

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 —

荒 木 龍太郎

はじめに

明末期、王陽明の良知説を契機とした三教一致の思潮の中で、朱子学、陽明学の枠を越えて、頓悟漸修論を土台にして陽明学に朱子学的要素を組み込む、また朱子学の立場で陽明学を吸収するなど、さまざまな思索が行われ複雑な思潮が現出していた。

その中で嘉靖年間に特異な『石経大学』〔注1〕が出現する。その特色は、格物の物を「物有本末」の物とし、身を本、家国天下を末とし、修身を工夫の中核とする。寧波の名家の豊坊（一四九四〜一五六六）の偽作とされていたが当時の錚々たる人士も支持した〔注2〕。例えば耿天台（一五二四〜一五九六）、羅近溪（一五二五〜一五八八）、王塘南（一五二二〜一六〇五）、管東溟（一五三六〜一六〇八）、唐曙台など〔注3〕を挙げる事が出来る。とりわけ明末の大儒劉念台（一五七八〜一六四五）も大いに関心を示していた〔注4〕。

かつて筆者は良知現成論について『石経大学』との関連に着目しつつ検討を行った。その過程で朱子、王陽明の格物説とも異なり、格物の「物」を「物有本末」の物とする良知現成論者を見出した。それを「本末格物説」として整理し、「本末の分別意識を前提とする非渾一」の場で次序を特質とする「一貫的思惟、つまり秩序性・規範性を志向する」と指

摘した『注5』。では、王門の良知非現成論に於いては「本末格物説」は存在するのであろうか。存在するとすればいかなる特性を示し、また思想を背景にするのであろうか。

ところで『石経大学』を熱烈に推薦して本末格物説を提唱し、また陽明心学を否定した唐曙台は「修身を大学の要とし、修身によって格物致知を解釈する」系列に本末格物説の王心齋（二四八三～一五四〇）、蔣道林（二四八三～一五五九）などと並んで羅念庵を置いている『注6』。確かに念庵は晩年の心齋に面晤して教示を受けている。果たして念庵は本末格物説を提起したのであろうか。また念庵の弟子の胡廬山『注7』は、王心齋集の序文を記し、唐曙台と學術交流を持ち本末格物説を提示していた『注8』。このように念庵、廬山の周りは本末格物説を論題にする環境があつたのである。

以下で非現成論における本末格物説を羅念庵とその弟子の胡廬山で検討したい。両者とも王心齋に関わりをもっていること、また両者は湛甘泉学系統の本末格物説提唱者の蔣道林、唐曙台と交流しており、良知非現成論での本末格物説の内容と傾向を鮮明にできるからである。また検討では念庵の「答蔣道林」書に注目したい。始め陽明に師事し、後に湛甘泉の学問に傾斜していった蔣道林『注9』との議論の書簡（羅洪先集・卷8一五五六年）である。これは当時少なくとも関心を集めており、弟子の廬山は念庵の立場を支持し、湛甘泉の再伝の弟子の唐曙台はこの書簡から蔣道林の本末格物説を知り、現成論者の耿天台は両者の議論を王心齋と重ねて論評（後述）しているのである『注10』。

本論では非現成論での本末格物説の特性を明らかにし、先の現成論の本末格物説と合わせ検討することにより、陽明学に於ける本末格物説の意味を明らかにしたいと思う。

第二章 羅念庵と蔣道林の格物説

はじめに三変したとされる念庵の思想『注11』について概略を述べておきたい。念庵は三十六才（一五三九年）の「冬

遊記」頃は王龍溪の良知現成説に、中期四十五才の「夏遊記」頃は聶双江（一四八七—一五六三）の帰寂説に『注12』、晩期「甲寅夏遊記」（一五五四年51才）以降は、両説の短所を回避し思想を独自に展開しはじめ、その翌年（一五五五年）に「大悟」（藏稿・卷20念庵行状）して定論が確立した。

念庵は「冬遊記」の中で、王心齋を訪ね（卒年の前年）、「正己物正処」など、心齋思想の根幹を教示されたことを記している。この時期の念庵は、龍溪の無善無悪を強調する渾一的現成説に影響を受けていたためか、至善を強調する心齋の一貫的現成説の根本を十分には把握できなかったと思われる。つまり龍溪の無分別の現成説に同意する念庵には、本末の分別意識を許容する心齋の本末格物説には賛同できなかったということである『注13』。

さて念庵の中期は、独特の格物論を提示した双江の寂感二分論、帰寂思想に影響を受ける。念庵は双江の格物論に同調したのだろうか。双江は心齋の良知現成説に対して「傲を長じて聖を侮る」『注14』、と激しく反発している。双江は寂体に主眼を置いて「心・内・心体」を強調して「事為」を軽視し『注15』、王門で孤立した致知格物論を展開する『注16』。双江は致知に重心を置き、格物をその功効とし、（聶江集・卷10答王龍溪）、「物は物有本末之物、是也。然物字本輕、重在本末字」（同卷11答王龍溪）と述べて、本末の序列関係を重視し「物」を軽視して本末格物説との相違を明瞭にしている。

ところで渾一を体質とする陽明思想に対して寂（体）と感（用）を明確に分別する双江は「知とは意の体、意とは知の発する所なり。知の発する所は物にあらざるはなし」（同・卷3重刻大学古本序）と説いている。これは陽明の「大学古本傍釈」の「知者意之体、物者意之用」（「意者知之用、意者物之体」）の二句に由来するが、双江は、主宰者（知）を明示した序列（知—意—物）の根拠として認識し、未発本体を確立強化して陽明誠意説を変容する梃子としていた『注17』。

