

王畿の工夫論と「見在良知」

―王畿批判の言説から逆照射して―

山路 裕

摘要

王畿の思想は、同時代のみならず現代においても「観念的」であると批判されることが多い。すなわち、王畿の見在良知説が、工夫を軽視して本体への悟りを目的としているように見えること、あるいはその思想が現実から遊離しているように見えることを、そのような言葉で批判的に捉える見方である。本稿は、こうした批判の妥当性を直接議論するものではない。むしろそのような批判を、王畿思想の特徴を探るヒントと捉えて対置させることで、王畿の思想を考察する。具体的には、次の四つの論点を手がかりとする。(一)王畿思想における良知顕現の実感。(二)非本来的要素の不可避性。(三)工夫の根柢としての見在良知。(四)良知を「信」じること。これら四つの論点を王畿思想の工夫論という課題を軸に据え、有機的な関連をもたせつつ論じてみたい。

はじめに―問題の所在

王守仁（一四七二―一五二九）の晩年に近い弟子である王畿（一四九八―一五八三）は、師の没後、江南の地において精神的に講学活動を展開し、王学の伝播に務めた。^① その思想の特徴は、近代以降の研究史上「見在（現成）良知説」と称されることから分かるように、『孟子』^②に由来する「良知」という道徳判断能力が、なんら修養を必要とするまでもなく「見在」、すなわち現前すると捉える点にある。

良知を見在のものとして捉える王畿の考え方は、その当時において広く受容されたが、しかし同時に批判者も多くいた。そうした批判者の中でもとりわけ厳しく王畿を批判したのが、同門の羅洪先（一五〇四―一五六四）である。羅にとつて、良知を見在のものとして捉える王畿の良知説は、人に巢食う欲を軽視して安易な自己肯定をもたらし、良知はすでに見在しているのだから修養は不要と説き、結果的に人欲を放置するものと映った（『念菴羅先生文集』巻三「夏遊記」）。また、明末清初の劉宗周（一五七八―一六四五）は、「龍溪に至り、直だ良知を把りて佛性と作して看、懸空に個の悟りを期せんとして、終に光景を玩弄するを成すのみ。之れを戈を操りて室に入ると謂ふと雖も、可なり（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）」（『明儒学案』師説）と言い、「懸空期個悟」という言葉で、その思想の觀念性を厳しく批判した。さらに、劉を師と仰ぐ黄宗羲（一六一〇―一六九五）も、王畿は悟りを重んじて禪に近づき、王学によつては繋ぎ止められなくなつたと批判している。^③ これらの批判から、王畿の見在良知説は、着実な工夫に励むことがなく、本体への悟りを夢想するものと考えられていたことが分かる。^④

王畿が講学活動を積極的に展開したことで見在良知説が広まる中で、工夫を軽視する傾向が、当時の学習者の実態とし

であったことは事実であるが、同時にそうした状況を王畿もまたすでに認識していた。王畿に学んだ張元扞（一五三八）は師に対して、「良知の説一たび出でてより、學ぶ者妙悟を談じて戒懼の功を忽せにすること多く、其の弊や無忌憚に流れて自らは知らず（自良知之説一出學者多談妙悟而忽戒懼之功、其弊流於無忌憚而不自知）」（龍溪王先生會語 卷六「書同心冊後語」、七八四頁）と指摘する⁽⁶⁾。ここでは、本体の「妙悟」を目的とすることと、「戒懼の功」を軽視することが一對のものとして捉えられている。これに対して王畿は、「學ぶ者の妙悟を談じて戒懼を忽せにし、忌憚無きに至りて自らは知らざるは、正に是れ曾て良知を致し得ざるにて、良知の教への然らしむるに非ざるなり（學者談妙悟而忽戒懼、至於無忌憚而不自知、正是不會致得良知、非良知之教使然也）」と返答した。この返答は、厳密に言えば説明不足の感がある。なぜならば、学習者が玄妙な悟りだけを口にして戒懼の実践をゆるがせにする理由を、学習者が良知を致していない点だけに求めており、良知を致すことよって本体への悟りと戒懼の工夫が両立することの説明が、明確にされていないからである。

しかしここで重要なのは、本体である良知を玄妙に悟りさえすれば、実践の工夫をなおざりにしてもよいと、王畿が考えていたわけではない、ということである。王畿は右に引いた「書同心冊後語」の別の箇所において、「夫れ學は必ず講じて而る後に明らかにして、空言を爲すに務めて實に繼がずんば、則ち亦た徒らに講ずるのみ（夫學必講而後明、務爲空言而實不繼、則亦徒講而已）」と述べたうえで、「先師手に信せて良知の兩字を拈出するは、日用を離れずして先天に造る⁽⁷⁾。乃ち千聖の絶學、已に是れ大いに洩漏す。世人聽き得ては耳慣れ、説き得ては口滑らかに、漫りに良知良知と曰ふは、是れ真金を將て頑鐵と作して用ひ、支離に陥りて自らは覺らず（先師信手拈出良知兩字、不離日用而造先天。乃千聖之絶學、已是大洩漏。世人聽得耳慣、説得口滑、漫曰良知良知、是將真金作頑鐵用、陷於支離而不自覺）」（七八二頁）と述べている。つまり王畿は、学習者が実践をとまなわずに、ただ「良知良知」と「空言」を弄することを否定しているのである。

同時代及び明清期における王畿批判のみならず、王畿の思想を「観念的」とする見方は現代の研究においても見られる。たとえば山下龍二氏は、王畿は王守仁と異なり、良知に積極的な意義を見いださず、相対的な存在と理解していた、と指摘したうえで、「良知以上のものを求めさせたい」と述べる。ここでの「良知以上のもの」とは、恐らく山下氏行論の次文に見える、「變化する世界の中に何か不變のものを求めるのは已み難い欲求であろう」とあるうちの、「何か不變のもの」を指すであろう。さらに山下氏は、王畿には政治的な場における「知行合一」への志向が希薄であったとして、その理由を次のように言う。「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。従って、龍溪は陽明以上に觀念の世界へと逃避する」。つまり山下氏は、王畿には政治の場における「行」への強い主張が缺如していること、および良知説を實現させる社会的条件にめぐまれなかったことを理由として、その思想に「觀念」性を見ているのである。⁽⁸⁾ 山下氏の言う「社會的條件」がなにを指すのかは明確ではないが、王畿が十年ほどしか官歴を持たなかったこともその一つとして想像される。

王畿の良知説が「現實化」される場を、政治の世界だけに限定することは是非はともかくとして、王畿が「觀念の世界へと逃避」したか否かは、政治の場における知行合一の主張の實現という視点からだけでなく、まずは彼の思想に即して検討される必要があると筆者は考える。そこで本稿では、右に見た王畿の思想に対する批判者の視点と言説を、むしろ王畿の思想の特性を際立たせるヒントを含むものだと捉えて考察を加えたい。つまり、批判者の視点から王畿の思想を逆照射することを試みたい。⁽⁹⁾ その際、次の四点に焦点をしばって論述を進める。一つ目は、王畿思想において良知は「常在」し、かつそれが「見在（現前）」しているという実感をともなうものであること。二つ目は、それに関連して、人心に不可避的に生じる非本来的なありかたについて、王畿がこれをその根本から抑え込もうとするのではなく、むしろそうした

