

## 万曆期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 —

荒木龍太郎

The Position of Luo Jingye's "the root-branch theory in the Wanlian Period

- From the Perspective of Aspects of Gensei Ryochi-

ARAKI Ryutarō

キーワード：羅近溪・王陽明・現成良知・格物・本末格物・光景・

習気・赤子・孝悌・六論・敬

## 第一章 はじめに

陽明門下直弟子世代の後、万曆期の羅近溪<sup>(1)</sup>（名は汝芳、字は惟徳、江西南城の人。一五一五～一五八八）の学統は「王心齊―徐波石―顔山農―羅近溪」（『明儒学案』巻34「泰州学案」）となっている。近溪は「龍溪は筆、舌に勝り、近溪は舌、筆に勝る」と評され王龍溪（1498～1583）と並んで現成良知説の「二溪」と言われる。政治的には張居正（1525～1582）と対立し、また「遺行」が指摘される。しかし近溪が開催した講会には庶民のみならず同僚の官吏も参加しており、そこでは「六論」の孝悌思想が中核となつて、人心の覚醒を促していた。また型破りな手腕で実績をあげる有能な「実効的行政官吏」だったのである。

近溪の思想の基本は、「聖賢言学、必有個頭腦。頭腦者、乃吾心、性命而得之天者也。」<sup>(p85)</sup>とあるように「心学」と言えよう。思想の大略は、「赤子良心」と「万物同体」とされる。<sup>(2)</sup>近溪は「赤子の心」を中核として万物一体論を説くが、陽明学の万物一体論は、「拔本塞源論」に鮮や

かに示されている。即ちやむべからざる「真情」を横溢させ、「生民の困苦荼毒」を「吾身の疾痛」と感受して社会の病弊に立ち向かう熱情を示す（伝・中・答顧東橋）。この万物一体論は無執着・無定体・無分別・無作為）性格の渾一的現成良知論に顕著に示される。当下主義の近溪は龍溪と同様に現成論とされるが、ただ、近溪の万物一体論は他の王門諸士とは異なる特徴がある。それは陽明の万物一体論に、宋代湖南学派の胡宏の「人君聯属天下以成其身者也。」<sup>(3)</sup>を融合し、例えば「蓋仁者、渾然与物同体。故大人聯属家国天下以成其身。」と展開するのである。王門であれば陽明の「大人者、以天地万物為一体者也。」（「大学問」）を念頭に置くであろう。ここに近溪の万物一体論の特質の一端、つまり「万物一体」の内実に「聯属」の意味が重ねられ他者・社会との関係態のあり方に独自性が示されているのではないか、また格物説に反映しているのではないかと想定できる。

また龍溪は、「無善無悪」を強調し四無説を主張した。「無善無悪」を中核とする現成良知論は、万曆期には倫常無視、理欲・性情混同であるとして東林学の人士から批判される。そして批判論が形成される過程で近溪の言動が取り沙汰されている<sup>(4)</sup>。東林側の批判は、龍溪の「無善無悪」の渾一的現成論が該当する。ところが近溪には一度も「無善無悪」の語は見られず、近溪が本体の性質として説いたのは「無声無臭」である。近溪の現成論が必ずしも龍溪の現成論とは同質とはいえず、検討する必要がある。

注意すべきは近溪が陽明に傾倒し「人人具足、個個完全」「今受用的、則斯現在良知、而聖体具足」<sup>(p105)</sup>と現成良知を受容する一方で、陽明の良知説は孟子の「良知良能」を十分に踏まえていないと不満を表明し、「致良知」の「致」は「養・推」と定義し、「不正を正す」工夫ではないとしている<sup>(p86)</sup>。陽明の良知説とは、必ずしも同質とは言えないのである。

さらに近溪が自負する格物説は、格物の物を「物有本末」の物とする

「本末格物説」であり、王心齋（1483～1540）と同じ内容である（5）（顔山農から直接、心齋の格物説を教示された記録ない）。既存の朱子学、陽明学の格物論ではなくてなぜ「独自」の格物論を主張しなければならなかったのか。

以上、指摘した「聯属と一体」「無善無悪と無声無臭」「良知・致良知」「本末格物説」など、いずれも陽明思想の根幹に深く関わり、学統などにとらわれず根底から再考する必要がある。

また「本末格物説」は、十六世紀後半から流行し、少なからぬ人士に影響を与えていた偽書『石経大学』との共通性が強い。従って近溪の本末格物説を「単独」「個別」の思想としてではなく本末格物説を通して「思潮」の中に位置づけることができるであろう。本稿はその射程の中の考察である。

## 第二章 羅近溪の思想形成と思潮

近溪が格物で難渋し、父親と議論を重ね、三十八才で漸く「忽悟格物」に至る過程を軸にして考察を進めたい（6）。

近溪の思想形成において父母の教育への関与、家庭環境は看過できない。当然その背後の宗族も念頭に置くべきであろう。近溪は「儒家（読書人の家）に生まれた事に感謝し、母からは『孝経』・『小学』・『論語』・『孟子』を教えられている。そして親族・兄弟の間で愛情を豊かに受けて生育している（7）。

十五才で挙業を始め、道学を自任し「科名宦業」には目もくれずひたすら「好人」をめざし、「諸儒の各様の工夫」（p231）、「近思録』『性理大全』の説くところを寝食を忘れて実践する（p52）。しかし満足を得られず、『伝習録』に諸儒の批判があったので、陸象山、楊慈湖を読んだ。しかし「三先生」（陽明・象山・慈湖）の工夫には常に窒礙をおぼえたという。つまり当時の一般的な朱子学の基本図書『近思録』『性理大全』に不満を覚え、さらに陽明・象山・慈湖という「心学」系統の思想もすぐには受用できなかったのである（8）。

十七才、明初の実践的朱子学者薛敬軒（9）（1389～1464）の「万起万滅之私、乱吾心久矣。今当悉皆掃去以全吾湛然之性。」（読書録・巻一）に発憤して「聖賢」を志していたが挫折する。おそらくは、「澄然湛然之体」を得られなかったであろう。

この様な彷徨中、再度、細かに『論語』『大学』『中庸』『孟子』を読み、「一切の経書は皆な必ず孝悌に帰会する」（p52）と理解し、孝悌がそれらの核心であると認識する。

二十六才（1540）顔山農（名は鈞、字は子和。江西永新の人。）に出会い「制欲非体仁」の教言を得る。その問答はこうである。近溪が山農に重大な生死・特別の場面でも心・念を乱すことはないと言ったところ、山農は「これは欲を制止することで仁を体現するものではない」と応じた。近溪は「己私を克去し、天理に復還る」と主張した。山農は『孟子』の四端拡充を説いて、このように内側、本体から拡充していくようにするなら「体仁」は簡単であると説いた。つまり山農は本体の熱量を「欲を制止する」方向で発動するのではなく、本体それ自身の熱量を一層強く顕現する方向で十全に「天性」をそこなうことなく、「己私」を除去できるとする。それを聞いて近溪は道の真脈・学の真伝であるとして師事した（p231）。

近溪の「制欲」は顔山農よりすれば、欲を制止、抑制することに注力して、本体（天性）の生意に気づかず、「天性」を喪失した「去欲論」であることを意味する。近溪は発動（己発）現象・事象に左右されていたのである（p231）。顔山農の言説は、後の近溪の去欲論に影響を与えたと言える（後述参照）。

山農との出会い以後、三十才（1554）秋、顔山農に侍師して王心齋の祠（心齋は一五四一年卒）に謁するなど交流しているが、三十五才（1549）の時格物が了解できない（p231）と苦悩を漏らしており、それは三十八才の「忽悟格物」までつづくのである。