双江に同調した時期の念庵も、「傍釈」の二句に着目して「知」と「物」とを序列付けしている。その上で「吾身の接する所の者は、皆な之れを物と謂うは、則ち天下国家、是なり。而して身は之が本為たりて、其の身有れば斯ち天下国家有り」〔注18〕と述べている。そして念庵は、「物有本末」を「物が知に本づく」意味であると解釈している。つまり本末を「身一家国天下」の関係として把握するのではなく、主宰者としての「知」と「物」との関係としており、「事物を遺棄」して「物」と主宰者が乖離することを回避しているのである。故に双江と異なり殊更に序列を強調して陽明誠意説変容を志向するのではなく、また修身を眼目とする本末格物説へとは展開していないのである〔注19〕。そして念庵は、五十一才の頃から双江の帰寂思想から離脱しはじめ、寂感分別から渾一無分別へ志向を転換する〔注20〕。翌五十二才の時に「大悟」し、翌五三才に重要な「答蔣道林」を著した〔注21〕。

道林は念庵から寄せられた書簡の「収斂密三字」に賛同するも、『大学』に関する見解は、「稍や別」であるが「同じと為すのに弊害はないようだ」と記している。そして道林は心齋を肯定的に評価し「黙識二字、王心齋看得好」と述べている（文粹・巻8復劉始泉督学等）が、心齋の本末格物説（淮南格物説）との影響関係は確認できない。道林の本末格物説は「物」を「身家国天下」とし、身を「物の本」、家国天下を「物の末」とし、「物・事」の「本・始の処」に功夫を用いる。「本始」を知ることが「知至」「知止」であり、「身が物の本であることを知る」ことが「知本」「知之至」であるとする〔注22〕。そして知本を「物格」とみて「格」を「格知」（広く知る）と定義する。知本により「心之矩」が「天下之志」（家国天下の他者）に貫通すると、身が修まり家国天下が適宜に落ち着くという。知本≠物格は、具体的には「心之矩」（好悪の幾、孝悌慈の理）が他者に貫通し、一体となって充足することを意味しよう。本末を自覚分別し、「広大の心」を自得し、對他関係（家国天下）に於いて「心之矩」を貫通させるのである。そこで「致知在格物」とは、「吾心の広大な知」の回復は、「格物」≡物事の本末先後を大観することにある、とする。そして工夫の「到極停当の処」、

究極の「知止」になると、明瞭にすつきりと物事を大観して「廓然広大の体」がすぐさま現出する、という『注23』。ただ「広大の知」「広大の心」「広大の体」と「広大」を前面に出して強調すると、個別の現場との対応と言う点では曖昧粗雑になり、本末の関係が弛緩するのではないか。

「致知は格物に在りとは、吾が心の広大の知を復さんと欲するは、此の物事を覷破するに在ると謂うのみ。」（文粹・卷8簡羅念庵内翰三首・一）

それに対して念庵は道林との共通性を表明する。しかし念庵は道林の格物に対しては、次のように批判する。

「先後する所を知りて而る後に止まる所を疑わざれば、其の一を得て万事畢る。執事の所謂此の物を覷破するは、是れなり。致知とは、知る所に至るなり。致知は、何くに在る。吾と天下と感動交渉して通じて一体と為るに在り。」

（後出注24参照）

つまり念庵は道林の格物が本末自他を大観し「広大の心」「広大の体」を目指しているが、現実の事物に十分に対応しておらず、観念的把握に陥ることを指摘している。道林が「末」の事物そのものに無分別に相即しないで「広大」ばかりに目を向けているからである。念庵は格物を「吾、天下と感動交渉して、通じて一体と為る」と述べるように、「本」の身と「末」の家国天下は、安易に観念的に「一体」として大観すれば良いのではなく、「感動交渉」してはじめて「通じて一体」というのである。そうしてこそ「格」は「通」とされる。このように念庵の格物が、本末自他関係の未分一体化（渾一化）を志向する（渾成一片）ので、道林の格物に対して「必ずしも覷破時に一斉に便ち了するにあらず」と述べるように「末」の軽視と判断したのである。『注24』

「答蔣道林」書の議論の背景には、両者とも仏教に対する「儒」の意識、異端弁別意識が色濃くみられる。念庵は大悟の後に「異端論」（羅洪先集・巻2）を著し、道林は「空寂、無念、悟入」などへなびく人士を批判している（文粹・巻

8 復朱思齋)。「儒」の意識(倫常規範意識)が、『大学』の明明徳親民論、本末論、万物一体論で具体的に展開されているわけであるが、道林は、万物一体を論じる場合、同胞意識を強調する「西銘」を高唱している(文粹・巻2 贈曾双溪序)。しかし念庵の観点からすると、万物一体の主張が安易に同胞一体意識に寄りかかり、現実の事物「末」から遊離したと解釈されよう。故に弟子の胡廬山は、本末格物説を主張するが(後述)、この議論においては念庵に同調している【注25】。

第三章 胡廬山と唐曙台の格物説

胡廬山は心齋の学問を聞き、「傑出」と高く評価し、心齋門流の「放達自恣」を「真を失う」と述べて弁護している。また「重刻王心齋先生遺録序」を著し、心齋の学問は知本を優先して身を家国天下の本とする、と要約している。心齋思想に対しては、廬山の最初の師でもある歐陽南野(二四九六―一五五四)とは異なると認識している【注26】。そして廬山は心齋の他にも道林、曙台、曙台から贈与された『石経大学』などの本末格物説の言説に数多く接したと考えられる。しかも廬山の学問形成の初期は格物論が中心であった【注27】ので、高い関心を持っていたと思われるが、これらからの影響は確認できない。