ありかたが生じるといふ現実を見据えたうえで、これをも良知を鍛錬する場として考えていること。三つ目は、以上の論点を踏まえ、王畿にとつて見在良知が工夫を行なううえでの根柢として考えられていること。そして最後に、王畿がしばしば口にする良知を信じるということの意味について。以上の四点を工夫論の枠組みのもと、有機的に関連づけて王畿の思想を立ち上げらせるを試みる。

第一節 王守仁における良知の常在性と非本来的ありかたの顕現

本節では、王畿の思想を考える前提として、王畿の師である王守仁が良知と人欲をいかに考えていたかを述べる。その要点を言えば、王守仁は良知を常在的な本体と考えており、良知と人欲（本来性と現実性に相当）の関係は、対立構造にあるのではなく、両者は相即したものととして、人欲は良知の萎縮現象として捉えることができ、良知が顕現することの契機として人欲を認識していた。

荒木見悟氏は「聖人と凡人」^⑩と題する一文において、良知における天理と人欲の関係を論ずるに当たり、王守仁が陸澄に宛てた第一書簡（『伝習録』中巻）を用いて、良知の性質が「常在不変」であることを指摘する。この書簡では、「下手工夫（工夫のはじめ）」の際、そこに発現する心の妄心・照心を内省してみても、いずれもが「動」揺する不安定な心であつて、「寧静」であるべきでないことを陸が憂慮する一段が引かれる。^⑪ 続く第二段には、「來書」にある表現として「良知も亦た起こる處有り云々（良知亦有起處云々）」という文言が引かれる。これに対し王守仁は、「此れ或いは之れを聴くこと未だ審らかならず（此或聴之未審）」と述べたうえで、良知が心の本体として常在すること、その良知は時にひどく蔽われる

ことがあるとしても、それでも良知は常に明らかであることを説く。そしてこの第二段を、「もし真知も起こることがあると言え、（真知が）時によってはないことになってしまい、本体のことを言ったものではなくなくなってしまいます（若謂真知亦有起處、則是有時而不在也、非其本體之謂矣）」と結ぶ。

荒木氏は右の行論に先立ち、良知が凡聖に一貫することを示す資料を論拠として、陽明学にとつての聖人概念が、その対立概念と見られる凡人と実は分割不可能な「円融」したものであることを論じる。ここで荒木氏は、陽明学におけるこの「凡聖円融」に対する参照項として、朱子学における天理と人欲の関係を引き、天理・人欲の両者が朱子学においては理と気という二項対立的概念に当たることを指摘する。このことを承けて、朱子学においてはそれらが交わることはなく、人欲はあくまで「気」のみにその責任が求められると述べる。

このような理論のもとで荒木氏は、良知が判断する天理と人欲の關係に論及し、さきの引用文から、良知がいかに蔽われているとしても、実践主体にとつてそれは常にはたらいっているものであることを読み取った。そしてさらに、「良知は時にひどく蔽われることがあるとしても」という、王守仁その人が主題として取り上げなかった事象に対して、そうした本来的生得的な良知はなぜ蔽われるのか、という疑問が発せられないわけにはいかないと荒木氏は述べる。この疑問に対して氏は、王守仁が右に見たような良知の常在性に立つ以上、そうした疑問は良知があつてこそ生じるものだ、極めて重要な指摘をする。荒木氏は次のように言う。「良知はなぜ蔽われるのか」という問は、良知を抱き、また良知に支えられながら、それを念々に發揮し得ないもどかさから生じるのであつて、良知がなければ到底そのような疑問は生じるすべがないのである」（九十七頁）。

荒木氏は陽明学における良知と天理・人欲の關係を右のように分析したうえで、人欲は良知自身の「萎縮現象」であり、

「これを恐れこれを抑えることに熱中してはならぬ。むしろこれを跳躍台として良知の飛揚をはかるべき」(一〇〇頁)であって、陽明学におけるこの両者の関係は、「天理によって人欲を排除しようとする朱子学とは全く異なる」と結論づける。三浦秀一氏は荒木氏による右の指摘を、「膠着状態を改善する契機はそうした障礙のなかにこそ在る」ことを述べたものとしたうえで、「良知は、自身の「萎縮」を「人欲」として認識する契機を得ること」ができる¹²⁾と述べる。つまり三浦氏は、順調な発現が妨げられた良知は、人欲などの「障礙」を足がかりとすることでみずからを改善し得るが、その妨げられた良知を覚知するのは、心の本体であり常在する良知そのものであるという認識なのである。このように見てくると、良知説においては、萎縮した良知のほかにその萎縮状態を覚知する主体があるわけではない。そしてこのことは同時に、非本来的要素を重要な契機として良知が立ち現われることを示唆する。この点については第三節で王畿思想との関わりで再度触れることとして、次に、本節で確認した良知と天理・人欲構造が、王畿の思想にどのように現れているのかを確認する。

第二節 王畿における見在良知の常在性とその実感

前節では、王畿の師である王守仁の思想に、非本来態が良知そのものの萎縮として現象し、その萎縮現象は良知によって覚知されることを見た。また、この思想構造が成り立つためには、心の本体である良知が常在していることが前提とされていた。本節では、これらを王畿が受け継いでいるのかどうかを確認する。

王守仁は、良知を「常在」するものとして捉えたが、この考えは王門内において必ずしも皆が共有していたわけではない。たとえば羅洪先は、王畿も同席した講会の場において、

吾が心の善は吾れ之れを知り、吾が心の悪は吾れ之れを知れば、知に非ずと謂ふ可からざるなり。善惡交も雜はるは、豈に中に主と爲る者有らんや。中に主とする所無くして、知は本と常に明らかと謂ふは、恐らくは未だ可ならざるなり。……善を知り惡を知るの知は、出づるに隨ひ混ぶるに隨へば、特だ一時の發見なるのみ。

吾心之善吾知之、吾心之惡吾知之、不可謂非知也。善惡交雜、豈有爲主於中者乎。中無所主、而謂知本常明、恐未可也。……知善知惡之知、隨出隨混、特一時之發見焉耳。

『念菴羅先生文集』卷三「甲寅夏遊記」八十一頁。

と述べる。羅は、心の善惡を知覚するのは自分自身である以上、それが「知」というはたらきであることを否定しない。ただ善惡が混じり合つて現出するのは、心の中に「主」となるものがないからであり、そうであるならば、「知は本来的に常に明らか」と言うことはできない、と述べる。つまり羅は、その「知善知惡之知」は現出したり消失したりする「一時の發見」と考えるのである。羅のこの發言は、王守仁に対するものではなく、王畿が説く見在良知に対する批判の文脈でなされたものであるが、羅の發言からは彼が良知を「常在」するものとしては理解していないことが読み取れる。

では、王畿は良知をどのように捉えていたのであろうか。羅と同じく、良知を「隨出隨混」する「一時之發見」と考えていたであらうか。王畿は次のように述べる。

幸ひとする所は、靈知の人心に在りて、千百年に亙りて未だ嘗て亡びざること。故に利欲騰沸の中にして、炯然として味ます容からざる者は、未だ嘗て其の間に存せずんばあらざるなり。諸れを寶鼎の重淵に淪み、赤日の層雲に蔽はるるに譬ふれば、而ち精華光輝、初めより未だ嘗て損汙する所有らざるなり。