ただその間、当時王門下の錚々たる人士と交流している。二十六才、

先述の顔山農、当然、王心齋の學術（本末格物説Ⅱ淮南格物説）も知り得たであろう。二十九才、念庵の弟子であり、後述の近溪と同様の格物論を提示する胡盧山（1517～1585）、三十才には、徐波石・顔中溪（顔鈞の仲兄）である。着目すべきは三十三才の時に顔鈞・聶双江（1487～1563）・羅念庵（1504～1564）・鄒東廓（1491～1562）・劉獅泉・董蓉山、三十六才の時に陽明の高足の王龍溪（1498～1583）と錢緒山（1498～1574）・趙大洲と交流していることである。龍溪、緒山は陽明思想の根本問題である天泉橋問答の四句教において四無説、四有説を提示した。双江は帰寂説で龍溪の現成良知論を批判し、念庵は、龍溪の現成説から双江の帰寂説へと変遷を経て独自の思想を開拓し、龍溪に対し「現成良知なし」と批判した。鄒東廓は無善無悪を「至善無悪」と解釈していた。

このように陽明門下が多様に展開したのは良知を歪曲する「習気」「習心」への認識と対応がそれぞれ個々の良知観、人間観（上根か中下根か）で異なっていたからである。四無説（上根）の現成良知説では、「中人」への対応が困難である。（伝・下115<sup>(10)</sup>）。

この困難については龍溪と念庵の議論での、「現成良知なし」「当下不信」が明らかにしている。習気汚染に対する現成良知論の構造的脆弱性が原因なのである。つまり理気一体の良知が渾然一体であるため実践主体に染み込んでいる習気は、本体と一味で分離できない。「破除するの利刀、一照すれば即ち破る」（王龍溪集・卷17尚賢以德説）ので「本体即工夫」として主宰性を發揮するとしても、判断主体そのものにおける習気の汚染を「他」は破除できない。本体即工夫とする本体の自律能力の信頼は永遠に得られない。念庵の指摘は渾一的現成説の構造的脆弱性を白日もとに晒していたのである（11）。

加えて現成良知の自律克治、「本体即工夫」は、未已一味の現場に於いて主宰性が顕現される。その現場は常に「発動・已発の現場」であるので、当下現在に時々刻々、「煩惱則菩提」「真妄一如」という「万欲沸騰」する渾一の現場である。そこで習染に左右される「中人」が、主宰

性を發揮し、習気を脱するのは容易ではないのである。

しかし近溪は「中人」の習気を重視する「四有説」を選択しない。おそらくは四有説の去欲は意念の発動に対する工夫の過程で「工夫の熟」の段階があるため「本体を対象化して求める」傾向が生じ、本体との乖離が発生するのを恐れたからであろう。

構造的脆弱性を抱える渾一的現成良知説で中人が習気、及びそれにより引き起こされる光景を回避し、主宰性を發揮するにはどのようにすればよいのか。近溪が「忽悟格物」までの苦闘した理由であろう。

近溪は三十八才によく「忽悟格物」に到る。この見地から十五才以来の学問を捨て去り、新たな道を開いて「息念生心（意念を息め本心を蘇生）」し、「窮経造理」の方法を見いだしたのである（12）。近溪の聖賢への求道的姿勢は（道の生機を保有する）「我が身」に主眼があり「近世訓詁の学」「近世把握の学」ではなく「良知良能」にもとづくものである（145）。故に「窮理」とは「書冊上」に「話頭」を盗み取るのではなく、必ず「反身究意」し直に「自己の生身、立命の原」を窮める（136）。つまり窮理とは朱子学の「事物当然の理」ではなく「理」は、「此時」（現在の）の自己と親切に即したものでなければならぬのである。（144）。

このように近溪が探求していたのは、当時の朱子学の「事理の末節」への拘泥、「想度」によるものではなく、また固定的な形式的な「方所」にもよらず、現在の自己とはかけ離れ観念的に高遠に「聖」「道」を探求するのではなく、現在の「性命の源」へ向かう学問であった（13）。故に近溪は書院で官民融合した講会を盛んに開催するが、四書五経の「経書」には「自己の性命」の観点から向き合うべきであるという（117）。故に「六経」についても「一字一金、一言、皆な性命を救うの良法にして、紙上の閑言に非らず」といい「聖賢の精蘊」であるとして尊重の姿勢を示すのである（128）。

### 第三章 一貫的現成論の本体の性格

第二章で考察したように近溪の「忽悟格物」は顔山農、王門の諸士と

の交流の中で到達したが、「自己の性命」と「経書」が尊重されていた。王龍溪と羅念庵の「現成」と「習氣」に関わる論争、天泉橋の四句教の中人と習氣の関係などの問題を近溪はどのような「本体」で打開するのだろうか。

近溪は「性は心の生理」とし「心・命・性・天」を一つとして捉え（p259）人は「仁の極」を顕現するとし（p589）、「仁徳」と「人身」を渾融膠固にする（p129）。そしてさらに、「天地は生生の大徳にして、吾人は父母一体従りして分かれ、亦た一団の生意」（p15）、「母子骨肉の情」（p73）という身体的感覚を万人の共通感覚と位置づける。

この「万人一体」の共通感覚・理念は「聯属家国天下以成其身」の内実となる。ただ注意すべきは「聯属」という「一体」の捉え方は王門では稀である。「聯属」は「連続」の意味であり、順序、序列、前後、上下の縦の関係に分別意識がみられ「一貫」と呼ぶにふさわしい<sup>14</sup>。

従って「聯属家国天下」は、渾然一体ということではなく、「一体」ではあるが、「一貫一体」ということになろう。この「一貫一体」は、「本末・先後」の順序が強調されると陽明の「渾然一体」に重大な亀裂をもたらすことになる（p8）。近溪は自他「聯属」の関係態に於いて「此身」に意見・方所に限量されない「真体」（p84）を説いている。いかなる体質であろうか。

以下、近溪の「真体」の内容とその構造を理気論から考察する。陽明学では渾一思想をその体質とし分別意識を回避するから基本的に理気一体の立場を取る（「理者、氣之條理、氣者、理之運用。」伝・中・答陸元静）。

近溪は理気論そのものに言及していないが次のように述べている。「氣と質」は人間の身体およびその作用・機能を担うもので不可欠である。「天命の性」は、仁義礼智を内容とするが、氣質の「生化の呈露發揮」がなければ「五性の感通、四端の出現」はない。故に「天の命は、充塞流行して、氣質に妙凝し」、「天之命（理）」と「氣質（氣）」が合体して

「天命之性」となる。また「天命之性」は「虚」と「氣」が合体したものとす。（p87）。「合体」の構造であるが、陽明の「理気一体」と同質であろうか。

近溪の「天命之性」を理気の関係でみると、「天命之性」に体・用（理）  
|| 寂然不動・氣 || 感而遂通）の区分を説いている。そして体はもともと「至無」であつて「善」で自在であるから「善」と名付けようが「無い」。用は「至有」であるから「有善・有不善」であるとす。そして「体」が不動で「用」は万変して「窮まりない」のであるから、「体」が制御する。その「体」の実質が「至善の本原」であるとす（p314）。実際には「至善之本原」の本性が「物感参錯の万用」を制御するのである<sup>15</sup>。理気関係でいうなら、理と氣を上下主従に分別して「理が氣を制御する」傾向を示している。このように（体用の）分別意識を介入させたことは、陽明思想の渾一的理気一体とは趣を異にしよう