さて曙台は、廬山に本末格物説を提示する。曙台は「格」を「先後する所を知るは、格の謂なり。格は通なり」(楼集・奏疏附刻・石経疏)とするが、「物格」は「修身が本為るを知るのみ、修身に非ず」と慎重に述べている。つまり格物とは身が本で、物の本末に貫通するとするが、注意すべきは「物格」を安易に「修身」が実践されるとみるのではなく、「修身が本であることを知る」とする。それは曙台が、心が正しく意が誠になっても身は「未だ修め易からず」と認識し、「礼に至りて、然る後に修身の能事畢る」と身体に於ける礼(倫常規範)の実践を重視しているからである【注28】。

曙台は、陽明心学を激しく批判しているように『注29』、具体的には「良知現成」に伴う倫常、規範の弛緩を実践行動の場で実効的に食い止めようとする意図がある。故に「物」は抽象一般的な「凡物」ではなく具体的現実的な本末の「物」と明示している『注30』。

廬山は、曙台と同じく本末格物説を提示し、「本」の確保を主張し、「物有本末」と「格物」は対応していると考え、格を「通」、格物は「物の本末に通ずること」と述べる『注31』。しかし曙台に対して廬山は、道の本は「身心意知」に在ると指摘し『注32』、身体の外形の「動作威儀」に止まる曙台の「修身」を批判する『注33』。廬山は、内面の「身心意知」に目を向け「心性」に力点を置くべきであると主宰性・主体性を強調しているのである。その観点から廬山は曙台と同様に良知現成論の自己膨張傾向を批判するが、それは「志の真ならざる者の過」であるとして心学を弁護する『注34』。ただ、心学を弁護するからといって、無善無悪の無的本体を徹底させる王龍溪の渾一の心学（王龍溪全集・卷13 国琛集序）ではなく、それはあくまで「本末先後之序」「本末自然之序」の秩序性を維持し、本末分別意識を織り込んだうえで的心学擁護である（蔵稿・卷20 荅唐明府書）。

ところで廬山の本末格物説は如何なる思想を背景にするのであろうか。廬山の本末格物説提唱の動機には、朱子学、陽明学に対する批判がある。廬山は朱子学格物説は、「移経以就己」（自己流解釈）で『大学』を歪曲しているとみる。そして陽明の致良知説は拡散して「雑施（無秩序）」になる恐れがあとみる（注31参照）。つまり朱子学に対しては、「在物為理」の否定と「知本」を強調して「身心」―主体性の回復を主張する。陽明学に対しては、陽明格物説は「正心」と紛らわしいと否定的に理解し、また事事物物の「至當不易之理」（明儒・卷22 胡廬山・困学記）、即ち朱子学の「定理」に懲りて陽明は良知に天則があることに言及していない、そのため後の学者が良知の「変化円通」のみを考えて典要を避け、はては「猖狂自恣」に至った、と批判している『注35』。廬山は、朱子学定理論を否定し、心の主体性を確保する

と同時に、陽明門流に対しては倫常規範の尊重維持を主張している。故に廬山は「本然の天則は正に即ち良知本然の覚照」（蔵稿・巻19復子孟兩峰）と「良知の天則」を説いて、主宰・規範意識を前面に打ち出し、「覚即性・性即理」と述べて具体的な知覚作用を本性に直結させているのである〔注36〕

廬山の主宰性確立は、龍溪などの本体を無善無悪と定義する渾一的現成説に対して性善（至善）を強調して「もし性、善悪ありて一ならずんば則ち烏ぞその恒を睹んや」（蔵稿・巻30続問上）と述べ、性は「心を統ぶ。故に心と言えば則ち性をいうなり」（同上）と、心ではなくて性を重視する。更には「性はもとより性、氣質はもとより氣質」（蔵稿・巻30続問上）と、心の主宰者としての性と氣質・形気を分別しているのである。

「心の宰は性なり。而して形気は宅なり。この故に心の動くや、性に宰されて、形気に役せられざるなり。是れ道心為り。」（蔵稿・巻29明中）

廬山は、形気に使役されて性に主宰されない「人心」において生起する悪の諸相は「性の罪にあらず」（蔵稿・巻29明中同）と説いて、「悪知淫知」（蔵稿・巻30続問）の生起を、知覚が性に主宰されず、氣質習俗に乱されることに因るとし、それを回避し形気に使役されないために「知覚の中正なる者を性と為す」（同・巻30申言）べきである言う。つまり廬山は分別する性体と知覚との一致を求めて、本具する性体を意識化する―規矩意識を活性化するのである。そこで「身心意知」の「本」では性体による主宰性が顕現し、本末の自他関係に於いて規範意識が活性化され、性体の主宰性が貫通されるのである。従って本末の分別意識を織り込み構成される自他本末関係に於いては、あらかじめ性体による主宰、制御が顕現して、渾一無分別の関係の場は希薄となる。つまり先ず「本」（身・自）を会得して後に、分別された「末」（家国天下・他）との対応の中で、「本」の主宰性が「末」に貫通して秩序化が進むのである。しかも「末」そのものに無分別に相即しないから観念的に秩序化が進行するのである。

「性善」(至善)を顕彰して規範意識を活性化し、本末分別意識を織り込む廬山思想にとっては、渾一的現成説の、自他、本末無分別の渾一の場に良知一念の感応によって理(規範)を指定する格物説は、主宰性・規範意識を喪失する場になるのである。これと対照的に念庵の格物論は、龍溪の渾一的現成説と同一ではないが、本末分別意識を織り込まずに現場と相即する方向性を示している。

「処事中に即くは便ち是れ学なり。(中略)此の処、工夫愈よ密なれば、知覚愈よ精にして、物に交を受けず。此れを之れ格物の学と謂い、此れを之れ聖学と謂い、二氏無情の学に異なるなり。」(羅洪先集補遺・巻8与劉可賢・一五六三年)