所幸、靈知之在人心、亙千百年而未嘗亡。故利欲騰沸之中、而炯然不容昧者、未嘗不存乎其間。譬諸寶鼎之淪於重淵、

赤日之蔽於層雲、而精華光耀、初未嘗有所損汙也。

『全集』卷二「道山亭會語」(三十一頁)

王畿が良知を語った右引用中の「靈知」とは良知の別称であるが、これが「千百年に亙りて未だ嘗て亡びず」と言われているように、王畿は良知が常在することを少しも疑わない。加えて、こうした良知は一人の人間において常在するというだけでなく、いつの時代いかなる人にあっても普遍的に常在するものと王畿は考えていた。¹³⁾

この引用には指摘しておくべき点がある。それは、人心においていかに「利欲騰沸」しようとも、良知の輝きが失われないのは、良知がそこに存在すればこそだ、とあることである。これは前節に見た「良知の萎縮現象」と同様の認識である。すなわち、王畿にとつて「利欲騰沸」のさ中であつてそのことを覚知する主体は、まさにその「利欲騰沸」の中にある良知そのものであつて、この良知のほかに「利欲」を覚知する主体があるわけではない。こうした良知と人欲の関係について、王畿は別の資料で、「萬欲紛擾の中と雖も、良知は未だ嘗て知らずんばならず、致知とは、欲を寡なくして性に復る所以なり(雖萬欲紛擾之中、良知未嘗不知、致知者、所以寡欲而復性也)」（『全集』卷十四「松原晤語壽念庵羅丈」三九一頁）とも述べる。

また、今ひとつ重要な点は、ここでは「利欲」が心にとつて不可避なものとして前提とされている点である。この「利欲」は、「人欲」とほぼ同義と考えてよいと思われるが、心の本体にとつては非本来的な要素であると見なされていた「人欲」を、荒木氏は「むしろこれ〔人欲〕筆者注」を跳躍台として、良知の飛揚をはかるべきである¹⁴⁾と述べていた。荒木氏が指摘する王守仁のこの思考は、王畿にもあてはまるものである。

さて以上に見たように、人欲を良知そのものの萎縮現象として捉えたとき、実践主体はそのことをいかにして認知する

のであろうか。それは簡潔に言えば、良知がはたらいて、人欲を覚知しているという実感によってであらう。良知は、聖人から愚夫愚婦（普通の人）に至る誰にでも常在しており、またその良知はみずからの萎縮現象である人欲を覚知できる。このことを踏まえるならば、王畿にとつて良知は、客観的に把握する静態的な対象ではなく、それが現にはたらいっているという実感をともなったものとして捉えられていたはずである。次の引用は、人欲を覚知することを意味するものではないものの、良知がはたらいっている実感について述べたものと理解できる。

諸公は謂へらく論ずる所の致知格物の義は、尚ほ信すること未だ及ばずと。余曰はく、「是れ説き了れば便ち休むにあらず、諸れを己れに有ちて、方めて之れを信と謂ふ。諸公試験みに看よ日に應感を逐ふに、視聽喜怒、那些いづれは是れ良知の覺照の在る所にあらざる。應感上に此の良知を致せば、便ち是れ格物なり。……」と。

諸公謂所論致知格物之義、尚信未及。余曰、「不是説了便休、有諸己、方謂之信。諸公試験看日逐應感、視聽喜怒、那些不是良知覺照所在。應感上致此良知、便是格物。……」。

『會語』卷五「南遊會紀」（七六九頁）

王畿はここで、自身が論及した「致知格物」について疑問を持つ参会者達に対し、日常の身近な知覚感情を例に挙げて、「視聽喜怒」がいずれも「良知」による「覺照」のはたらきであることを語りかける。「諸公試験みに看よ」というこの口吻からは、具体的な場において、良知が実際にはたらいっているという実感が読み取れる。そうだとすれば、さきに見た「利欲」にある状態を自ら覚知している良知も、それが具体的な事柄との「應感」によって顕現する以上、実感が込められたものとして理解することができるだろう。王畿が良知の立ち現れ、すなわち見在良知を主張するとき、彼はそのことを抽象的な理念として説いているのではない。

第三節 非本来態の不可避性と良知によるその覚知

前節では、王畿思想においては、良知が実践主体にとつて実感をともなつて現前すること、そして非本来的な要素が不可避なものとして考えられ、むしろこれを良知説の中に組み込んでいたことを確認した。本節では、こうした非本来的な要素を、王畿がいかにも良知のうちに吸収させたのかを見たい。次の引用は、王畿が王慎中（二五〇九―一五五九）らと三山（今の福建省福州市）の石雲館で講会した際の記録である。

未山（人名、詳細不詳）（石雲）館を過るに、學を論じて曰はく、「□峰先生謂ふ『心を以て鏡に喩ふれば、鏡に塵垢有れば即ち刮磨を用ふ』と。心に塵垢有れば、作い怎めん生んぞ磨く」と。龍溪曰はく、「古人譬へを取るは、只だ是れ其の大概を得るのみ。無形の心を以てして喩ふるに有形の物を以てすれば、一一相ひ比ぶるも、如何ぞ同じくし得ん。鏡を磨く功夫は只だ照上に在りて磨くのみにて、是れ磨き了りて後に方はめて去ゆき照らすにあらず。吾人の心鏡世情の嗜欲塵垢に昏蔽せらるれば、亦た只だ應感上に在りて刮磨し、務めて光明をして透露せしむ。是れ世情に應感するを離おれ了りて、諸れを虚空に逃のがして做なし得るに非ず。人心未だ嘗て感ずる時無くんばあらず。縱た令とひ心を槁たらして靜坐するも、亦た靜境にも相ひ感ずること有り。譬ふれば鏡の匣はに在りても、亦た照を廢せざるがごとし。寂感一體なり」と。

未山過館、論學曰、「□峰先生謂『以心喩鏡、鏡有塵垢即用刮磨』。心有塵垢、作い怎めん生ん磨」。龍溪曰、「古人取譬、只是得其大概。以無形之心而喩以有形之物、一一相比、如何同得。磨鏡功夫只在照上磨、不是磨了後方去照。吾人心鏡被世情嗜欲塵垢昏蔽、亦只在應感上刮磨、務令光明透露。非是離了應感世情、逃諸虚空做得。人心未嘗無感時。縱令

稿心靜坐、亦有靜境相感。譬鏡在匣、亦不廢照。寂感一體也。

『會語』卷二「三山麗澤錄」(七〇六頁)

心を鏡に例えるのは、王畿のみならず陽明学において多々見られる表現であるが、ここで注目したいのは次の点である。すなわち、俗世的嗜欲という「塵垢」を心からいかに除くかという修養の問題について、鏡に擬えられた心が「嗜欲塵垢」によって蔽われたならば、それを立ち現わしているそのはたらき(照上)に即して、心を「刮磨」すればよいと王畿が考えている点である。ここでの「嗜欲塵垢」は、荒木見悟氏が述べる「これを跳躍台として、良知の飛揚」(前引)を実現する要素として、考えることができる。

