解釈をと

して―」(活水日文・第五十六号・二〇一四)、「劉念台の王心齋格物説評価について」(活水論文集・第五十八集・二〇一五)、「潘平格の思想―王心齋本末格物説との関連を通して―」(九州中国学会報・第五十五卷・二〇一七)、中純夫「本末格物論攷」(日本中国学会報・第62集二〇一〇)を参照。また心齋本末格物説について本邦の伊藤仁斎は「明王心齋者著格物論亦与鄙見合。皆於本文、自有明根拠。」(「大学定本」八丁表)と述べている。

(三) 王一庵研究の主なもの、吉田公平「王一庵の誠意説」(『陸象山と王陽明』Ⅲ第五節に所収・一九九〇。初出は「王一庵の思想―誠意説をめぐって―」日本中国学会報29集一九七七)。銭明『陽明学的形成与発展』(第三章「陽明学派主意説的形成与終結」二〇〇二)、呉震『泰州学派研究』(第三章「王棟・誠意慎独之学」二〇〇九)。なお本稿は拙稿「王一庵の誠意説―王心齋との関係の中で」(『哲学資源としての中国思想―吉田公平教授退休記念論集』所収・二〇一三・研文出版)と重なる部分がある。○王心齋(名良、字汝止、心齋号)、王一庵(名棟、字隆吉、一菴号)。王東厓(名鑾、字宗順、東厓号)。

○本稿資料の『王文成公全書』は「全書」、「伝習録」は「伝」、「王庵王先生遺集」(四庫全書存目叢書)の内「会語正集」は「正集」、「会語」は「会語」、「会語統集」は「統集」、「誠意問答」(『明儒学案』所収)は「誠意」、「心齋王先生全集」(崇禎刊)は「心集」、「心集」中の「卷三答問補遺」は「答問」、「王東厓集先生遺集」(袁承業所編本)は「東集」、「王龍溪全集」(道光二年刻本)は「龍集」、「明儒学案」は「明儒」に略す。資料中の傍線、()、『』は筆者が記入。

(四) 「先師之学、主於格物(中略)格如格式、有比則推度之義、物之所取正者也。」(正集一五)、「先師云格即絜矩之義。(中略)絜度於心、孰本孰末、機要得矣。」(統集七)

(五) 「全書・卷五・与王公弼・一」参照。

(六) 「良知無時而昧、不必加致、……故学者之於良知、亦只要識認此体端的便了、不消更迹致字。先師云明翁初講致良知、後來只說良知、伝之者自不察耳。」(正集一〇)

(七) 「明儒・卷三二・泰州学案」参照。

(八) 「渾一」については以下を参照。「未発之中、即良知也、無前後内外、而渾然一体者也。(中略)良知無分於寂然感通也。」(伝・中・陸元静)「物格而後知至、知至而後意誠、意誠而後心正、心正而後身修。蓋其功夫條理雖有先後次序之可言、而其体之惟一、実無先後次序之可分。其條理功夫雖無先後次序之可分、而其用之惟精、固有纖毫不可得而缺焉者。」(全書・卷二六・大学問)、「(八条目の)條目者、功夫先後之次第、如環之相連、不可以節段分也。」(龍集・卷八・大学首章解義)、「一念靈明、從混沌立根基」(龍集・卷七・龍南山居会語)。

(九) 以下を参照。「是非亦是分別相、良知本無知、不起分別之意、方是真非。 (中略) 孟氏云、是非之心、知之端也。端即是發用之機、其云性善、乃其渾然真体、本無分別。見此方謂之見性、此師門宗旨也。」(龍・卷七・龍南山居会語)。

(十) 「龍集・卷十一・答劉凝齋・三書」参照。「法塵分別影事」は「縦一切滅見聞覺知、内守幽閑、猶法塵分別影事。」(首楞嚴義疏注経T19・109a)を参照。

(十一) 「全書・卷六・与王公弼」、「龍集・卷一三・王瑤湖文集序」参照。王瑤湖の伝記については『鄒守益集』(卷二一・瑤湖王君墓誌銘)、『新修南昌府志』(卷一九・人物・万曆一六年)

參照。

(十二)「某初聞先師格物說、苦為旧說牽纏、再三致疑思弁、体贴數十年、方始渙然冰積。而或者猶以某為過信師說。審如是予其自誣而誣人者哉。」(統集七四)

(十三)「二氏初未識心性本然分量、(中略)吾儒所以必主經世為功業者、亦其心性分所当然故耳。」(會語一二)

(十四)「(『中庸』「不明乎善、不誠乎身矣」)善即朱子所謂人性皆善(『論語集注』学而篇)之善。人人良知自具仁義禮智、自

知孝悌忠信所謂不加毫末万善趣焉者也。」(統集一〇二)