故に廬山に対して念庵が、「目、長ずるも、足、短し」(蔵稿・巻21祭羅念庵先師文)と、知識見解に過ぎて実修が不足と指摘したのは、ただ単なる実践の有無ではなく、廬山思想が、無善無悪ではなく至善の性体の主宰・制御―安定した秩序規範意識―を受けて渾一の場を解体し、本末先後の分別意識を織り込み、現場と乖離する観念的本末関係であることを示唆していたのではないか。念庵が繰り返し廬山に「朝より暮れに至まで慢せず執せず、一刻の間もなく、時時觀体して相對す。これをこれ実と謂う」「予の収斂靜定は事物応酬を外にするにあらず」(羅洪先集・巻8書正甫冊)〔注37〕と述べていた理由である。

第四章 廬山と心齋の本末格物説

さて非現成論の羅念庵・胡廬山の格物論を本末格物説の蔣道林、唐曙台との交流の中で検討してきた。念庵は本末格物説を説いてはならず、本末分別意識を明確にする道林と異なる格物説であった。念庵は、晩年に双江の寂感分別から、無分別渾一へと志向を転じていたからである。双江の「輕物」を回避し、本末関係の渾一性を強化させていたのである。

廬山の本末格物説は「心学」への指向を示す。しかし本体を無善無悪ではなく至善（性善）、本性・氣質（理気）を二分して、本末分別意識を織り込み、本末自他の関係態の中で「本」の主宰性、具体的には「天則」を「末」に貫通させる内容であった。

上述のように本末格物説は、「現成—非現成」双方に跨り、陽明学全体に関わると言える。各の良知の性格は、「無善無悪を是れ至善と謂う」（伝習録・卷上一〇二）本体をどのように把握するかに明瞭に表れる。つまり「至善」（性善）の方面と「無善無悪」の方面の軽重である。「無善無悪」を徹底させる「渾一無的本体」の純度である。それが弛緩希薄になれば分別意識が混入して、渾一本末無分別ではなくて一貫本末有分別の自他関係態が表れるのである。一貫分別意識が露呈するのが本末格物説である。

現成論での本末格物説の代表格は王心齋であり、心齋思想の骨格は、本体は無善無悪ではなく至善（性善）を前面に出し、儒釋を分別し『注38』、しかも本性と氣質（理気）は二分『注39』していることに顕著である。

「道は一のみ。中や良知や性や、一なり。此の理を識得せば、見見成成自在在在なり。」（王心齋集・卷3答問補遺17）心齋の本末格物説（淮南格物説）も「格物之物、即物有本末之物」（王心齋集・卷3答問補遺1）、「身与天下国家一物也。惟一物而有本末之謂」（同卷3答問補遺3）、と定義し、格については「契度」「契矩」とする『注40』。具体的には、吾が身を「矩」基準として、天下国家の「方」を「契度」すれば、方の不正は矩の不正に依るから、矩を正して方も正しくする、という『注41』。しかし、「方」≡家国天下の「不正」状況に直接的に関与・干渉しない『注42』。つまり「本」と「末」は緊密に対応するにしても本末分別意識が露呈し「相即渾然一体」と言えない。本が主宰性を確立し、それを「末」に發揮明示していく本末一貫的構造である『注43』。

従って「本」（身・己）を純化して「末」の家国天下—現実社会の改善への意欲を益々高めて、天地万物・天下国家

の根本であると高唱し、「正己而物正」の「大人」（孟子）を容易に意識してくる（王心齋集・卷3 語録32参照）。そして天下国家を遊離するのは「末を遺す」ことであって「本を知る」ことではないと（同卷2年譜55歳）、と述べている。つまり心齋は本末分別関係の下で「身・本」の「至善の性体」の主宰性を「家国天下・末」に顕示、發揮して秩序化を進めるのである。

では心齋の一貫有分別の本末格物説を、渾一無分別の現成論の代表格の王龍溪はどのように認識するのであるか。心齋の本末分別意識下での「身」の位置づけが、「身と道とは原と是れ一件。至尊なる者は此の道なり。至尊なる者は此の身なり」（王心齋集・卷3 答問補遺14）というのであれば、「矩・身」の自他関係態における比重は甚だ大きくなり、膨張の傾向さえ示すであろう『注44』。

龍溪は「格物の物は即ち物有本末の物」「格物はこれ聖門第一段の公案」と述べるが、身から心へ重心を移動し『注45』、格を「正す」、「物はこれ倫物感応の实事」と説くように、自他本末未分の渾一の場を前提としている（龍溪集・卷6 格物問答原旨、参照）。

龍溪の渾一無分別の見地からすると『注46』、本末格物説は本末の分別意識を織り込んでいたので、本（身）を強調して、その主宰性を末（家国天下）に顕在化すると、本末両者の落差が大きくなる。その結果、「内外精粗」の亀裂が生じ、本末分断して「両岐不貫」となり、「末」に於いて観念的に秩序化が進むことになろう『注47』。

以上のように、「良知現成」（心齋）と「良知非現成」（廬山）の立場は、相反する良知観のようであるが、本末格物説の思惟構造の観点よりするならば、共通性を指摘できるのである。

第五章 結語

以上、陽明学非現成論の羅念庵・胡廬山の格物説を検討した。念庵は渾一化への志向を強めて本末関係は「無分別」へと向かった。廬山の主宰性を強調する思想は心斎と共通していた〔注48〕。つまり分別意識を織り込み、性体と氣質を分別し、主宰性（至善の性体）を顕現させるのである。そこで現成論の心斎と非現成論の廬山の本末格物説は、「本末分別意識」が介在し「本」「身」が優位に設定され主宰性の顕現が意識されるために、本末自他関係は一貫するものの、「本」偏重が生じ、観念的に把握された「末」に於いて秩序化をもたらし、強弱の差はあっても主宰性の膨張または現場遊離の現象が生起する脆弱性を内包するのである。故に廬山の友人で同じく本末格物説の耿天台も、その実情をよく把握していたのであろう、「想像」「意識」を指摘して次の様に述べている。