この引用のように、心の「塵垢」を修養の契機と捉えるならば、王畿にとつてそれは忌み嫌って排斥すべきものではない。右の資料と同名の「三山麗澤録」は、『圭集』にも収められているが、王畿はそこで次のように述べる。

吾人未だ嘗て靜坐を廢せざるも、若し必ず此れを藉りて了手と爲せば、未だ等待を免れざるものにして、究竟の法に非ず。聖人の學は、經世を主とすれば、原とより世界と相ひ離れず。古者人を教ふるや、只だ藏修遊息を言ふのみにして、未だ嘗て専らには關を閉ぢ靜坐するを説かず。若し日日應感し、時時收攝するも、精神和暢充周し、欲に動かざれば、便ち靜坐と一般なり。況や欲根の潛藏すれば、境に對するに非ずんば則ち發し易からざること、金體の銅鉛に混雜せられ、烈火に遇ふに非ずんば則ち銷し易からざるが如きをや。若し見在の感應力を得ざるを以て、必ず關を閉ぢ靜坐するを待ちて、無欲の體を養成して、始めて了手と爲せば、惟だに見在の功夫を蹉卻するのみならず、未だ靜を喜び動を厭ひて、世間と已に交渉無きを免れず。如何ぞ復た世を經し得ん。獨修獨行は、方外の人の如きは則ち可なり。大修行人は、塵勞煩惱中に於いて道場と作す。吾人若し堯舜姬孔の學脈を承接せんと欲すれば、

此くの如く便宜を討ぬるを得ざるなり。

吾人未嘗廢靜坐、若必藉此爲了手、未免等待、非究竟法。聖人之學、主於經世、原與世界不相離。古者教人、只言藏修遊息、未嘗專說閉關靜坐。若日日應感、時時收攝、精神和暢充周、不動於欲、便與靜坐一般。況欲根潛藏、非對境則不易發、如金體被銅鉛混雜、非遇烈火則不易銷。若以見在感應不得力、必待閉關靜坐、養成無欲之體、始爲了手、不惟蹉卻見在功夫、未免喜靜厭動、與世間已無交涉、如何復經得世。獨修獨行、如方外人則可。大修行人、於塵勞煩惱中作道場。吾人若欲承接堯舜姬孔學脈、不得如此討便宜也。

『全集』卷一「三山麗澤錄」(十、十一頁)

王畿は、心を安定させる方法としての「靜坐」を否定しない。しかし、もし靜坐を仕上げの方法だと思うならば、それは取り組むべきことを先延ばしにするもので、究極の方法ではない、と考える。なぜならば、聖人の學問とは「世を経める」ことを核心に据えるもので、そのためには、具体的な事柄が生起する「世界」からは原理的に離れるわけにはいかないからである。王畿はさらに、『礼記』学記篇に見える「藏修遊息(片時も學問から離れないこと)」を根拠として、古人は「靜坐」だけを説くことはなかったと述べ、學問の場を實踐主体が具体的な事柄と対応する場に設定し、その場で「欲」に動かされなければ、それは「靜坐」と同じことだと述べる。王畿は實踐の場をこのように捉え、心の奥底に潜む「欲根」を顕在化させて實踐に取り組むべきことを説くのである。

そのうえで王畿は、實踐の場を具体的な事柄から切り離された場と捉えることで生じる弊害を指摘する。もし「見在の感應」を描いて「無欲」の本体を確立することで事足りりとするのであれば、現実において対応すべき實踐課題をないがしろにし、ひいては世間と没交渉的になる、と述べるのがそれである。そしてこの点が重要なのであるが、それよりは、「塵

勞煩惱」が渦巻く現実において実践主体を鍛錬する道場とするほうがよい、と王畿は考えるのである。そして、これらの引用から次のことが分かる。王畿は、非本来的要素が人心に生じるのは不可避だと考える一方で、人欲はなぜ起き、いかにすれば人欲を抜本から滅尽し得るかについて考えを向けるのではなく、むしろ人欲を、良知のはたらきを増進する養分として、良知説に組み込んだのである。荒木見悟氏は王畿思想のこうした特徴を、「竜溪においては、欲根・塵勞は恐るべきもの・遠ざけられるべきもの・呪われたものではなく、むしろそこで良知ががむし、やらに自己充足を行なう沸騰点と考えられていたのである」(傍点は荒木氏ママ)と述べた。荒木氏のこの説明は、王畿思想における人欲が、良知説に整合的に位置づけられることを極めて的確に説明していると言えよう。

かくして王畿思想においては、「塵勞煩惱」といった非本来的な要素をその根源から排除して滅却を図ることはない。むしろそれを「過」として認識し、その「過」を「改める」必要性が説かれる。

吾人一生の學問は、只だ是れ過ちを改むのみ。常に過ち無きの地に立つを須ちて、方めて過ち有るを覺え、方めて是れ改過の真工夫なり。所謂ゆる復とは、過ち無きに復るなり。良知の真體時に發用流行すれば、便ち是れ過ち無し、便ち是れ格物なり。其の工夫の難易精粗は、造る所の淺深に存して、改過を以て宗と爲すは、則ち一のみ。

吾人一生學問、只是改過。須常立於無過之地、方覺有過、方是改過真工夫。所謂復者、復於無過也。良知真體時發用流行、便是無過、便是格物。其工夫之難易精粗、存乎所造之淺深、而以改過爲宗、則一而已。

『全集』卷九「答聶雙江」(一九九頁)

夫れ所謂ゆる過ちとは、無心にして之れを致す者にして、自ら訟めて意に動かざるは、天然の勇なり。有心は則ち之れを故と謂ふ、故なれば斯れ惡なり。……聖賢の學は過ち無きを貴はずして、能く過ちを改むるを貴ぶ。過ちて改む

るに憚る、斯れ之れを惡と謂ふ。

夫所謂過者、無心而致之者也、而自訟不動於意、天然之勇也。有心則謂之故、故斯惡矣。……聖賢之學不貴於無過、而貴於能改過。過而憚改、斯謂之惡。

『會語』卷四「自訟問答」(七三六頁)

王畿によれば「過」とは「無心」、すなわち意図せずに結果してしまう非本来的な現象であつて、これ自体は「惡」ではない。惡なのは「有心」、つまりわざと行なう「故」意の非本来的な行いとされる。王畿にとつて「故」は無条件に「惡」とされるが、「過」を結果すること自体は「惡」ではない。「過」は聖賢でさえも免れ得なかつたことであつて、これを改めないことこそが「惡」とされる。ただし「過」を改めることは、心に何かを新しく付け加えることではない。「改過」とは、あくまで「無過」である本来の地点に立ち返ることにほかならない。『論語』の「改過」を踏まえたこの説明の中に、王畿思想の現実かつ具体的な面を見て取ることができる。¹⁷⁾