近溪は「天命之性」に於いて「体 | 用」を分別する。そこに「体 | 用」という不可逆の形式が込められている。「善不善」は「性の浮用」であり「性の真体」の制御から逸脱した「氣質」の相であつて、その責任は「至善の本原」には遡及されない構造である。

「蓋し常在するは、性の真体にして、善を為し不善を為す者は、性の浮用なり。体は則ち以て用を運らすに足るも、用は以て体を遷す能わず。」（p267）

本体の顕現は多様な事物に応じ、「善不善」の発生を制御する。これは「体から用」への制御であつて本体の主宰性の発現を明確にし、「心 | 身 | 家 | 国 | 天下」は聯属するのである。故に近溪は「善悪の分は、亦た自る所有り。而れども専ら其の性為るを執る可からず」（p88）といい、善悪の問題から回避させ、真体・至善の性を保守する。

そこで具体的な「万善」「衆悪」の問題は「理（性）氣（氣質）合体」の「天命之性」とは別に、性体の意思を担い、身中の主宰である（p21）。「心」と「身体」の関係に移る。万善は、心が身に対する主宰（制御）

力によって心から、衆悪は身から、と分かれる<sup>(16)</sup>。あたかも「性」は「心」に「氣質」身体への対応を任せ、無関与であるかのような様相となる。逆に言うと、「悪・不善」の責任は「心」の対応に帰せられ、至善本源の「性」には、責任は遡及せず「性体」は保証されている。心は性体の代弁者となり調整役をする。心は「天命」の根拠(性)を背後にしてそれを身体(氣質に)発現するのである。

所で一貫・序列が顕在すると本体・性体そのものはどのように変容するのか。近溪は性体を「無声無臭」と定義し<sup>(17)</sup>、「無善無悪」を説かない。そして「無善無不善」(『孟子』告子上)についても、陽明が「無善無悪と大差ない」(伝・下73)と述べているのに対し、近溪は「無善無不善」も「無声無臭」と同義としている<sup>(18)</sup>。近溪のこの見解は、陽明学の基本である「無善無悪」を退けることになる。(「無善無悪是心之体」(伝・下115)<sup>(19)</sup>。近溪の「無声無臭」の提示は、陽明思想の無的性格を低下させて分別意識の介入を許容し、「至善」を強調し、本末・先後の順序・序列の関係を鮮明にするのである。

近溪が、「無声無臭」を真体としたのは、現実社会の人間存在を直視すると、「習染」が己に久しく<sup>(258)</sup>強力な主宰性を必要とし、加えて先知・先覚の指導を仰がねばならない「中人」が「天下惟れ中人居多なり」<sup>(20)</sup>という現状認識に立つからである。「中人」は、心の深奥から「無善無悪」ではなく「至善」の性体が毅然と主宰性を顕現し、「心」が「身体」を主宰するようにならなければならないのである。近溪の性体は、朱子学の性即理説・定理観を支持しないが、これまでの経験・家庭環境・宗族関係の中で形成されてきた固有の倫理性が「性体」の内実となろう。習気からの脱却は容易ではない。身の主宰として日常の場の具体的実践を担う「心」は、習染を回避し撥ね除け「従身」にならないためにはいかなる対応が必要であろうか。

本天の立場の儒教の「道」は「天」に根拠を求める(董仲舒「道之大、原出於天。」)近溪は「天と人とは、二体無し。吾人の視聽言動、皆

な帝則の必ず察する所」(p17)と道の根拠である「天」との一体感を抱くと同時に視聽言動に帝則を感じず。さらに「我の則は、即ち帝の則にして帝と我とは、原り二有るに非らず」(p219)と信頼を寄せて一体化し、「天命を畏るれば則ち自ら敬せざる無し」(p370)と畏敬の感情を抱くのである。近溪にとり「我が心は天の心、天の身は我が身」(p320)と認識される。そこから生々とした身心の存在の靈妙性の実感に本づき「信心を生じ、信に由て畏を生じ、敬を生じ、視聽言動の間に戒慎恐懼す。」<sup>(p320)</sup>と畏敬感情を深め戒慎恐懼するのである。

以上のような「天」への畏敬感情を持ち、中人が「公共」の「道」を求めるにあたり実践する戒慎恐懼の工夫は、「天命の実理・実功」(p174)であるので、近溪は「敬は聖学伝心の要」(p329)と位置づけ、「主一を敬、純一を誠、心は敬に誠なり」と敬を誠より重視するのである。

そして近溪は、戒慎恐懼の工夫について以前の程朱学者は主敬の工夫が厳格すぎたため(天命に)拘迫された。一方、今日、陽明学を学ぶ同志は、「良知の学脈」は確か本当であるが、「天命を敬畏する処」にまだ「緊切を加え」ておらず、「天命に」持循する所無し」と述べている。近溪の畏敬説は、朱子学の超越的「天(理)」が対象ではないものの、誠意を眼目とする陽明学の敬蛇足論(伝・上巻130)に対しては「緊切」に欠けると述べ、性体を支える「天命」(超越者)への配慮、謙虚な「心」のあり方を強調する。これが中人の身を主宰する「心」の対応である。誠意重視の陽明思想はここまで変容しているのである。当然、『大学』解釈にも表れているはずである。以下、検討したい。

#### 第四章 羅近溪の本末格物説

近溪は「無声無臭」の至善の性体を発現させるにあたり、「当下」を説いている<sup>(p671)</sup>。さらに「愛敬」を基盤にして聖人も凡人も「人人同具、個個現成」であり<sup>(p426)</sup>、「此の時」(現在)に主体の全量を集めるのでその勢いは「念頭の雜」「忿怒の形」を「皆な是れ前日後日の事」としてそれらを蹴散らし「工夫の緊要は、只だ目前を論じる」こと

とする。故に「今古一路の学脈、真に是れ簡易直截、真に是れ快活方便」(p97)と述べている。陽明も既に「良知只是一箇、随他発見流行処、当下具足、更無去来、不須仮借。」(伝・中・聶双江)、「只存得此心常見在便是学。過去未来事、思之何益。」(伝・上・80)述べている。「当下」は「良知の現在」、「現成」は良知の「現在円満成就」を表し、渾一的な「無善無悪」の「現成良知」がふさわしい。近溪は渾一的現成良知と同様に表現しているが、近溪の本体は「無声無臭」の至善である。近溪の「当下」「現成」は、どのような構造で可能になったのであろうか。

「当下」を強調する(p122)近溪は、念庵が「当下不信」であることに対し「当下を除却すれば便ち下手なし」という。しかし近溪は当下論を次の様に展開する。即ち当下は「固り尽くは信じ難く」「信すべきもの」とそうでないものがあり、「信すべきもの」を信じないのは「本体を識らない」のであり、また「信すべからざる」ものを信ずるのは「本体を偽って認める」ことであるという。そして(信すべき)聖体を拡充すると説いている(p402)。(21)。「当下の一念」に全量をかけることや慎重なのである(p122)。

「当下」へのこの姿勢は、現成良知を安易に認めることを戒めたのであり、「無声無臭」の至善の本体の志向に沿うものである。それは以下の事情による。つまり本体への「悟入」は一念も附着してはならないに附着し、強引に「光景中」から「分別」して「耿耿たる一念」を「(本体の)光明」と取り違え、執着して「現在」(の真体)としている。しかしこの念頭は「真体」ではないので、時に起滅、聚散して失根・暗根・苦根となってしまう(以上、p390)。また念頭を起こし識見を生じ、識見によつて「光景」を露出し、心の本体と取り違え満足しているが、「光景が妄念次第で起滅すること」を知らない(不知此段光景原從妄起、必隨妄滅。)(p270)、という。つまり心の「本体」を「光景」に置き換え、対象化し実際に在るかの様に錯覚し、その「本体」の様相は「朗照、澄湛、朗照、寛舒」であると思ひ込んで、と近溪は認識するからであ