「昔蔣道林と王心齋、此（格物説）を解するに大意は相同じ。顧みるに逼真して尋求し実地に就きて体験するに非ざれば、未だ想像して意識に落ちるを免れず。往に念庵の与蔣道林の書を見るに、亦た此の尋求に苦心する似たり。」

（天台集・巻5答唐元卿・二）

そして実際の思想営為に於いて、三教一致の思潮とは距離を置き、「儒」を意識して主宰性を顕現、秩序意識を強調することは、社会改善のための秩序の再構築（心斎）、また渾一的現成論の倫常軽視を防止するための秩序の保持（廬山）の姿勢として表れる。これは王門に於ける、朱子学格物説（定理論）は無論のこと、また必ずしも陽明学誠意説に依拠しない、新たな秩序・規範意識の覚醒への志向ともいえよう。

明末思潮を考察する場合、本末格物説の背後の思惟構造に着目し、更に陽明学以外の本末格物説と関連させることによって、明末思想への新たな視座を見出せるのではないだろうか〔注49〕。

〔注1〕『石経大学』については荒木見悟氏「明末宗教思想研究―管東冥の生涯とその思想―」（一九八九）第十章を参照。

羅念庵、名は洪先、字は達夫、念庵は号。江西省吉水県の人。一五〇四―一五六四。彼の資料は近年『羅洪先集』（陽明後学文献叢書・二〇〇七）、『羅洪先集補遺』（鍾彩鈞主編、朱湘鈺点校・二〇〇九）によって格段に整備された。念庵については拙稿「羅念庵と聶双江について」（都城高専研究報告・第13号・一九七八）、荒木見悟氏「羅念庵の思想」（『陽明学の展開と仏教』所収・一九八四）、『羅念庵の生命歷程与思想世界』（張衛紅・二〇〇九）、『良知学的転折―聶双江与羅念庵思想之研究』（林月恵・二〇〇五）、『羅洪先・聶豹評伝』（呉震・中国思想家評伝叢書・二〇〇二）、『陽明后学研究』（呉震・二〇〇三）参照。なお、本文中引用の、『蒋道林先生文粹』は「文粹」、『衡廬精舍藏稿』は「藏稿」、『醉経楼集』は「楼集」、『王心齋先生全集』は「王心齋集」、『明儒学案』は「明儒」に略す。また本稿は類似の基本的資料を多用し煩瑣になるので、多くは注に記す体裁にした。また資料の傍線、「―」は筆者が附した。

〔注2〕豊坊と『石経大学』については以下を参照。王汎森氏「明代后期の造偽与思想争論―豊坊与『大学』『石経』」（『晚明清初思想十論』二〇〇四）。偽造については同時代の錢啓新が指摘している。「近有石経大学、虞山瞿元立考弁至為精核、其為偽造之書無疑。而管登之囁強不服、真所謂師不必賢於弟子。」（『臆記・卷3』）

〔注3〕唐曙台、名は伯元、字は仁卿。広東省澄海県の人。一五四一―一五九八。『醉経楼集』がある。荒木見悟氏「唐伯元の心学否定」（『陽明学の展開と仏教』一九八四）参照。

〔注4〕「是乃近世又伝有曹魏石経、与古本更異、而文理益覺完整、以決格致之未嘗缺伝彰彰矣。余初得之、酷愛其書。近見海塩吳秋圃著有大学通考、輒弁以為贗鼎。余謂、言而是、雖或出於後人也、何病。況其足古文羽翼乎。」（劉宗周全集・第一冊・経術4「大学古本参疑」参照。

〔注5〕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「良知現成論者の考察―渾一と一貫の指点から―」（『日本中国学会報・第58集二〇〇六』）、中純夫氏「本末格物論攷」（『日本中国学会報・第62集二〇一〇』）を参照。中氏の論考は、本末格物説を朝鮮儒学まで視野に入れ、それが広範多様に存在することを解明されており、近世の思潮全体を俯瞰するうえで大いに参考になろう。

〔注6〕「自我明高皇帝諭侍臣、謂大学要在修身、而古本以修身积格致、然後直接数千載不傳之緒。自是儒臣如蔡虚齋、林次崖、蒋道林、

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―

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 —

羅文恭、王布衣及先師呂先生、往往能通其義。」(樓集・卷5答李中丞) 参照。

〔注7〕 胡廬山、名は直、字は正甫。江西省泰和県の人。廬山は号。一五二七〜一五八五。彼は、二十六才に歐陽南野、三十才に羅念庵に從学する。聶双江の帰寂主義を批判(藏稿・卷19奉聶双江先生) したことからも明らかのように羅念庵の帰寂の言説に対してはそれを疑い(向年帰寂之説、不肖亦頗疑之。) 藏稿・卷19奉羅念庵先生書、晩年には念庵が寂感二分論を脱していると述べている。「昔先師羅文恭公、始嘗言虚寂、其後遂置之。觀答蔣道林、可知。已而近時學者似喜言虚寂、以為觀体浸浸乎、視己也愈峻而視物恒貳。」(藏稿・卷20上江陵張相公)。また胡廬山については拙稿「胡廬山の思想について」(都城高専研究方報告第14号一九八〇) 参照。

〔注8〕 唐仁卿から『石經大学』を寄贈されている(明儒・卷22与唐仁卿書)。

〔注9〕 蔣道林、名は信、字は郷実。湖南省常德県の人。王心齋と同年の生まれである(明儒・卷28楚中王門学案)。道林は「無善無悪」の方向ではなく「良知は純粹至善」(文粹・卷1寿裘魯江七十序) という立場である。

〔注10〕 念庵は龍溪にその胸中を開陳しているが、龍溪は道林の本末格物論については触れていない。「答蔣道林乃出近來鄙見、難向人開口。此件我朝惟陽明公一人悟得行得。」(羅洪先集・卷6寄王龍溪) 参照。