第四節 工夫の根拠としての見在良知

ここまでの考察によれば、王畿の思想は以下のようにまとめられる。すなわち、良知が常在することにより、心に不可避的に結果する非本来的な要素を人は覚知する。その良知は、心の本体として具体的な場において現前しており、その場において、実践主体は現前する良知を実感し得る。そのうえで、良知によつて覚知された非本来態について、王畿はその発生理由の解明や、それを根本的に抑制する方向に考えをめぐらせるのではなく、そうした非本来態が結果することを所

与の前提としたうえでこれを改めること、つまり人欲を契機として本来の良知に回帰すべきことを説いた。

本節では、これまでの論点に即しつつ、王畿がなぜ良知を「見在」によって把握した理由を検討する。ここでは、劉宗周と羅洪先による王畿良知説批判を取り上げる。羅による王畿批判を取り上げるのは、良知を対照的に捉えるこの両者が、同門として良知をいかに理解するかをめぐって真正面から論争し、羅による王畿批判を見ることで、王畿思想の特質がより明確になると考えるからである。¹⁸⁾

劉宗周による王畿批判の言説を取り上げるのは次の理由による。一つには、黄宗羲が明代の學術が混乱したことを述べた後に、「唯だ我が戡山のみ、夫の大成を集む」(『黄宗羲全集』第十冊所収「陳乾初先生墓誌銘」第四稿)と評したように、劉が明学を集大成したとみなされていること。二つには、そのように評された劉による王畿批判の言説は、『明儒学案』に引用されることで、後世へ影響を及ぼしたこと。さらに、そのように位置づけられる劉による王畿批判には、王畿批判の典型例を見出せると筆者が考えること。¹⁹⁾ この三点にもとづく。まずは本稿の冒頭でも引いた、劉による王畿批判をもう一度見ておこう。

龍溪に至り、直ただだ良知を把りて佛性と作なして看、懸空に個の悟りを期せんとして、終に光景を玩弄するを成すのみ。之れを戈を操りて室に入ると謂ふと雖も、可なり。

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。

『明儒学案』師説

王畿は守仁によって明らかにされた良知の旨を「佛性」と見なし、ただ「光景を玩弄」するのみで、これは王守仁にすれば「操戈入室(裏切り行為)」であると、劉は手厳しく批判する。ここではまず、劉によるこの王畿良知説批判が、その見

在説に対する批判であることを確認しておきたい。そのことは、王畿の良知説を劉が「佛性」と表現したことに窺える。仏教における「佛性」の語は、『涅槃經』の「一切衆生、悉有佛性（全ての衆生が生まれながらにして仏となる能力を持つ）」を典拠に持つ。劉の右の批判は、「佛性」概念を、全ての人が生まれながらにして良知を持つと説く王畿の見在良知説に重ねたものであろう。そのうえで、劉は王畿の良知説を「玩弄光景」と捉えた。ここでの「光景」とは、玄妙なもの、ひいては観念的な情景のことを言うと思われるが、劉にとって王畿の見在良知説は、仏教まがいの観念的なものに映ったのである。

では、なぜ劉は王畿の見在良知説をこのように批判したのか。それはおそらく、守仁による致良知説が玄妙なものを説くものでは本来なかったと劉が見たこと、それにも関わらず、王畿が良知を仏性にも見紛うものに仕立て上げたことで、善を為し悪を去るといふ工夫が閑却されたと劉が考えたことによる。劉は王守仁について、「先生の言に『良知は卻つて是れ獨り知る時』と曰ふは、本と玄妙に非ず。後人強ひて玄妙と作して観る、故に禪に近し（先生之言曰『良知卻是獨知時』、本非玄妙。後人強作玄妙觀、故近禪）（『師説』）と述べる。さきに引いた劉による王畿批判と合わせて考えれば、ここで言う「後人」は暗に王畿を指すものと理解できよう。また「近禪」とは、ここに引いた文章の前の部分に、王畿の無善無惡説に対する批判の文脈ではあるが、「佛氏は世累を遺れ、専ら生死の一事を理會するのみなれば、惡の去る可きもの無く、並びに善の爲す可きもの無し（佛氏遺世累、專理會生死一事、無惡可去、並無善可爲）」とあることに重なる。仏者は、現実世界の具体的な問題を遺却して生死の一事に専念するために、善惡の問題に取り組むことがないと劉は見ている。これらを踏まえ、劉による王畿良知説批判をまとめれば次のようになる。守仁の「致良知」説ではならぬ「玄妙」な点のなかった良知説が、王畿によって仏性にも比せられる見在良知説として玄妙（光景）なものとなり、これによって為善去惡の工夫をな

いがしろにさせるに至る。『明儒学案』に引かれる劉の王畿批判は、このような劉の理解に基づく。

王畿の見在良知説に対するこうした批判は、その在世中から投げかけられていた。羅洪先はそうした批判者のうちの一人である。羅は次のように記す。

但だ足を知に取りて、其の良なる所以を原ねず。故に其の端を養ふことを失ひて、惟だ其の已に發する所に任す。已發を離るれば、所謂ゆる中無しと謂ひて、遂に見在の知を以て事物の則と爲して、理欲の混淆を察せず。常感を離るれば、所謂ゆる寂無しと謂ひて、遂に外交の物を以て知覺の體と爲して、物我の倒置するを知らず。理欲混淆す、故に多く欲を認めて以て理と爲す。物我倒置す、故に常に己れを牽きて以て物を逐ふ。

但取足於知、不原其所以良。故失養其端、而惟任其所已發。謂離已發、無所謂中也、遂以見在之知爲事物之則、而不察理欲混淆。謂離常感、無所謂寂也、遂以外交之物爲知覺之體、而不知物我之倒置。理欲混淆、故多認欲以爲理。物我倒置、故常牽己以逐物。

『念菴羅先生文集』卷三「夏遊記」(七十五頁)

右引用文は、羅が三年かけて記した「夏遊記」中の一節である。同様の主張は、「夏遊記」に先立って、羅が郭応奎(???)と交わした書簡の中にもすでに見え、羅は「夏遊記」中にその書簡の内容を盛り込んだ。文中に「遂以見在之知爲事物之則」という表現があるように、このときの羅の念頭には王畿の見在良知説があった。実際、羅は「夏遊記」においてこの書簡の一段を引いた後に、「龍溪がこのことを耳にすれば、あるいはその通りだとお考えになるだろうか(龍溪聞之、亦或以爲然否)」と記し、実際に「夏遊記」の内容を王畿に質した(「甲寅夏遊記」)。

右に見た引用は、王畿の良知説を念頭に置いたものと想定できるが、その批判が王畿良知説に対して妥当かどうかは今

は問題にしない。ここで重要なのは次の点である。羅から見たとき見在良知説は、「知」というのはたらきが具足していることには目を向けるものの、そのはたらきが「良」であるか否かにはまったく無関心である。そのために、工夫によって良知の「端」緒を養うことをせず、ただ良知の一次的発現である已発相に委ねている。この結果、本体としての良知とその一時的立ち現れとしての作用の区別がつかなくなり、理欲物我の辨別をできなくさせるものとなっている、と映っていることである。羅にとつて、実践課題に即して発現する良知はその限定的顕現に過ぎない。したがって、その良知を「現成」のものとして理解することは、理欲が混沌と渦巻く已発相に注力するだけで、なにが理でなにが欲かという判別が困難であり、ついには欲を理と誤認する結果を招きかねないのである。羅洪先の思想の特質は「主静帰寂」と言われることがある。これは工夫論としては、良知の未発・已発相を一体のものとして捉えつつ、そのうちの未発を拡充して完全なものに仕立て上げることを説くものであるが、羅がこのような工夫論を説くのは、良知と欲をめぐる右の認識がその背景の一つとしてある。