る。

この光景を生起する念頭に対し「人人具足」する本体の自律克治(本体即工夫)で対処するが、戒慎恐懼によるであろう(p171)。戒慎恐懼は、前述した天命への畏敬が前提となっており、天命は常在なので、意念・言動に対し、常時、天則・上帝が監察しており、逸脱現象を回避する(p282)。特に本体の自律においては本体への透徹が重要であり、「性地を先に」と言動は現在におちつき、意念はやすらかに落ち着く」という(p282)。

そのうえで近溪は、「習気の汚染がないと(意図的な)意念は起きないので悟る」(22)として「忽然として之を得て、方に是れ真体」(p739)と「入悟」を説いていたのである。

習気は良知のエネルギーを歪曲する習慣的負のエネルギーである。上智・中人の様々な局面で浸透して影響を及ぼし「意念の端倪・見聞の想像」(p181)が形成される。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」を「透悟」と誤解し、「習気」を重視し尊んで「学問」と取り違えてしまっている(23)と深い懸念を示すのである。

そこで近溪は意念と心をつつにするのは誤りであると警戒するに到る。つまり、意念は習気の影響による人為の働きかけ(有所為而為、即人欲、非天理也。)(p350)があるので主宰性を担う「心」との差異をはかるのである。近溪は、現実社会の事物との対応にあたり、意念は「本源」の顕現Ⅱ「心」を歪曲する負のエネルギーとして位置づけ(24)、「意念」を「心」とするのは「孔孟以後の錯認」と断言するのである(25)。

故に近溪は、主宰性の顕現を徹底させるために独自の方法を提示する。人欲の制御については若年に顔山農から「体仁制欲」の教授があった。近溪は「能く仁を体せば、則ち欲自ら制す。伝(陽明の師弟立志説)に曰く、太陽一たび出ずれば魍魎潜消す、是なり。」(p404)と同定する。また近溪は『論語』の意必固我の絶四について、「母字には禁止」という人為の痕跡があるので「空空」の本体ではないとし(p245)、さらに「克

己」を独自に解釈し「己を能くし礼に復る」(p245)とし朱注の「身の私欲に勝つ」とはしない。そして「体仁制欲」を『論語』(里仁)の「我未見好仁者、悪不仁者」で解説する。「好仁」と「悪不仁」の二項に先後の関係はない(朱注)。しかし、近溪の順序・先後を重視する視点は「体仁」「制欲」にも波及し「中間暗蔵の次序」から「難易の順逆」を読み取るという。「好仁」「悪不仁」は、先に「好仁」後に「悪不仁」なので「次序」を無視できないとする(p317)。

近溪は去欲にエネルギー傾注する方向ではなく、本体の顕現、発揮の方を優先して「人欲」に対応する。これは作為に対して自然な、無作為の至善の本体を強力に顕現することによって可能とするのである。そのためには「本体の工夫」が必要で「本体」上において工夫をし、(習気に左右される)意念の発動している場において工夫は設定しない。「本体↓工夫」の一方方向的に主宰性を顕現するのである。

そこで近溪は陽明と比較しながら王心齋の学・去欲を比較して次のように論じている。陽明は「覚悟」より、心齋は「践履」に得て異なる傾向である。覚悟(知)と踐履(行)の工夫の「序は実に紊す容からず」とのべ「先後の順序」を強調する。そして心齋の詩の「念頭動処須当謹、举足之間不可忘」(26)をとりあげその「未謹の先」(未発)に、その「念頭の動」の根本因を「探求」すべきであり、また(原文の「不可忘」を「必慎」と変えて)「未慎之先」にその起因を討議すべきであるという(p219)。

近溪は心齋が「念頭動処」の已発の場に対処する前に先だって「源頭・指南」を「探求・商訂(討議)」すべきであり、「源頭」をすでに「きれいにさらって」いると、そこからの流出(本体のあらわれ)はおのずと澄んでいて「動念の謹慎」も大いに「順快」に進む。まず先に本体、本源に傾注する判断が必要である、とみる。已発の場での「践履」の心齋に対して本体の「覚悟」を「先」にする陽明を高く評価するのである。

近溪は習気の汚染によって浮遊する意念に対処するために、意念が

発動している場で工夫をするのではなく、その本源に本体の工夫を求めるのである。つまり性体の主宰能力を最大限に発現して「当下の一念」の「信ずべきかどうか」の躊躇、不安を払拭するのである。

上述から近溪は「意念」を習気の影響を蒙りやすく不安定なものと把握する(27)ことが了解できる。その背後の思惟に「本末・先後の分別」がみられ、近溪の『大学』解釈は大きく変容し独自性を示すと考えられる。以下、その点を論及したい。

近溪は朱子学の『大学章句』を採らない(28)。そして『大学』の八条目は陽明の渾一の工夫(伝・下1)ではなく、「先後」―「先の格物↓後の平天下」という順序を「先後分曉」として把握する(p249)。そして「意、心、身、家國天下」を「定(意)―静(心)―安(身)―慮(家國天下)」と配し、それらは止至善を表したものとする(p331)。また「明明徳・親民」は「初め」の根柢を身心に置き、「終わり」の家國天下に「貫徹」する。それは「一定の格則」であり、「上自り下に至る」、「身を本」とするという。近溪は、『大学』解釈の中でも「初め―終わり」―「上―下」というように一貫する順序を強調している(p9)。

以下、『大学』の工夫各論を検討する。まずは近溪が独自性を込めて主張したとする格物説である(29)。近溪は『大学』を「千古聖賢垂世立教の格言」と高く評価し、その「聖言」によって「本末の」意心身家國天下「はいかにして本となり末となるか、「誠正修齊治平」はどのようにして「終」を成すかを「審度思惟」すること、これが格物とする(p215)。(30)つまり「身―家國天下」に於いて「本末」を確認することであるが、それらの関係は「先後一貫」であるとみる。近溪は『大学』を「万世極則」とし四書五経も尽くせば「格物の一義」であって「古人の一大關鍵」と強調する(以上、p23)。

そして、格物の「物」は「物有本末」の物とする本末格物説を主張するが、独自に「物、皆な其の則に当たり、事、皆な其の式に合す」(31)

(p2)と説く。事物における「其則」「其式」を提示する。それらは主体が「本末」(自他)の関係態に於いて本末先後を「審度思惟」し、「則・式」||「格(格則)」を見いだし「当・合」||法るのである(32)。

故に事物の「本は発端」で、「末は完成」という時間の順序を込めた構成のもと「格」の定義は「法程」(p45)であり「物に本末が有るといふのは、物の格(格則)である。本を先にし末を後にするという順序・秩序(格則)を知るのが、物に格(のつと)りて以てその知を致す、ということだ。」と述べるのである。(p117)。要するに近溪の格物とは、この「格則」に「法程」ことである。近溪の「格則」は事物の本末の関係態に於いて見出し、事物との対応に於いて、予め「理」、「心」を前提としない。朱子学の先験的「定理」、陽明学の無的「心・良知」による措定の「理」ではないのである。ことに陽明格物説とは顕著に異なり、格物の物を「意の在る所の物」とし「心の不正を正す」格物説(伝・上6・7)、としない。見いだした「一定の格(則)」「順序、秩序)を「至善」とし『大学』全体に貫通する中枢の倫理概念とする。故に格物が中核の工夫となり、陽明の誠意重視否定となるのである。