〔注11〕 藏稿・卷20念庵行狀、参照。

〔注12〕 「蓋天下之感、皆生於寂而其応也、必本之虚。予与念庵子麗澤二十年、而論始合。」(聶双江集・卷3夏遊記序)

〔注13〕 「二十日至安豊場見王心齋。(中略) 但論立大本処以為能立此身、(中略) 二十一日再見。因論正己物正処。曰此是吾人帰宿処。(中略) 以此見己一身不是小、一正百正、一了百了。(中略) 二十二日、余謂(林) 東城曰「余両日聞心齋公言。雖未能尽領、至正己物正処、却令人灑然有鼓舞処。」(羅洪先集・卷3冬遊記)。龍溪の渾一的現成論、心齋の一貫的現成論は前出拙稿「良知現成論者—渾一と一貫思惟から」を参照。

〔注14〕 「王汝止謂滿街的是聖人説、徒以長傲而侮聖也。」(聶双江集・卷11答王龍溪)

〔注15〕 「心は内に主たりて外に応じ、而る後に外あり。外はその影なり。」(聶双江集・卷8答歐陽南野・三)、「心体はこれ根、事為此根、事為此根、これ枝葉」(同卷11答王龍溪) 参照。

〔注16〕 「物は感応之迹。寂是感応之体、寂然不動感而遂通天下之故。此区区致知格物説、与諸公之説不合者一也。」(同卷11答陳明水)、

「致知者充滿其虛靈本体之量、格物者感而遂通天下之故。故致以復其心之体、格以達其心之用。」（聶双江集・卷10答載伯常）参照。
〔注17〕拙稿「陽明学に於ける誠意説の展開と変容―江右王門の「古本大学」受容をめぐる―」（九州中国学会報第32巻一九九四）を参照。

〔注18〕「（陽明）先生又曰「知者意之体、物者意之用」。未嘗以物為知之体也。嘗觀大学言物与知自有先後。蓋有吾身之所接者、皆謂之物、則天下国家是也。而身為之本、有其身斯有天下国家、而本末形焉。物之有則、蓋如此。吾身之所為者、皆謂之事、則齊治平是也。而自修為之始、即其所修推之、為齊治平而始終具焉、事之有序蓋如。此誠知天下国家、本於吾身、而自修之不懈也。而天下国家之事、皆自此而推之、則知所先後、而能知本、知本則知至矣。夫處物之則、本於吾身、而知本之後、物始得所。大学之道不既明弁矣乎。」（羅洪先集・卷3夏遊記）参照。

〔注19〕「吾儒主於經世也、此節既言「知止」、即天下之事已畢。又恐有遺棄事物之嫌、故下文言「物有本末」、言物本於知也。「事有先後」、言事止於知也。知此先後而不惑、用全力以尽知止之功。（中略）曰「知止」、「知所先後」、「致知」、「知本」、「知之至」、無二知也。曰「物有本末」、曰「格物」、「物格」、不離於知也。知之所係如此、而今以解識訓之。豈不失聖經之意哉。」（羅洪先集・卷9答項甌東・一五五一年）参照。

〔注20〕その転換は寂感二分の双江に近似する劉獅泉（一四九二〜一五七七。劉兩峯の徒弟）と現成説の龍溪の討議に關して「見在」の心に立脚し、主宰と流行の分別を回避し、収斂力を入れようとしていることを参照。（羅洪先集・卷3甲寅夏遊記）

〔注21〕「乙卯（一五五五）春、先生居数月、静久大覚。即所貽蔣道林書、自叙渾成一片者、是也。蓋先生自丁酉（一五三七）後、凡數悟。然不能無少疑、至是洞然徹矣。」（藏稿・卷23念庵先生行狀）参照。

〔注22〕「蓋大学功夫全知止、至能得一条而知止則聖功入途之始、尤緊要。聖学与異端所以分、正在於此。……（中略）物有本末、事有終始。知所先後則近道矣。知所先後者、謂須知得物与事之本始、於本始处用力也。知其本始、則知至。知至者知止也。（中略）古之欲明明德、此謂知本。此謂知之至也。」夫謂身為本、則家國天下為末明矣。身為本、家國天下為末、則所謂物者即指身家國天下、明矣。身家國天下同為一物而身為物本、家國天下為物末、則（此謂知本）の（所云知本者）謂知身為本也、（此謂知之至也）の（所云知之至者、謂知身為物本。」（文粹・卷8簡羅念庵内翰三首・一）参照。

〔注23〕「心之矩、通天下之志、則身修而家國天下、可使之尽得其所。此意不在於欲人大開眼目觀於身家國天下渾渾一物、身為其本家國

天下為其末、而因以自得其广大之心、廓然貫通乎家国天下、有以為公好惡之本哉。故致知在格物者、謂欲復吾心广大之知、在觀彼此物事而已。(中略) 知止者功夫到極極當處、忘助皆絕、神鑑洞如、觀此物事了了而廓然广大之体、倏然以復有若目觀之也。」(文粹・卷8簡羅念庵内翰三首・一) 参照。