(十五)「性是心所生之理而為仁義禮智之德者也。心無性生於中、則心止為血肉之軀。惟能知覺作用而已。不足謂之心也。性不管撰於心、則仁義禮智、皆為長物而無感時出之妙。豈足謂之性哉。心之与性離折不開。(中略)心非外乎性者也。· · · 性非外乎心者也。」(統集四二)。

(十六)「聖人之学、不失其本心而已。心之良知謂之知、心之良能謂之行。孟子只言知愛知敬、不言能愛能敬。知能知即是知、能知知即是能、知行本体原是合一者也。『知之真切篤實處謂之行、行之明覺精察處謂之知』(全書·卷六·答友人問)、知行功夫、本不可離。(中略)知非篤實、是謂虛妄、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、必盡知行合一之功、而後能得知行合一之体。」(龍集·卷十·答吳悟齋)

(十七)「陽明先生提掇「良知」二字· · ·。今人只以知是知非為良知、此猶未悟。良知自是人心寂然不動、不慮而知之靈体、其知是知非、則其生化於感通者耳。」(正集八)

(十八)「是非之心、不慮而知、不学而能、所謂良知也。」(伝中·答聶双江一)、「良知是知非而善惡自弁、是謂本來面目。」(龍

集·卷五·与陽和張子問答一)參照。

(十九)「良知者真実無妄之謂也。自弁是与非。(中略)此致良知之道也。」(心集·卷三·奉緒山先生書)

(二十)「明翁是於孟子不慮而知處、提出良知二字、指示人心自然靈体、与大学致知不同。」(正集九)。「所謂致良知者、謂致極吾心之知、俾不欠其本初純粹之体、非於良知上復加致也。」(統集一)

(二十一)「高名善学士、但一收撰精神内觀本体、則夫天性虚靈、精粹皎潔、而良知真竅、自与聖賢同明。由此涵養充拓(中略)此明翁專以良知教人之本旨也。中人以下、一時未能洞識真体、則其方寸之中、恍惚疑似、雖有知覺而氣質習染見聞情識、皆能混之。故必有格物工夫、体認默識、方是知至、方是真正良知。此則大学詳為学者立法、而先師復主格物之本旨也。予每論学必使從格物、認取良知以此」(統集四)

(二十二)「良知雖人人自有、多為見聞情識所混、識認不真。(中略)必有格物之学、以良知為靠心絜矩、務使内不失己外不失人、彼此皆安而本末不乱、方是良知潔淨、而不為見聞情識之所混也。故曰、致知在格物。物格而後知至。」(正集三五)

(二十三)「大学謂齊家在修其身、修身在正其心、何不言正心在誠其意、惟曰所謂誠其意者。不曰誠意在致其知、而曰致知在格物、物格而後知至、知至而後意誠、意誠而後心正。此亦是喫緊去處、先儒皆不曾細看。夫所謂平天下在治其國者、言國治了而天下之儀形在是矣。所謂治國在齊其家者、家齊了而國之儀形在是矣。所謂齊家在修其身、修身在正其心者皆然也。至於正心、卻不在誠意、誠意不在致知。誠意而後可以正心、知至而後可以誠意。」(心集·答問九)

(二十四)「大学言平天下在治其國、治國在齊其家、齊家在修其身、

修身在正其心。而正心不言在誠其意、誠意不言在致其知、可見致知。誠意、正心、各有工夫、不可不察也。」(心集·卷三語錄五)

(二十五)「夫戒慎恐懼、誠意也。然心之本体、原著不得纖毫意思的、才著意思、便有所恐懼、便是助長、如何謂之正心。是誠意功夫猶未妥貼。必須掃蕩清寧、無意無必、不忘不助、是他真体存存、才是正心。然則正心固不在誠意內、亦不在誠意外。」

(心集·答問九)

(二十六)「若要誠意、卻先須知得個本在吾身、然後不做差了。又不是致知了便是誠意。須物格知至而後好去誠意、則誠意固不在致知內、亦不在致知外。」(心集·答問九)

(二十七)「故須物格而後知至、知至而後有意誠工夫。意誠而後有正心功夫。所謂正心不在誠其意、誠意不在致其知者、如此也。悟此大學微旨否。」(心集·答問九)

(二十八)「此卻是中、卻是性、戒慎恐懼此而已矣。(中略)常是此中、則善念動自知、惡念動自知、善念自克、惡念自去。如此慎獨、便可知立大本。」(心集·答問一九)

(二十九)「物格知至、知本也。誠意正心修身、立本也。本末一貫。」(心集·答問七)