右に見た劉および羅による批判を見れば、確かに「理欲混淆す、故に多く欲を認めて以て理と爲す」(前引「夏遊記」ということが言える。もしそうだとすればその行き着くところが、「士の浮誕不逞なる者は、率むね自ら龍谿の弟子と名のる(士之浮誕不逞者、率自名龍谿弟子)」(『明史』王畿伝)という見方もできる。

しかし本稿で確認してきたように、王畿の見在良知説は、是非善悪を判別する能力である良知が、実感をともなうて現前していることを主張するものである。この立場から見たとき、右の羅洪先の指摘に対しては、むしろ良知が見在しているからこそ理と欲を辨別できるのではないか、という指摘も可能である。²¹ 羅は王畿良知説を「見在の知を以て事物の則と爲して」と批判するが、むしろ王畿は「致良知於事事物物」と述べて、「見在」している良知を基盤とする工夫の必要性

を説いている。羅にとつてこうした見在良知説の工夫論は、「以良知致良知（本体である良知によってその良知を発揮する）」（『念菴羅先生全集』巻六「興鼎雙江」第六書、一八五頁）と表現される、手がかりのない、工夫とは呼べないものに映つたであろう。しかし、欲が人心に結果することを所与の事象として受けとめ、欲の認定も含めて良知はすでに実感可能なものとして立ち現われていると考え、かつこのことを足がかりとして良知の機能の十全なる發揮を図ろうとする王畿にとつて、良知が見在することは確信されるべきことであつて、その真偽が問われるようなことではなかつた。つまり、王畿の工夫論において、良知が見在していることは絶対的な前提であつた。

第五節 良知を「信」じること

前節を承けて、本節では良知に対する「信」の問題を取り上げたい。王畿が良知を「信」ずることを説くのは、それができた人が当時少なかつたことを反証するものであろうが、もしこれを自らの実感として信じていけることができるといふ者がいるならば、すでに立ち現れているのだからそれを信ぜよと、王畿は言うだけである。柴田篤氏も指摘するように、筆者も王畿における「信」を見在良知との関わりの中で理解したい。²²⁾

王畿の『全集』中、良知との関連において「信得及」「信得過」という語が使用される箇所は、少なくとも二十八箇所にも²³⁾のぼる。王畿が良知を信じて何を何度も説くのは、良知を信じなければ、実践主体はみずから取り組む課題に対する足がかりを失うからである。だからこそ、見在良知に批判的な羅洪先に対して、王畿は次のように述べたのである。

見在を信ぜずんば、又た將た何れの所にか力を用ひんや。

不信見在、又將何所用力耶

『全集』卷十「與羅念庵」(二三八頁)

ここで言う「信」とは、実感できない抽象的な良知を信じるのではなく、良知を揺るぎない前提として措定するという意味である。

良知を信じることが理屈抜きの前提であることについては、次に引く羅汝芳の言にも見られる。王畿と並んで「二溪」と称せられた羅汝芳⁽⁴⁾は、思想的には王畿に近い人物と考えられている。その羅汝芳は、甘乾齋との問答の中で次のように述べる。

乾齋甘公問ふ、「念庵先生 當下を信ぜざるは、其の見や云何」と。師曰はく、「當下を除却せば、便ち手を下すこと無し、當下何ぞ信ぜざる可けんや」と。甘曰はく、「今人は當下に便ち是れ聖賢なりと冒認するも、其の當下を稽ふるに及びては、多く聖賢ならず。此れ念庵先生の信ぜざる所以なり」と。師曰はく、「當下は固より盡くは信じ難し、然れども亦た信ぜざる可からず。如へば當下の是れ怵惕惻隱の心なるは、此れ信ぜざる可からざる者なり。當下の是れ納交要譽の心なるは、此れ盡くは信ず可からざる者なり。信ぜざる可からずして之れを信ぜずんば、則ち當下に本體を識らず、此れ其の著察ならざる所以なり。盡くは信ず可からずして苟めに之れを信ずれば、則ち當下に本體を冒認す、此れ其の忌憚無き所以なり。善く學ぶ者は、其の幾を審らかにするに在るのみ」と。

乾齋甘公問、「念庵先生不信當下、其見云何」。師曰、「除卻當下、便無下手、當下何可不信」。甘曰、「今人冒認當下便是聖賢、及稽其當下、多不聖賢。此念庵先生所以不信也」。師曰、「當下固難盡信、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、此不可盡信者也。不可不信而不信之、則當下不識本體、此其所以不著察。不可盡信而苟信之、則當下冒認本體、此其所以無忌憚也。善學者、在審其幾而已」。

少々長い引用になったが、右引用は、前述の「當下」をめぐる王畿と羅洪先の議論が背景としてある。²⁶⁾ここで注目したいのは「除卻當下、便無下手、當下何可不信」、および「當下固難盡信、然亦不可不信」という表現である。ここで言う「當下」は「見在」と近い概念であるが、その「當下」について羅汝芳は、「當下」を措いて工夫の手の下しどころはないと述べ、「當下」は信じないわけにはいかないと述べる。これは、良知をゆるぎない前提として措定することを説く王畿の考えと共通する。²⁸⁾

おわりに

最後に本稿をまとめたい。王畿は、人心には非本来的な欲や悪が生じることを所与の事実として受け止めたうえで、こうした欲や悪が人にとつて不可避なものである以上、良知の見在ということに立脚しなくては工夫は展開されようがない、と考えた。このことはさらに一歩進めて、王畿にとつて良知の見在性とは、人が為善去悪の工夫に努めることを目的とすることから導き出された、良知のあり方として必然的な結論であると言えるのではないか。そうだとすると王畿にとつては、為善去悪に努めるという工夫論上の要請がまずあつて、この要請に応えるために、人心に不可避的に結果する非本来的要素をも良知の鍛錬の契機として取り込み、その非本来的ありかたをも覚知している点を良知の「見在」として捉えたとと言える。このように考えるならば、本稿冒頭で述べた羅洪先による王畿批判のように、王畿にとつては良知が見在しているから工夫は不要と考えられた、のではない。むしろ学習者にとつては、為善去悪を実現するために良知は見在してい

ることが求められた、と言えるだろう。²⁰⁾ 王畿にとつて良知の「見在」性は観念的なものではなく、工夫が実質的にはたらくための前提であり基底であつたとも言える。しかし、王畿の良知見在説は、同門の他者や後世の者からは必ずしもそのようには見られないこともあつた。本稿では羅洪先や劉宗周による批判を見たが、王畿の良知見在説の波紋の意義については、再伝人士をも含めて別に検討したい。

