

# 王畿心学思想の方向性とその発展

—— 兼ねて王畿と王陽明及び王門後学との異同を論ず ——

方 国 根

(三沢 三知夫・訳)

王畿（1498—1583年）、字は汝中、別号は龍溪、浙江山陰の人。王畿が陽明に従学したのは比較的遅いが、王門において悟性・天分ともに非常に秀れ、錢徳洪とともに高く評価され、「教授師」<sup>(1)</sup>と称された。また学術上の功績によって、王良と同じく名声を博し、二王と称された。彼は一生を「致良知」学説の宣揚に尽くし、良知を根本として論を立て、公然と禪理を儒教のうちに取り込み、後世の人から、「陽明を躋して禪と爲す」<sup>(2)</sup>ものと批判されたが、陽明の学説理解において創見は多く、「四無」説・「良知當下現成」・「一念之微」・「君子之學」・「無念爲宗」・「格は天然の格式」及び「一念良知三教を範圍す」等を基本的な内容とする心学思想体系をつくりあげ、王門後学における左派狂禪の大学者・創始者となった。黄宗羲は「明儒學案」において王畿を評価し次のようにいう。「眞性流行し、自ら天則見わると云へども、而れ

ども儒者の矩矱において、未だ出入有るを免れず。然るに先生親しく陽明の末命を承け、其の微言往、にして在り。象山の後、慈湖無き能はず、文成の後、龍溪無き能はず。以爲へらく學術の盛衰之に因り、慈湖、象山の瀾を決して、先生、河を疏し源に導き、文成の學において、固より發明する所多し<sup>(3)</sup>と。本論文においては王畿を明代理学思想の流れの中に置き、その心学思想の発展の論理の軌跡に着眼し、彼が提出した基本範疇及び命題から出発し、その心学思想の理論的意義を分析し明らかにする。かつまた心学という一つの系を縦横に比較研究することにより、重点的に王畿と王陽明及び王門後学との間の異同を明らかにする。本論文の目的は王畿心学思想の特徴及び其の方向性と発展の在り方を示し検討することにある。

## 一 「四無」説と良知当下現成

王陽明は「天泉証道」において、「四句教」の首句の「心之本體」を「無善無惡」と規定し、意念上における「爲善爲惡」という道德的工夫を通じて、漸進的に心の本体に回帰することを求め、爲学と修養の道とは本体と工夫の合一にほかならないとした。このように陽明は王畿の「四無説」と錢徳洪の「四有説」をそれぞれ肯定はした。しかし王陽明は特に王畿に対して、頓悟の法はもとより理論上このように説くことはできるが、「宜しく輕、しく以て人に示すべからず」、でなければ「本體を空想し、虚寂に流入す<sup>(4)</sup>」という弊害が醸成されるのは免れ難い、と教導した。王畿は王陽明の「四句教」を転じて「四無」説を説い

たが、このこと自体が王畿の心学と王陽明の心学のある分野及びその変化の道筋を明示している。<sup>(5)</sup> 王畿は「天泉証道紀」において次のように説く。

……體用顯微、只是一機。心意知物、只是一事。若悟得心是無善無惡之心、意即是無善無惡之意、知即は無善無惡之知、物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密、無意之意則應圓、無知之知則體寂、無物之物則用神。天命之性粹然至善、神感神應、其機自不容已、無善可名。……自性流行者、動而無動、着于有者、動而動也。意是心之所發。若是有善有惡之意、則知与物一齊皆有、心亦不可謂之無矣。<sup>(6)</sup>

……體用顯微、只だ是れ一機。心意知物、只だ是れ一事なり。若し心は是れ無善無惡の心なるを悟得すれば、意は即ち是れ無善無惡の意、知は即ち是れ無善無惡の知、物は即ち是れ無善無惡の物なり。蓋し無心の心は則ち藏密、無意の意は則ち應圓、無知の知は則ち體寂、無物の物は則ち用神。天命の性は粹然として至善、神感神應、其の機自ら已むを容れず、善の名づくべき無し。……自性流行するとは、動にして動無く、有に着するとは、動にして動なり。意は是れ心の發する所なり。若し是れ善有り惡有るの意なれば、則ち知と物と一齊に皆な有にして、心も亦た之を無と謂ふべからず。

王畿は本体上から工夫を説くことに着目し、「心上より根を立て」、自己の「四無」説を「先天之學」と称したが、同門の錢德洪の「四有」説については「意上より根を立て」るものと見なし、「後天之學」と称し、「先天後天を統ぶ<sup>(7)</sup>」と主張した。さらにいたる処王畿は「悟」という概念を用いて自己の学説を明らかにしている。儒家の經典である「周易」と仏教經典において共用されている「密」・「圓」・「寂」・「神」等の語を援用したのは、心・意・知・物の意義をさらに明らかにし、「悟」の重要性を強調するためであった。