(三十)「戒慎恐懼、莫離却不觀不聞。不然便入於有所戒慎、有所恐懼矣。」(心集·卷三·語錄六〇)、「纔着意、便是私心。」(同上語錄七)、「只心有所向、便是欲。有所見、便是妄。既無所向、又無所見。」(心集·卷四·與俞純夫) 參照。

(三十一)「不以意為心之所發、雖是自家體驗見得如此、然頗自信心同理同、可以質諸千古而不惑。豈以未嘗聞之先師而避諱之哉。」(正集五九)

(三十二)「特人氣稟習染有偏重、見聞情識有偏長。故必有格物之

学、体認而默識之。然後良知本体潔淨完全、真知家國天下之本、實係自修其身、而主宰確定則誠意工夫、方始逼真。蓋立本之知、既已昭明而不惑則反身之念、亦自真實而不欺矣。故曰、欲誠其意者、先致其知、致知在格物。(中略)蓋物格知至、方是識得原本性靈、無貳無雜、方是謂之良知。」(正集九)

(三十三)「此恐傳之或失其真。(中略)今言誠意致知、工夫各別、似亦無可疑者。而曰正心不在誠意、豈誠意之外、復有正心之功夫乎。」(正集五八)

(三十四)陽明の意念不分離は以下を參照。「意与良知当分別明白。凡心物起念處、皆謂之意。意則有是有非、能知得意之是与非者、則謂之良知。依得良知、即無有不是矣。」(全書·卷六·答魏師說)

(三十五)「大學誠意為心之所發。是不免於發後求誠、。」(會語一三)

「旧謂意者心之所發、教人審幾於念動之初。竊疑念既動矣、誠之奚及。蓋自身之主宰而言謂之心、自心之主宰而言、謂之意。心則虛靈而善心、意有定向而中涵、非謂心無主宰賴意主之。自心虛靈之中確然有主者、而名之曰意耳。大抵心之精神、無時不動。故其生機不息、妙心無方。然必有所以主宰乎其中而寂然不動者。所謂意也、猶俗言主意之意(中略)人心所以能應萬變而不失者、只緣立得這主宰於心上、自能不慮而知。不然、孰主張是、孰綱維是。聖狂之所以分、只爭這主宰誠不誠耳。若以意為心之發動、情念一動便屬流行。而曰及其乍動未顯之初、用功防慎、則恐恍惚之際、物化神馳、雖有敏者、莫措其手。聖門誠意之学、先天易簡之訣、安有此作用哉。」(正集二一)

(三十六)「意是心之主宰、以其寂然不動之處、單單有個不慮而知

之靈体、自做主張、自裁生化。」(正集二四)。

(三十七)「大学誠意本説心之主宰。主宰一定自邪私物欲可干、此先天易簡之真機、不俟去而欲自不侵、不待防而私自不起者。」

(会語一三)

(三十八)「但後之學者、遂分所發有善惡二端。殊不知格致之後、有善而無惡、若惡念已發而後着力、則猶恐有不及者矣。」(誠意八)

(三十九)「謹念是戒其莫動妄念、非於動後察善惡也。亦是立定主意、再不妄動之義。且予所謂意猶主意。非是泛然各立一意、便可言誠。蓋自物格知至而來、乃決定自以修身立本之主意也。」

(正集五九)

(四十)「後儒因欲審察心中幾動、弁其善惡而克遏之。如此用功、真難湊泊。(中略)幾者動之微、吉之先見者也。則幾字是在交際事幾上見、非心体上有幾動也。心体上有幾動、則是動於念。」(正集二五)

(四十一)「誠意工夫在慎独、独即意之別名、慎即誠之用力者耳。」

(中略)知誠意之為慎独、則知用力於動念之後者、悉無及矣。故独在中庸謂之不睹不聞、慎在中庸謂之戒慎恐懼。故慎本嚴敬而不懈怠之謂、非察私而防欲者也。」(正集二四)

(四十二)「況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。夫何疑哉。」(統集五)。(統集七) 参照。

(四十三)「蓋是(大成歌)指点人良知所自有的中正。(中略)若論良知本性、自無過自無不及、自無不大中至正。有不然者非良知也。」(統集九九)

(四十四)「人戲言戲動最害事。朋輩中往々有識得仁体担当大任者、而言動輕浮、終見植立不起。是氣壹足以動志。」(統集一七)

(四十五) 森紀子『轉換期に於ける中国儒教運動』(二〇〇五)

一〇三頁「地域社会に根付いた改良者としての泰州学派の基層的性格」という指摘は示唆に富む。

(四十六) 王塘南、劉念台も本末格物説であったことも注意すべきであろう。前出注(二)の拙稿を参照。