このように独自の去欲論、格物論を提示した近溪は更に陽明の「良知」に対して不十分との見解を示している。近溪は、「良知」よりも『孟子』の「良知良能」で説くことが多く、「徳性の良知良能(中略)、人人具足にして個個円成なる者なり。」(p86)と述べる。その上で近溪は、陽明の良知提唱は『大学』を解釈したものであり、その良知は「良心」であって「古聖賢を法」としておらず、また孝悌を明示する『孟子』の「良知(良能)」を十分に「照管」していない、と不満を述べる(33)。陽明の良知は『孟子』の良知良能を包摂しているが(伝・中・答陸元静・二参照)、近溪のこの見解は、「孝悌慈・愛敬」に焦点を絞り「良知」の指向を鮮明にしたのである(34)。注意すべきは、近溪が「古聖賢」を参照し

て思想を形成しようとしていることである。いわば「定理」でもなく「良知」でもなく「古聖賢」(経書)が実践で重要ということになるのではないか。

また「致良知」については、「致」を「養・推」とする。これは性体(良知)の主宰性を養い、推進することである。「孝悌慈||本体」の全量を当下に積極的に顕現するので、「致的工夫、原非」格其不正以歸於正也(36)と説いている。この「格其不正以歸於正也(伝・上86)」は陽明格物説の定義であるが、渾一工夫論では致良知の内容である。先述の「克己」「去欲」で検討したように、本体「至善」の倫理的全量を「愛敬」として発揮、顕現することにより「負のエネルギー」を凌駕しようというものである(35)。近溪は格物論と致良知説の「去欲」の方向が陽明と異なるのである。

次に他の「誠意||平天下」について以下論及したい。近溪は格物論に於いて「本末」に時間の「先後」を重ね、順序、秩序性を明らかにし、それを至善とした。故に「格物||致知」(p89)と順序を定め、「致知は当に誠意の先に在るべし。」(p190)と述べる。この中枢の秩序概念を見出し認知するのが格物致知であった。これは、予め「本末・先後」の分別を許容し、刷り込んで以下の工夫を解釈している。そして、注意すべきは「本」は「知・物」がはずされ「意・心・身」となっていることである。「格物致知」は他の六つ工夫(誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下)に対して不可逆的に優先される土台となるのである。つまり「誠意」から「平天下」まで、本末の物が「其の(格)則(至善)に当り、終始の事は其の格式に適合する」。「誠意」がその他に先立つ「本」となるが、それ以後の他の工夫に於いても「格物致知」が土台となっているのである(36)。

現実の場では、本(意||心||身)が末(各国天下)に関与する。即ち「意、天下国家に在る」のであるが、近溪は順序(格則)を、先に本を確立して「誠意・正心・修身」それから「末」に顕現、一貫させる。

自他の関係、事物への関わり方が陽明の「意の在る所の物」における主客・自他未分の渾一の関係とは異なることが领会できよう<sup>(37)</sup>。そして、「本」の内実は「意一心一身」であるが、本は「身」、「末」は「家國天下」とする本末関係では順序に従って工夫も「本」に「修身」があらわれる。

ところで近溪の「悟入」は、「無」から「有」という「渾融」の方向を示す（従無而入於有者、則漸次入於渾融。（p89））。そして「天地万物渾然一体」を識得できれば一是百是、真妄・彼己一如という渾然一体の認識を示す<sup>(38)</sup>。さらに「体用・顯微」の分析は「宇宙中二千年來、一個の大夢酣睡」として批判している<sup>(39)</sup>。

近溪のこれらの「渾一」的言説は分別意識による「聯屬」「一貫」の言説と整合性がない。なぜ近溪は矛盾するような内容を述べているのだろうか。注意してみると、近溪は「渾而一」は「人の初生」の場（時間ではなく、存在のありかた）であって「既長」の場は、「分而為二」であって、渾一の場が分裂し、「渾然無二の真体・純然至善の天機」を喪失し、「原日初生の身体」「渾沌合一の良心」が崩壊し、「心真」から離脱するに至るといっているのである（p43参照）。

ここで想起すべきは前述で、近溪が「当下」に対して慎重であったことである。ここでも渾一的現成の立場に同様の姿勢をとっている。つまり習気・意念・光景と中人の関係に対する認識である。近溪は「中人」の現実のありようが「人為・作為」に満ちているが故に、主体の存在様態を「初生」（「赤子」と同義）と「既長」とにわけける。そして「既長」を選択した。つまり「渾一現在」の本体のエネルギーが「本末・先後」の順序・時間によって分散されるのを代償に「聯屬・一貫」の思惟に立脚したのである。近溪は思想の中心を「中人」に設定する。これは、陽明の天泉橋問答の「習心・中人」に照らすならば、妥当現実的な対応である。全ての人が現在円満成就、現成とは言えない。そこで渾一の無的性格に本末格物説に明示された先後・本末の分別意識を予め構造的に

刷り込まざるを得なかったのである。

「人性相い近し。是れ天下に中人最も多しと説く。（中略）今日吾濟、多くは是れ中人。既に是れ中人なれば、則ち遷善改過し、以て勉強して下愚に終わる可からず。愛親敬長し亦た勉強して上智に背かざる可し。<sup>(40)</sup>」

近溪は、王門下での根本問題、即ち現実に習気・光景の弊害を免れない中人である「凡人」<sup>(41)</sup>の实情に即して、「現成良知」の立場で「先後・本末」の分別意識の刷り込みを選択し一貫的現成良知を新たに提示したのである<sup>(42)</sup>。龍溪の渾一的現成良知説と性格は異なり、近溪の一貫的現成良知説は「現成良知」としては分別意識を許容するために無的性格は弛緩して、その熱量には見劣りがみられるが、陽明良知説の展開の多様性を示すものと言えよう。

## 第五章 本末格物説と明代思潮

以上の近溪思想を当時の社会の中で考察したい。基盤は、母子・骨肉の情の身体感覚が原点となっている。それが宗族の「縦系列」構造の中で実感され<sup>(43)</sup>、「一人の祖先から万人の子孫へ」と類推されて「聯屬」の思惟に抽象され、万物一体の感情となる。近溪がこのように実感する「身体」を強調するのは家國天下と聯屬し「世道・人情」、他者との一体を理想<sup>(44)</sup>とするからであろう。「我が身」の一体を現在の空間だけでなく、時間の視点からも捉え、「一体」感が親子・家族・親族・宗族に遡り、「一身」から「根に由りて以て枝を遠くする末広がり」の型で拡大し、さらに初源の「初生の一人一身」に還元する<sup>(45)</sup>。故に近溪は生身の身体を基盤とした同体の感覚の中に良知を位置づけ<sup>(46)</sup>て説いている。

ところで近溪は「世界」は仁義礼智の本性で成立し、「虚靈不昧」の心で主宰されるという<sup>(47)</sup>（p94）。その「世界」を「太祖高皇帝」が「万世乾坤を整頓している<sup>(p67)</sup>」と認識し信頼をよせ、「聖諭（六諭）」を常に「居郷居官」に関わらず解き唱え、郷約、会規の中に敷衍する。それが「各人の本来的真心」<sup>(p140)</sup>を触発し「郷村愚夫愚婦の共に知り共に能くする所」<sup>(p157)</sup>だと確信しているのである<sup>(48)</sup>。そして

近溪が希求していた社会は、天徳の良知に従い、性質の自然に任せ、各自が「分に安んじた」社会、つまり太祖高皇帝の六論の精神が行き渡った「王道」の社会であった<sup>(49)</sup>。