〔注24〕「当極靜時恍然覺、吾此心虛寂無物貫通無窮如氣之行空、無有止極、無内外可指、無動靜可分、上下四方、往古來今、渾成一片、所謂無在而無不在、吾之一身、乃其發竅、固非形質所能限也。(中略) 故曰仁者渾然与物同体、同体也者謂在我者亦即在物、合吾与物而同為一體、則前所謂虛寂而能貫通、渾上下四方往古來今内外動靜、而一之者也。(中略) 蓋知吾心体之大、則回邪非僻之念、自無所容、得吾心体之存則宮欲卜度之私、自無所措。(中略) 今夫大学、言学之大、將以別於異端、則明德親民是也。至善、言其体也。虛寂而又能貫通、何善如之。知止則自定靜安慮、復其虛寂而能貫通者、是謂能得。知止者言其功也。格物以致知、知止矣。通天下与吾為一物。莫非物也。而身為本、有身則天下国家、兼之矣。莫非事也。而修身為始、身修則齊治平、兼之矣。知所先後、而後所止不疑、得其一万事畢。執事所謂觀破此物、是也。致知者、至所知也。致知、何在。在吾与天下感動交涉通為一體。而無有乎間隔、則物格知至、得所止矣。知本故也。是故知所先後真知也。(中略) 此聖学與二氏端緒同異所由辯也(中略)。合当理會義理儘無窮、工夫儘無窮者。要皆於格物尽之、非必觀破時一齊便了、只須守之而已。此執事之所未言者、今果以為如何哉。」(羅洪先集・卷8答蔣道林・一五五六年) 参照。

〔注25〕「比得耿侍御(耿天台) 寄到吾師(念庵) 文集一部、内与蔣道林公及尹道輿、論宇宙渾成一片、而一身乃其發竅、固驗与物同体之意。不肖某數年間、実僭謂從事於此。然反身未誠、尚不免有以己合彼之時。得師此二書讀之益覺顯然。張子西銘、雖亦是此意、猶覺稍有間隔。道林公所謂一體、似亦尚在同氣上看、終不若吾師所認一箇精神為真也。」(藏稿・卷20奉復念翁師・三) 参照。廬山は安易な理念抽象的な同胞の万物一体論に対しては、主宰性が欠如していると批判する。「今之語万物一体者尤夥。詰其所以、則唯泥于西銘同理氣之說、而不知天地民物之本出吾心也。」(藏稿・卷22念庵先生行狀) 参照。

〔注26〕「庚戌(一五五〇・三十四才) 因尽聞王心齋公之学、誠一時傑出、独其徒佞失真、往往放達自恣、興化士以是不信学。」(明儒・卷22・胡直・困学記。耿天台集・卷12胡廬山墓誌銘も参照)、「王心齋」先生之学、先知本。故立身以為天下国家之本、則位育有不襲時位者。此旨帰也。」(藏稿・卷10重刻王心齋先生遺錄序)、「心齋之学、与(欧陽) 文莊同出、而指發者稍異。」(藏稿・卷26張王屏先生寿藏銘) 参照。

〔注27〕「年十七・嘗著格物論、駁陽明先生之說。」（明儒・卷22胡直・困學記）

〔注28〕「物有本末、身其本也、家國天下皆末也、未有本亂而未治者。物格者、知修身為本而已、非修身也。知修身為本、是謂知本、是謂知止、是謂知所先後、是謂物格知至。故務其本、則意誠、不然皆僞也。守其本則心正、不然悉邪也。意誠、心正即可以語修身乎。未也。心雖已正、而身未易修。故無私而不當理者、有之。克己而不復禮者、有之。（中略）蓋至於禮、然後修身之能事畢矣。（中略）故節節有次第、節節有工夫。然皆必自修身始。欲修其身者、必自格物始。物格而身不修者有矣、未有不格物而能修身者也。格物者、知本也。修身者、立本也。」（樓集・卷6格物修身講草）參照。

〔注29〕「好高」「尊信心學」者を批判していることを（樓集・卷5答孟吏部叔龍）參照。

〔注30〕「而大學所指、則專以身對家國天下分本末、而凡物不暇言也。故曰物有本末。」（樓集・卷5答李中丞・二）

〔注31〕「夫以經訓經、則經可明、移經就已、則義益晦。世儒（朱子學）以至訓格矣。乃軼而為窮、以物語物矣。乃增而為理。是正所謂移經以就已、經安得不晦焉。經上文已曰「物有本末」而下文即以「格物」心。是寧有二物哉。格有通之義。「致知在格物」者、蓋言古人之致其良知、雖曰循吾覺性無感不心、而猶懼其泛也、則恒在於通物之本末、而無以末先其本。夫是則知本即格物、而致知之功不雜施矣。故其下文曰「一是皆以修身為本、其本亂而未治者否矣。」其卒語曰「此謂知本、此謂知之至也。」噫亦明甚矣。」（藏稿・卷28六鍾）

〔注32〕「誠以道固有本而學貴知本。（中略）而經文以知本訓格物、亦皆豁然并析灼然可證。乃知道之本在身心意知、而要在知本。」（藏稿・卷20荅唐明府書）參照。

〔注33〕「夫大學修身為本、格物為知本、足下雖能言之。然止求之動作威儀之間、則皆末焉而已矣。夫修身者、非修其血肉之軀、亦非血肉能自修也。故正心、誠意、致知、乃所以修動作威儀之身、而立家國天下之本也。格物者、正在於知此本、而不泛求於末也。（中略）今足下言禮、乃專在於動作威儀之間、凡涉威儀、則諄切而不已、一及心性、則裁削而不錄、獨詳其文、而重違其本。」（明儒・卷22・胡廬山・与唐仁卿書）「心性は学の源なり」（藏稿・卷28六鍾）も參照。

〔注34〕「觀今學者、重內而輕外、喜妙而遺則、談先飛龍而行後跛龜、言踰尋丈而事儉方寸、至于妨人病物阻天下、嚮往者之心。此則近世志不真者之過、而非語心學者之罪也。」（藏稿・卷20荅唐明府書、藏稿・卷19奉李石麓も參照）。