注

- (1) 趙錦は「龍溪王先生墓誌銘」において、「車轍所至、會常數百人、講舍遍於吳、楚、閩、越、而江、浙爲尤盛。年至八十、猶不廢出遊」(『王畿集』八三〇～八三二頁)と記す。王畿の講学活動については、小路口聡編『語り合う〈良知〉たち―王龍溪の良知心学と講学活動―』(研文出版、二〇一八年)を参照。
- (2) 岡田武彦『王陽明と明末の儒学』(明德出版社、一九七〇年)は、王守仁の弟子以降の世代を、「現成派(左派)・「歸寂派(右派)・「修証派(正統派)」の三つに分類する。
- (3) 黄宗羲は『明儒學案』において錢德洪を論じて、「龍溪從見在悟其變動不居之體、先生只於事物上實心磨煉、故先生之徹悟不如龍溪、龍溪之修持不如先生。乃龍溪竟入於禪、而先生不失儒者矩矱、何也。龍溪懸崖撒手、非師門宗旨所可系縛」と記す。
- (4) 「本体」と「工夫」は、本稿においては以後何度も出てくる術語であるので、中純夫氏による、事典的な説明を以下に引用しておく。「本体は本質、本来のあり方。工夫(功夫とも表記)は実践・努力・修行。……本体は人間の心の本来のあり方を、工夫はその本来のあり方を実現ないしは回復する営為を、それぞれ意味する」(『中国文化史大辞典』「本体・工夫」項、大修館書店、二〇一三年)。また、具体的な資料に即して本体と工夫について説明しているものとして、『世界の名著十九 朱子 王陽明』(中央公論社、一九七八年)中の『伝習録』上巻二十六条に見える、溝口雄三氏の解説を挙げることができる。
- (5) 本稿で陽明後学の資料を引用する際は、陽明後学文献叢書を用いてそのページを示す。
- (6) 張元朴のこの言葉は、王畿を直接に指したのではないものの、彼は王畿に従学しながら、のちにその良知説に批判的な立場をとった人物である。張の当該指摘は、そのことを念頭に置きつつ理解する必要がある。なお王畿自身、他の資料において張元朴と同様のことを述べている。松原(江西省吉水)において羅洪先と面会した際の問答を反映する「松原晤語」(『全集』巻二、四十三頁)に、「往

往假託現成良知、臆播無動無靜之說、以成其放逸無忌憚之私、所謂行盡如馳、莫之能止。此兄憂世耿耿苦心、殆有甚焉、吾輩所當時時服食者也」とある。ただし、末尾の一句は見在良知説に対する王畿自身の全面的な反省を意味する、というよりは、羅の「苦心」を汲んだ自戒の言葉であろう。

(7) 張元朴の問いに対応する王畿の返答は次の通り。「學者談妙悟而忽戒懼、至於無忌憚而不自知、正是不會致得良知、非良知之教使然也」(七八四頁)。

(8) 大場一央氏は、王畿の四無説に言及した文脈で次のように記す。

龍溪には心を観念的に措定し、その心理解に依拠して工夫理解をも観念的に処理することで、個別の意念に振り回されることなく、観念的に措定した心の世界をとり守り、ここから一歩も離れまいとする意図がある(『心即理——王陽明前期思想の研究』二十四頁、汲古書院、二〇一七年)。

(9) 王畿が工夫を否定していなかったことを、彼に対する批判者との関わりで論及した先行研究はすでにある。たとえば柴田篤氏は、「王龍溪の思想——良知説の一展開——」(『中国哲学論集』第一号、一九七五年)、「良知現成の思想——王龍溪を中心にして——」(岡田武彦編『陽明学の世界』明德出版社、一九八六年所収)において、明末清初期における王畿批判を参照したうえで、王畿の思想を論じる。しかし当該論考では、王畿の思想をその批判者の具体的な論点から照射する意図はない。彭国翔氏も、王畿の思想を聶豹や羅洪先の視点から極めて詳しく分析するが、同氏はあくまで「見在良知」の分析に重点を置いており、本稿とは方向性をやや異にする(『良知学的展開——王龍溪与中晚明的陽明学』増訂版『第三章第四節・第六章第四節、三聯書店、二〇一五年)。

(10) 荒木見悟『陽明学の位相』第三章、研文出版、一九九二年。以下、本文での引用ページ数は本書に拠る。

(11) 陸澄が実践の場において心が動揺することを憂慮するのは、禪に代表される仏教説教が提示する心の鍛錬の問題に触発されて、北宋道学が提起した次の為学上の問題を承けることによる。すなわち、実践課題が生起する工夫の場において、実践主体はその課題にいかんが安定的に対処するのか、という問題である。この問題は、北宋の周敦頤「主静」説、および程頤「定性書」において集約的に論じられる。それらにおいては、心が具体的な事柄と関わって立ち現われたその「動」なるあり方、心が立ち現われていないその「静」なるあり方の、いずれの位相にも実践主体が引きずられずに、安定的かつ恒常的な実践主体を確立させるべきことが述べられる。なお、本論中では引用しなかったが、陸澄が守仁にあてた第二書簡では、第一書簡の問題意識との関連で、周敦頤の「主静」説と程頤「定性書」が引かれている。

(12) 三浦秀一「晚明思潮研究のための覚書」荒木見悟先生著『陽明学の位相』に寄せて(『集刊東洋学』第一一八号、二〇一八年)。なお当該論考において、良知と人欲をめぐる荒木氏の研究から三浦氏が抽出した視点は、第一節のみならず本稿全体に通底する視点とし

て参照させていただいた。

- (13) 「蓬萊會稽申約後語」に、「陽明先師拈出良知兩字、乃從生機中指個靈竅與人、使知有用力之地。今有不孝不弟之人、指爲不孝不弟則佛然而怒、可見不孝不弟之人良知未嘗忘也。甚至做賊之人、指其爲賊則忿然而鬪、賊見孝子亦知肅然而敬、可見做賊之人良知未嘗忘也。堯舜之時指爲孝弟之人、後世之人亦以爲孝弟。堯舜之時指爲不孝不弟之人、後世之人亦以爲不孝不弟、可見千萬占上下良知未嘗亡也」(『龍谿王先生全集』卷五、一〇八—一〇九頁)とある。

- (14) このことについては、たとえば彭国翔氏が「事實上、在東西方的文化伝統中、惡的起源問題也一個普遍性的問題。我們不能要求陽明學者对此給出一個完滿的答案、也無法在此對該問題本身做出進一步的探討」(注九前掲、四二〇頁)と指摘するように、「惡はなぜ起るのか」という問いがそもそも立てづらい。ところで、人欲や非本来的要素を主題的に取り上げてその構造を説明しないこうした態度は、実は王守仁にも見られるものである。「伝習録」下巻に見える「問、『良知原是中和的、如何卻有過不及』。先生曰、『知得過不及處、就是中和』」という問答からそのことが窺える。「中庸」第一章に典拠を持つ、中正調和のとれたありかたである「中和」が良知を指すのだとすれば、なぜそうした「中和」から逸脱する現象、すなわち非本来的なありかたが起きるのかというのが質問者の意図である。これに対して王守仁は、「過不及」が発生する原因を説明することはしない。むしろ、その「過不及」を知得していることこそが「中和」であると述べ、非本来的なありかたを實踐主体が現前させ、かつ覚知している点に良知の「中和」を認めるのである。