ではこの太祖高皇帝の「聖論」精神を生かすためには、どのような心構えが必要なのか。それには先ず天(命)への畏敬感情を厳しく保ち心身の引き締めを行う<sup>(195)</sup>。そして現前の良知を人為の「意想で空虚に想う(遥度)」のではなく、「輕易・卑弱」に陥っていれば五經四書の「古聖の成法(手本)」によって「裁抑」「引伸」し、「五倫の綱常」を「純粹」に保つのである<sup>(50)</sup>。故に経書理解を恣にしてはならない。これは良知心学が「六経は、吾の記籍」とし「吾心」の熱量を全開する志向<sup>(51)</sup>を抑制し、修正を促すことを意味する。近溪の一貫的現成良知説の志向が如実に示されていると言えよう。(以上、<sup>p108</sup>)

そこで近溪は「本心」を「自己の意思」に任せるのではなく、時々刻々、「古の至聖」に恥じぬよう警醒し、「時々刻々、自己の肝腸を、経書遺言と、精詳査対し、堅実に工夫し」、渾一的現成良知説の「猖狂自恣」の悪弊を回避せよ、という<sup>(52)</sup>のである。良知の「易簡」を建前にして「気習」にゆがめられ心量を膨張させ、六経を軽視する講学の人士に対しては厳しく批判するのである<sup>(53)</sup>。近溪は「天命の性」に従ってこそ「従容快活」「一団和楽」<sup>(54)</sup>とみるからである。

近溪の本末格物説は、「物有れば必ず則有り」に更に「事有れば必ず式有り」を加えて、「本末の關係に於いて先後する」、つまり順序・序列を「吾心で審度思惟」して見いだす「格則」に法るのである。これは朱子学、陽明学の「理」・「事物」観と異なる。自(本)と他(末)の關係において最適の「格則」を見いだしそれに遵うことである。そのさいに、「古之制」「聖賢の格言」を参照する。これは「他」に対して一方的に、「心」で押し切らないで、「審度思惟」を加える余地を残し、予め「心」の先入観は入れず実践主体の基準を設定することである。渾一的現成論に比べるならば、熱量はやや低下するものの「格則」の設定は、緩やか

ながら、現実社会との調和を志向する「理の措定」とも言え、近溪が自信を持って独自に「茲の説を主張した」と述べた理由である。

本末格物説は一貫的思惟に基づく構造であって「上↓下」は不可逆の縦構造である。現実社会において規範・秩序の維持・形成にも機能する。事物との対応において「理」による枠付け、「心」による意味づけをあらかじめ用いない。経書・遺言を尊重する新たな「良知心学」といえる。

この近溪の格物説は、王心齋の格物説(淮南格物説)も含め他にも見られる同様の格物説(注(1)参照)と合わせて「本末格物説」として認識できる。そして、偽書『石經大学』もそれに含めることが可能である。偽書『石經大学』は万曆以降明清初期まで影響し、王心齋思想もそれに合わせ注目される。こうみると本末格物説は、単に王心齋・羅近溪など個々の思想としてではなく、十六世紀から十七世紀前半、明清初期までの思潮として認識し掘り上げることができるのではないか。「心学」理学」の枠組みとは別の明代思想理解の枠組みを構築できるのではないか。またこの観点から『明儒学案』の「泰州学案」にも新たな照射が可能となるであろう。これらについての究明は今後の課題としたい。

### (注)

- (1)資料は『羅汝芳集』(陽明後学文献叢書・2007)を使用した。(敬字)は資料引用ページ数を示す。年譜は『羅汝芳集』(下)を使用した。○主要先行研究(著書)荒木見悟『明代思想史研究』(特に第五章「羅近溪の思想」1972・創文社)、『陽明門下(中)』(羅近溪の解説と注釈・明德出版社1973)、呉震『羅汝芳評伝』(南京大学出版社2005)、同『泰州学派研究』(第六章「羅汝芳、泰州学的終結」中国人民出版社・2009)○〔伝記等〕近溪の伝記・人物像、遺行、講學活動、勤務状況については佐野公治「羅近溪の人物像(一)」(愛知県立大学文学部論集・第40号・1991)、「明代知識人の一側面―羅近溪の隠された人間像―(東海学

- 園国語国文・四二号1992)、「羅近溪の人間像(二)」(同上・第42号・1993)、「羅近溪の人物像(三)」(同上・第43号1994)、「羅近溪講學紀年考(一)」(名古屋大学文学部研究論集哲学1999)、「羅近溪講學紀年考(二)」(同上2000)、「森紀子『転換期における中国儒教運動』(第四章・2005)を参考にしている。○本稿の『伝習録』は「伝」に略す。また本稿の傍線、( )、《 》、『 』は筆者が加えたものである。○本稿で使用する「本末格物説」とは、格物の物を『大学』の「物有本末」の「物」とする格物説である。この格物説は本末の分別意識を織り込み規範・秩序意識を重視する傾向を示す。拙稿1「良知現成論者の考察―渾一と一貫の指點から―」(日本中国学会報・第五十八集2006)。拙稿2「陽明門下良知非現成論における本末格物説の考察―羅念庵・胡廬山を中心にして―」(活水論文集・第五十四集2011)拙稿3「王門後学に於ける良知説の変容と解体の諸相―泰州―江右―の本末格物説を通して―」(活水論文集・第六十一集2018)、中純夫氏「本末格物論攷」(日本中国学会報・第六十二集2010)を参照。
- (2)「先生之学、以赤子良心、不学不慮為的、以天地万物同体微形骸、忘物我為大。」(『明儒学案』卷34泰州学案・羅近溪小伝)。
- (3)胡宏(字仁仲、号五峰。1105〜1155)。「胡宏集」「知言」文王(中華書局・理学叢書p20)「人君聯属天下以成其身者也。内選於九族之親、礼其賢者、表而用之、以聯属其親。外選於五方之人、礼其英傑、引而進之以聯属其民。」
- (4)拙稿「万曆三十一年白鷺洲書院問答をめぐって―万曆期思潮解明のための覚え書き―」(活水日文 36・1998)を参照。
- (5)近溪が、王心斎と同様の本末格物説であることは、既に註(1)拙稿1で明らかにしている。近溪の格物論については荒木見悟『明末宗教思想研究』(p343・383。1979)で概略を述べられている。
- (6)「比聯第歸家、苦格物莫曉、乃錯綜前聞、互相參訂、說殆千百不同、每有所見、則以請正先君、先君亦多首肯、然終是不為釈然。」(p251)
- (7)「某至不才、然幸生儒家、方就口食、先妣即自授孝經小学論孟諸書、而先君遇有端緒、每指點目前、孝友和平、反覆開導。故尋常於祖父伯叔之前、嬉游於兄弟姊妹之間、更無人不相愛厚。但其時氣體孱弱、祖父最是憐念不離。」(p251)
- (8)「某初日夜想做個好人、而科名宦業、皆不足了平生、卻把近思録、性理大全所說工夫、信受奉行、也到忘食寢、忘死生地位。病得無奈。卻看見伝習録說、諸儒工夫未是、始去尋求象山、慈湖等書。然于三先生所謂工夫每有空礙。病雖小愈、終沉滯不安。」(p52)
- (9)「万起万滅之私、乱吾心久矣。今当悉皆掃去以全吾湛然之性。」(読書録・卷一)
- (10)「利根之人一悟本体即是功夫、人已内外一齊俱透了。其次(中下)不免有習心在、本体受蔽。故且教在意念上実落為善去惡、功夫熟後、渣滓去得尽時、本体亦明尽了。(中略)無善無惡是心之体、有善有惡是意之動、知善知惡是良知、為善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點、自沒病痛、此原是徹上徹下功夫。利根之人、世亦難遇。本体功夫一悟尽透。此顏子、明道所不敢承當、豈可輕易望人。(其次の中下)人有習心、不教他在良知上実用為善去惡功夫、只去懸空想箇本体(光景)、一切事為俱不著実、不過養成一箇虚寂。」(伝・下115)(\* ( )内は筆者)
- (11)「従前為(龍溪の)良知時時見在一句誤却、欠却培養一段工夫。培養原属收斂翕聚。甲辰夏因静坐十日、恍恍見得。又被龍溪諸君一句轉了。」(羅念庵集・卷三・与尹道輿)、「蓋自有知以來各就氣質偏重處、積染成習、遂与良知混雜而出。如油入麵未易脫離。故雖雜念已除、而此習氣消磨難尽。」(同上卷八・松原志晤)。王門の習氣に関する議論は拙稿「念庵と双江について」(都城工業高等専門学校研究報告第13号1979)を参照。
- (12)「苦格物莫曉、乃錯綜前聞、互相參訂、說殆千百不同、終是不為釈然。參年之後、一夕忽悟今說、(中略)。後遂從大学至善、推演到孝弟慈、為天生明德、本自一人之身、而未及家國天下。(中略)