〔注35〕「今語大學、則反後身心而先物理、竊恐聖門格物之旨、易伝窮理之義不如此、（中略）今近儒（陽明）懲而過之、第云致其良知、

而未言良知之有天則。以故承學之士、惟求良知之變化円通、不可為典要者、而不復知有至当、……。」(明儒・卷22胡直・困學記) 参照。

〔注36〕 「是以舍人心之覺則無性矣。又焉有理哉。是故繼而仁義礼智蔵焉、始非有物焉以分貯于中也。則覺為之宰也。感之側隱羞惡辭讓是非形焉、亦非有物焉以分布于外也、則覺為之運也。(中略) 故覺即性、非覺之外有性也。性即理非性之外有理也。」(蔵稿 卷28六鍾) 参照。

〔注37〕 「予之收斂靜定非外事物酬応也。自身験之愈收斂愈周備、稍不靜定即作用不切。蓋直信此路、時時可用。蓋実説也。(中略) 亦

曰(胡) 正甫所言者見也。非尽実也。自朝至暮、不漫不執、無一刻之間、時時觀体相對。是謂之実。知有余而行不足。嘗若有歉

於中而絲毫未尽是謂之見。見与実非実用力者不能弁。」(羅洪先集・卷15書胡正甫冊) 参照。

〔注38〕 「体用一原。有吾儒之体、便有吾儒之用。佛老之用、則自是佛老之体也。」(王心齋集・卷3語録25)、「我師誨吾儕、曰性即良知。」

(同卷4和万鹿園詩)、「夫良知即性、性即天、即乾也。」(同・卷4答朱惟美) 参照。

〔注39〕 心齋の思想については前出拙論「良知現成論者の考察」、「王心齋新論—思惟構造の観点から—」(中国哲学論集・第22号・一九

九六)を参照のこと。

「蓋し善は固より性なり。悪は性に非ざるなり。氣質なり。其の氣質を変えれば、則ち性は善なり。清は固より水なり。濁は水

に非ざるなり。泥沙なり。其の泥沙を去れば、則ち水は清なり。」(王心齋集・卷3答問補遺20) 参照。

〔注40〕 「物有本末、故物格而後知本也。知本、知之至也。知至、知止也。「自天子以至於庶人、至此、謂知之至也」一節、乃是釈格物

致知之義。身与天下国家一物也、惟一物而有本末之謂。格、契度也、契度於本末之間、而知本乱而未治者否矣。此格物也。物格、

知本也、知本、知之至也、故曰、「自天子以至於庶人、壹是皆以修身為本也。修身立本也、立本安身也。」(王心齋集・卷3答問補

遺3) 参照。

〔注41〕 「格如格式之格、即後契矩之謂。吾身是個矩、天下国家是個方、契矩、則知方之不正、由矩之不正也。是以只去正矩、卻不在方

上求、矩正則方正矣、方正則成格矣。故曰物格。吾身对上下前後左右是物、契矩是格也。「其本乱而未治者否矣」一句、便見契度

格字之義。」(王心齋集・卷3答問補遺4) 参照。

〔注42〕 「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帰す（孟子）とは、此れ已を正して物正しき（孟子）なり。然る後に身安んずるなり。」（同上巻3答問補遺7）参照。

〔注43〕「渾一」と「一貫」の思惟構造については前出拙論「良知現成論者の考察」を参照。

〔注44〕「本治而未治、正己而物正也、大人之学也。是故身也者、天地万物之本也、天地万物、末也。」（王心齋集・巻3答問補遺2）参照。

〔注45〕「身者、家國天下之本、而心又身之本也。以其虚靈主宰而言謂之心、以其凝聚運用而言謂之身、心与身一也。修身云者、非礼勿

視聽言動之謂也。心本能視、發竅於目、心本能聽、發竅於耳、心本能言、發竅於口、心本能動、發竅於四肢。聰明者、視聽之別、言者、心之声、四体之動、以定命也。無心則無身矣。」（王龍溪全集・巻8大学首章解義）

〔注46〕「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。」（王龍溪集・巻7龍南山居會語）参照。

〔注47〕「曰明德親民。明德所以治身、立吾（万物）一体之体、親民所以治天下國家、達吾一体之用也。故曰物有本末。正指身与國家天下、而言物一也。而有本末之分、必修身以立本、可以為法。於家而家可齊、父子兄弟不足法、身不可得而修也。（中略）若以身属〔至道〕（莊子・襄王）、以家國天下属之緒余、精神所注、固已視万物為異己、未免有内外精粗之分。両岐則不貫。不貫則不撰、非一体之謂也。」（王龍溪全集・巻13贈憲伯太谷朱使君平寇序）参照。

〔注48〕心齋と廬山の格物論の共通性については、先掲拙論「胡廬山の思想について」で指摘していたが、心齋思想の解釈は本稿を適

用されたい。
〔注49〕終わりにこれからの課題を述べておきたい。今回紙数の関係で論及できなかった心齋の族弟で心齋思想を継承した王一庵（一五〇三—一五八二）の格物説である。一庵については「本末体用・未発已発を渾一とはみない」「良知と知覚凡情を分別」「性が心を主宰管攝」「無善無悪説に言及せず、むしろ朱熹の性善説を是とした」等の指摘がある（吉田公平氏「王一庵の誠意説」（第五節・王一庵の誠意説の特色。『陸象山と王陽明』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。また一庵は「超脱」には否定的（王一庵集・続会語33）、「見在良知」に対しては、その易簡が粗略に為ること

を戒めている（同・続会語32）。心齋の本末格物説を継承しながら、意欲的に（同・正集57「未発の意を主宰」とする独自の誠意説を提起している。これは已発の「意の在る所」を物とする陽明の格物説、また誠意説と異なる新たな展開を示すものである。

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 —

心齋も陽明の誠意には信頼しておらず、本末格物説が陽明誠意説と深く連動していることを示唆しており別稿で論究したい。また非現成論でいうなら王塘南、さらには劉念台まで論及すべきであるが、これも別稿に譲りたい。

(二〇一一・一・三十一)