- (15) 荒木見悟「羅念菴の思想」(『哲学年報』第三十三卷、一九七四年。のち『陽明学の開展と仏教』研文出版、一九八四年に収める)

- (16) 「與徐龍寰」に「過者、聖賢所不免、但辨有心無心、從一念取證」(『全集』卷十二、三三三頁)とある。

- (17) 王畿の「改過」論については、小路口聡氏「過ちに気づくということ——王畿の改過論——」(『陽明学』第三十号、二〇一〇年)を参照。

- (18) なお、本稿で羅による王畿批判を見るのは、あくまで王畿の思想の特質を明瞭にするためである。羅洪先の思想を王畿思想との関わりの中で論じたものとしては、注十五の荒木論文、および林月恵「良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究」(台湾大学出版中心、二〇〇五年)第四章より第六章を参照。また羅の思想を当代の文脈に置いて有機的に論じた先行研究としては、張衛紅「羅念庵の生命歷程与思想世界」(三聯書店、二〇〇九年)を参照。

- (19) 劉宗周や黄宗羲が批判したように、王畿の思想を仏教まがいと批判するのは、明清期における陽明学批判の一つの方向性としてある。詳しくは佐藤鍊太郎氏「明清時代における陽明学批判——「無善無惡」説をめぐる論争」(『日本儒教学会報』第二集、二〇一八年)参照。このほか明末清初期における陽明学批判の潮流に、伊東貞之氏は政治的・社会的・思想的な「秩序の恢復」という方向性があったことを指摘する(「理」の恢復(下)——呂留良における現実批判の位相『中国哲学研究』第四号、一九九二年)。「秩序」化の諸位相——清初思想の地

平」『中国—社会と文化』第十号、一九九五年。

(20) 本文中に引いた「夏遊記」の前段でも、羅は王守仁の良知説が『孟子』に基づくことを述べ、その理由を、王守仁が良知説を「入井怵惕・孩提愛敬」・「平旦好惡（いずれも『孟子』中の語）によって裏付けていたことに求める。そのうえで羅洪先は、さきの三つの語は「以其皆有未發者存、故謂之『良知』と、あくまでそれらが未発である点から良知と言ふのだという認識を示し、繼いで、「朱子以爲『良者、自然之謂也』是也。然以其一端之發見、而未能即復本體。故言怵惕矣、必以擴充繼之、言好惡矣、必以長養繼之、言愛敬、必以達之天下繼之」と述べる。つまり羅洪先にとって、已発相において発現した良知は、限定的発現であるためにそのままだでは「本體」とは言えず、「擴充」「長養」することで未発である良知を維持することが求められる。

(21) 荒木見悟氏も、「つまり念菴が現在の良知を過度に信頼し過ぎるのは、身の程をわきまえぬとするのに対し、龍溪は当下（現在の）の具足を信じればこそ欲根の萌芽も発見できるのであって、その良知の本体の現前態を疑うのは、かえって念菴の憂える欲根の発見・抑殺の能力を奪う結果になりはしないか」と述べる（前掲「羅念菴の思想」）。

(22) 注(9)前掲柴田篤「王龍溪の思想—良知説の一展開—」(五十五頁)

(23) 注(9)前掲彭国翔書、七十五頁。

(24) 陶望齡は「盱江要語序」において、「新建之道、傳之者爲心齋・龍溪。心齋之徒最顯盛、而龍溪晚出、尤壽考、益闡其説、學者稱爲二王先生。心齋數傳至近溪、一時並主講席於江左右、學者又稱二溪焉」と記す（『歐菴集』卷三、『陶望齡全集』上、一六〇頁）。

(25) この資料は、羅汝芳の語録である「盱壇直詮」と「庭訓記言行遺録」の二種に似たものが収められている。ここで「盱壇直詮」を採ったのは、引文資料が「盱壇直詮」の方にのみ収められているからである。その理由は、『羅汝芳集』では「庭訓記言行遺録」の中、他書と重複したものは収めない方針をとっていることによる。

(26) 王畿と羅洪先の「當下」をめぐる議論、および羅汝芳が「當下」を「不可不信」と述べたことについては、別稿に譲りたい。

(27) 「當下」の語の思想的展開を概観したものについては、鶴成久章「顧憲成の『当下釋』について、並びに訳注(上)」(『東洋古典學研究』第五集、一九九八年)、呉震「陽明後学研究(増訂本)」(上海人民出版社、二〇一六年)序章の第一節を参照。

(28) 荒木見悟氏は、王畿の「壽近溪羅侯五秩序」を引用した後、そこに述べられた羅の思想と王畿の思想とを、「龍溪の路線に合致するもの、否寸分の隔たりなきものと言えるであろう。近溪が當下現在・本體工夫合一・玲瓏たる悟得・一切放下・心體精妙等を説き、儒教と道佛二教との区分にさ程拘わらなかつたことなど、「圓通」の思想圏にあることは疑い得ない」と述べて、王畿と羅汝芳との思想に大きな共通性を見ている（羅近溪の思想『明代思想研究』所収、創文社、一九七二年。また呉震氏は、羅汝芳が「當下」論、「見在」説の影響を受けていたことを確認し、羅が王畿らと同じ思想傾向を有していたと述べる(注二六既出、二二一頁)。ただし近年、荒木

龍太郎氏は、羅汝芳の「當下」論と「現成良知」説について、羅汝芳はこれらに對して全面的には肯定せず、やや慎重な姿勢をとっていると指摘し、彼の思想と親和性が指摘される王畿との間に差異が見られることを論じている（『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—』『活水論文集』第六十五集、二〇一三年）。

柴田篤氏も次のように述べる。

「良知を致す」という功夫は「聖人と異なることなき」現成なる良知を十全に發揮することであつて、完全なものにする為の手段ではない。「現在完全」をめざして功夫を積んでいくのではなく、「現成」ということはあくまでも前提であり出発点である。（中略）龍溪は良知は現成であるから功夫を用いなくてよいとか、欲根を附着させたまま行動してよいとか考えているのではなく、現成であるからこそ、致知の功夫によってその現成の完全なる発現をはかろうとしているのである（注九前掲「良知現成の思想—王龍溪を中心にして—」）。

ただし本稿が啓発を受けた、より直接的な発想は、如来藏思想をめぐる高崎直道氏の次の解説である。

如来藏思想は一切衆生に如来藏・仏性有りとする説で、如来を果とし、その因たるもの（如来藏⇨如来の胎児、仏性⇨仏の因）を衆生の自性清浄心に認める。如来の因とは菩提の因であつて、それはまた、菩提心に求められることもある。その菩提心の所有者が菩薩であるから、如来藏思想では一切衆生がみな菩提たことにならう。ただし、これは可能性としての話で、むしろ如来藏思想においては、一切衆生はみな菩提たるべきだと要請されている道理で、その勸奨のために、悉有仏性と説いていると考えられる（高崎直道「如来藏思想の菩薩論—『宝性論』による概観—」『日本仏教学会年報』第五十一号、一九八六年、のち『高崎直道著作集』第七巻「如来藏思想・仏性論Ⅱ」に収める）。