而吾儕有志之士、必須另開一個蹊徑、以去息念生心、別啓一個戶牖、以去窮經造理。」(p251)

(13)「庸奈何群聖言理、學者往往滯於事理之末、而鮮達乎性命之源。以想度為探求、而欲至乎不思而得之微、以方所為操持、而欲造乎不勉而中之妙。是皆擬聖太高、覓道太。」(p7)

(14)「聖門之知求仁學者也、曰一以貫之。一也者、兼天地万物、而我其渾融合德者也。貫者也、通天地万物、而我其運用周流者也。」(p322)

(15)「聖人、窮理至命。故常存吾性至善本源、以御物感參錯之万用、所以立言垂訓、純粹精詳、可為至善之準則。」(p314)

(16)「心以宰身、則万善皆從心生、雖謂天命皆善、無不可也。心以從身、則衆惡皆從身造、雖謂氣質乃有不善、亦無不可也。」(p88)

(17)「無声無臭」の語は、朱子学にとつて重要な指標であり東林学の顧憲成は次のように言う。「無声無臭は、吾儒の所謂空なり。無善無悪は、二氏の所謂空なり。名は似て実は違ふなり。」(小心齋節記・卷四)

(前出註(4) 参照)

(18)「蓋性之為性、乃乾坤神理、無善亦無不善、無不善而無善、所謂上天之載、声臭俱泯(「無声無臭」詩經・大雅)、而為善之至焉者也。」(p314)

(19)陽明心学の本体は、「無善無悪、是謂至善」(伝・上102)である。既成の価値・善悪から超出し、自在に躍動するがゆえに「無善無悪」、真なる価値を創出できる根拠(至善)の「性善」の本体である。龍溪は

「無善無悪」の方面を純粹化する。「至善」を強調すると、無的(無執着・無定体・無分別・無作為)性格が稀薄になり、「至善」の方面が「性善」の本体として前面にでてくる。ただ「良知」は、各人に委ねられており、その「無善無悪」と「至善」の両相は一味であるものの、重心の置かれ方は多様であり、主宰性の顕現、發揮は多彩となる。「現成良知」に即していうと、分別意識(本体・本末・未已・寂感・先後・上下・自他など全ての二項関係に生起する)の有無により「渾一」的と「一

貫」的に分けることができる。

(20)「聖賢垂世立教、貴在平等中庸、使上智者可以悟而入、中才者可以率而由。(中略)天下中人多。」(p87)。「天地能生人以氣質、而不能使氣質之必歸天命、能同人以天命、而不能保天命之純全万善。若夫化氣質以為天性、率天性以為万善、其惟以先知覺後知、先覺覺後覺也夫。」(p88)

(21)「當下固難尽信。然亦不可不信。如當下是怵惕惻隱之心、此不可不信者也。當下是納交要譽之心、此不可尽信者也。不可不信而不信之、則當下不識本体、此其所以不著察。不可尽信而苟信之、則當下冒認本体。此其所以無忌憚也。善學者、在審其幾而已。」(怵惕惻隱)此是聖体、擴而充之、便聖賢。」(p402)

(22)「習氣沾染不上時、值意念不起、俄頃之間、自有悟處。」(p739)

(23)「溺於知解意見者、誤以影響為透悟」「声利名檢(名義・名譽・法度)之習、除之也易、知識意見之習、除之難。……蓋宝(尊心)習氣以為學問、而不知認賊乎也。」(p425)

(24)「蓋心者、天地人之生理也。即心即事、則生々不息、其幾既生、則其体自仁。故渾厚每從生出、而薄劣多由念起。」(p362)「孟子云「仁義礼智根於心」、則心之為心、視仁義礼智而深且宏也具見矣。」(p96)

(25)「以意念為心、自孔孟以後、大抵皆然矣。又何怪夫諸君之錯認也耶。但此個却是學問一大頭腦。」(p182)

(26)「入室先須升此堂、聖賢學術豈多方。念頭動處須當謹、拳足之間不可忘。莫因簡易成疏略、務尽精微入細詳。孝弟家邦真可樂、通乎天下路頭長。」(『王心齋全集』卷四・次答友人)(p219参照)

(27)陽明は意念を必ずしも否定的にはみない。「意与良知当分別明白。凡応物起念處、皆謂之意。意則有是有非、能得知意之是与非者、則謂之良知。依得良知、即無有不是矣。」(『王文成公全書』卷六・答魏師説)

(28)「大学原只是一章書、無所謂經、無所謂傳也。亦無所從缺、無所從

補也。」(p9)

(29)「故・先致其知、致知在格物。緊接以物既得其格(則)而善、斯知其至矣。此個格物、二千年來、訓釈多多少少。芳(近溪)不量力、主張茲說、極知妄誕。但聯絡文勢、頗為貫串、查對石刻古文、亦覺不相背。」「(p24)「石刻古文」は『石經大學』と想定しようが、ここでは「近似している古文」としておきたい。(注(1)拙稿1を参照。)なお水野実「『偽』石經大學」考―その出自と流伝そして波紋及び異本と原本―(『防衛大學紀要』人文科学分冊・通号・1985)がある。

(30)「審度思惟乎吾此意心身家國天下、如何而為本為末、(誠意)乎天下)如何而成終。」(p215)

(31)「物有本末、是意心身為天下國家之本也。事有終始、是齊治平之始於誠正修也。是有物必有則、有事必有式。一定之格而為明德親民之善之至者也。故知所先後、即知止矣。」(p5)

ここについては以下を参照。「瞿汝稷云、『射有參耦(中略)(物者)画地而定參耦止之所、名之物也。』(『故大學言物、是止之所也。』)格、至也。格物也者、至于所止之所也。』(『瞿岡卿集』卷13格物訓)在瞿元立雖創言之、然与羅近溪訓格為式、『事皆合式』(『近溪子集』卷礼「物皆當其則、事皆合其式」)為格物。字異而義則同也」。

(「答万充宗論格物書」(黄宗羲全集・第十冊)。瞿汝稷(字は元立。号は洞觀・太虚。管東溟の弟子。一五四八〜一六一〇)。

(32)「孔子志於学、学乎大学者也。学大学者、必先於格物。格物者、物有本末、於本末而先後之、是所以格乎物者也。」(p27)「故知所先後、則近道矣。而能致其知者、在格物也。是以学必知物、不知乎物、非知学也。物必知格(格則)、不知乎格(格則)、非知物也。格必知本末、本末必知先後、不知乎本末先後、非知格也。斯格也、物之則也、亦古之制也。」(p34)

(33)「陽明先生乘宋儒窮致事物之後、直指心体、說個良知、極是有功不小。但其時止要解釈大學、而於孟子所言良知卻未暇照管、故只單說個良

知。而此(近溪)說良知、則即人之愛親敬長外言之、其理便自実落、而其工夫便好下手。且与孔子仁者人也、親親為大的宗旨毫髮不差、始是伝心真脈也。」(p86)

(34)「於是取夫六經之中至善之旨、集為大學一章、以為修齊治平規矩、所謂格也。其旨趣自孟子以後、知者甚少。宋有晦庵先生、見得當求諸六經而未專以孝弟慈為本。明有陽明先生、見得當求諸良心、亦未先以古聖賢為法。」(p5)

(35)「致也者、直而養之、順而推之、所謂致其愛而愛焉而事親、極其孝、致其敬而敬焉而事長、極其弟則為父子兄弟足法而人自法之。是親親以達孝、一家仁而一國皆興仁也。敬長以達弟、一家義而一國興義也。非所謂人人親其親長其長而天下平耶。」(p86)

(36)「所謂誠其意者以後、則皆格物以致其知者也。蓋所謂誠其意者、即大學之本之始事也。毋自欺以至歷引淇澳諸詩、康誥諸書而及訟之說者、皆求夫誠意之所以為物之本、所以為事之始、而一一須合夫至善之格。如是則誠意為合格、否則為出格。」(p3)、「大人者以天下為一人者也。身心即是天下國家、而家國天下即是身心。故自誠意以下、總是敷衍物之本末、事之終始、亦是貫串本末原止一物、終始原止一事、渾淪聯合、了無縫罅。此是大學之大章也。」(p217)

(37)「知止者、即下文格物之本末、而知先立乎本為天下之至善。(故謂『知本、此謂知之至也。』)知本者、則其意在天下國家、自是誠切而不容已、所謂定也。能誠意者、其心中正、無所偏奇、無所障礙、屹立天地之間、更不搖動、所謂靜也。意有定向、心既靜正、則安身立命、以立天下之大本、慮善以動、以達天下之大道、而修齊治平、兼舉而無為矣。」(p34)

(38)「妄由己、己外無妄、則一是百是、存養省治、方是霸柄在手。・・・莫非本体、亦莫非工夫、固無善狀、亦無過舉、亦何彼己之可分、而真妄之可弁哉。」(p40)

(39)「分体用、析顯微、以求道語道。此是孔孟過後、宇宙中二千年來一

個大夢酣睡、至今而呼喚未醒者也。」(p230)

(40)「人性相近、是說天下中人最多。(中略)今日吾濟多是中人。既是中人、則遷善改過、可以勉強而不終於下愚。愛親敬長、亦可勉強而不背乎上智。」(p418)

(41)「上根之人、悟得無善無惡心体、便從無処立根基、意与知物、皆從無生、一了百当、即本体便是工夫、易簡直截、更無剩欠、頓悟之学也。中根以下之人、未嘗悟得本体、未免在有善有惡上立根基、心与知物、皆從有生、須用為善去惡工夫隨処對治、使之漸漸入悟、從有以歸于無、復還本体、及其成功一也。世間上根人不易得、(中略)。但吾人凡心未了、雖已得悟、仍當隨時用漸修工夫。」(『王龍溪全集』卷一・天泉証道紀)

(42)本稿との視点やや異なるが、荒木見悟氏も「新しい現成論を確立すること、これが近溪畢生の課題であった。」と述べられている。(前出註(1) (『明代思想史研究』p119))

(43)「某(近溪)惟人之身、必本乎祖、人之心必本乎仁。身之受形於祖也、生生不已而族斯延。心之体仁于天也、生生不已、而族斯盛。」(p542)

(44)「世道之經常、人情之懿好、聯属統同、通天下国家而為一己。所謂、仁者人也。親親為大。已是融通透徹、一以貫之而無怨矣。忠恕求仁之宗、的確必在此時。」(p242)

(45)「宗也者、所以合族人之渙而統之同者也。吾人生、只是一身、及分之而為子姪、又分之而為玄曾、久分而益衆焉則為九族。至是、各父其父各子其子、更不知其初為一人之身也已。故聖人立為宗法、統而合之、由根以達枝、由源以及委、雖多至千万其形、久至千万其年、而觸目感衷、与原日初生一人一身之時、光景固無殊也。」(p205)

(46)「蓋聖人之学、致其良知也。夫良知在人、變動而不拘、渾然而不缺、時出而恒久弗息者也。今宗族称孝、郷党称弟、而不善意致其良知者、則執滯於一節、而變或不通、循習於一家、而推或不広、矯激於異常、而

恒久可繼之道或違焉。」(p434)

(47)「然世界所以為世界者、不過君臣父子長幼朋友夫婦、而成之者則吾仁義礼智信之性、主之者則吾神明不測之心也。」(p94)

(48)「惟居郷居官、常釈誦(解き唱え)我高皇帝聖諭、衍為郷約、以作会規、而士民見聞処処興起者、輒覺響心。乃知大学之道、在我朝果当大明、而高皇帝真是挺生聖神、承堯舜之統、契孔孟之伝而開太平於茲、天下万世無疆者也。」(p5)

(49)「蓋人生天地、只患不能安常、果能率其良能、遍為帝德之能、率其良知、遍為帝德之知。人人親親長長、任性質之自然、各安其分、只曉耕而食、鑿而飲、出而作、入而息、日用飲食而已、更有何事。此孔子倦倦為政以德、只是志大道之公也。我高皇六諭、普天率地、莫不知日用平常、仰事俯育、此正王道平平、王道蕩蕩也、寧非遍爾德哉。」(p290)

(50)「良知良能、原不待思慮學習、(中略)赤子天性、恍然具在目前、而非意想遙度。由是從前聞夫古聖之言論、見夫古聖之行履、備載于五經四書者、或相為感通、或互為對証、而其益無方。如覺己所知能輕易、而失之太過、則以古聖之成法而裁抑之、如覺己知能卑弱、而失不及、則以古聖之成法而引伸之、務使五倫之綱常、百行之心酬、皆歸純粹之中、而無偏駁之累、可以語賢聖矣。」(p415)

(51)「六經者非他、吾心之常道也。故六經者、吾心之記籍也、而六經之實則具於吾心。」(『王文成公全書』卷七・稽山書院尊經閣記)

(52)「蓋隨動隨靜、皆是本心、皆当完養。只完養之法、不可只任自己意思。須時刻警醒、必求無愧古之至聖。(中略)只時々刻々、將自己肝腸、与經書遺言、精詳查對、用力堅久、則或見自己本心、偶合古聖賢同然処往往常多、然細微曲折必須印証過後、乃更無弊。若初学下手、則必須一一遵守、就是覺得古聖經書於自心未穩、且当謙虛質正先覺。決不可率意判断以流於猖狂自恣之帰也。」(p122)

(53)「蓋今世講学者、多染從易簡、謂六經註我、不復更去講究。有稍知講究者、又旧時氣習已定、謾將聖賢精微之言也、同套話解去。」(p35)

(54)「故夫世之所樂者、不過是自然而然、從容快活、便叫做樂。今細看、天命之性、即是天生自然、率性而行、從容快樂。」(p164)「蓋天地以生物為心、今日風暄氣暖、鳥鳴花發、宇宙之間、渾然是一團和樂。今日太祖高皇帝教汝等孝順和睦、安生守分、閭閻之間、亦渾然是一團和樂。」(p181)

○本研究はJ S P S 科学研究費20K00066の助成をうけたものである。