王畿は、人の主体意識あるいは感情の「自性流行」を重視し、「自性流行」とは「動而無動」であり、即ち程頤の「定性書」でいうところの「情萬物に順」って「定」なる境界であるとし、一方「着于有」とは「動而動」であり、即ち意念上における善悪の判別、及びあれかこれかと分別することにとらわれていることであるとする。心の所発である意念は有善有悪であることと心の体は無善無悪であることとは矛盾する。「天泉証道紀」において、王畿は心・意・知・物が一であると説いているが、それは心・意・知・物が無善無悪であるという点からいったものであり、理論的には、本体としての「良知」と已発の意念とは実質上全く差異の無い同じ階層における概念範疇であることを意味する。本体と意念とが無善無悪であるとするれば、善を為し悪を為す「致良知」の工夫は必要性を失うこととなる。これはみたところ、本体と意念の合一を強調し、本体と已発の後天的経験の領域とが分離してしまうことを回避しているようである。しかし實際上、当下の意念を本体としているから、一方では良知という道德的本体のもつ形而上性・超越性を希薄化・弱化し、一方では本体に対する自覚意識、即ち善を為し悪を去るという道德意識を体認すること、及びそれに基づく実践の持つ意義を無化しているのである。王畿の「四無」説は先天の「心體」と後天の「意念」との一致と合一をきわだたせると同時に、論理的に先天良知は当下現成（見在）しているとする結論を演繹し包括する。

王畿の「良知當下現成」説は「四無説」を基礎として展開される。彼は「良知」を解釈して次のように言う。

良知原は無中生有、即是未發之中。此知之前更無未發、即是中節之和。此知之後更無已發、自能收斂、

不須更主于収斂、自能發散、不須更期于發散、當下現成、不假工夫修整而後得。致良知原爲未悟者設、信得良知過時、獨往獨來、如珠之走盤、不待拘管、而自不過其則也。<sup>(8)</sup>

良知は原と是れ無中有を生じて、即ち是れ未發の中なり。此の知の前に更に未發無く、即ち是れ中節の和なり。此の知の後に更に已發無く、自ら能く収斂し、更に収斂を主とするを須ひず、自ら能く發散し、更に發散を期するを須ひず、當下現成にして、工夫修整を假りて後得るにあらず。致良知は原と未だ悟らざる者の爲に設け、良知を信(得過)ずる時、獨往獨來、珠の盤を走るが如く、拘管を待たずして、自ら其の則を過ぎざるなり。

「無」によつて良知を説き、さらに良知はいかなる時においても「當下現成」なるもので工夫・修証を借りる必要がないことに重点を置いて、「良知現成」説を説いている。彼はまた体用関係より「良知」を定義して次のようにいう。「良知は原と是れ無中より有を生ず。……虚寂は原と是れ良知の體、明覺は原と是れ良知の用。體用一源、原とより先後の分無し<sup>(9)</sup>」と。本体についていえば、良知の本体とは「虚寂」であり、すなわち良知の先天性である。作用或いは工夫についていえば、良知の作用は「明覺」であり、主体の、良知という道德意識に対する自覺である。王畿は、良知そのものは体用一源であり、先後の分は無いと考え、先天と明覺との合一を強調しているが、その根本の目的は、先天とはすなわち明覺であり、本体とはすなわち工夫であることを明らかにすることにあつた。王畿の理解によれば、「現成良知」であるからこそ、主体がそなえている不学不慮、天成の「自然の良知」が現実の道德実践において、親を愛し兄を敬し「機に触れて發し、神感神應」<sup>(10)</sup>することができるのである。よつて王畿は羅洪先の現実において現成良知なる

ものはないとする意見に反対してつぎのように言う。

念庵（羅洪先）謂世間無有見成良知、非萬死工夫、斷不能生。以此較勘虛見附和之輩、未爲不可。若必以見在良知、與堯舜不同、必待工夫修証、而後可得、則未免矯枉之過。<sup>(1)</sup>

念庵、世間に見成の良知有る無く、萬死の工夫に非ずんば、斷じて生ずる能はずと謂ふ。此れを以て虚見附和の輩を較勘すれば、未だ可ならずとは爲さず。若し必ず以へらく見在良知、堯舜と同じからず、必ず工夫修証を待ちて、後得べしとせば、則ち未だ矯枉の過を免れず。

王畿は、羅洪先の修証説は「虚見附和」なる俗輩等を是正する効果があるとは認めるが、もしそれに従つて常人と聖人とが等しく持つてゐる現成良知を完全に否定してしまえば、矯正も度を越すのは免れず、極端に走るものであると考へている。なぜならば王畿よりすれば、良知はあらゆる人が備へてゐるものであり、常人と聖人においても共に現成良知である。「良知人に在りては、百姓の日用・聖人の成能に同じ。原より人の加損を容れて後全きにあらず」と。<sup>(12)</sup>この点よりみれば、王畿と王陽明はおの「良知」についての理解とその見方に差異があるのである。前者は良知とは先天と明覺とが合一してゐるものであることに重点を置き、心体上から覺ることを主張し、致良知とは当下現成の頓悟であると見なす。後者は本然の良知即ち先天と明覺との區別に着目し、主体が、先天の固有なる本然良知を自覺的に認識し把握するには、後天における着実な致良知の工夫過程を経ることを必須とすると考へる。王畿はさらに王陽明の「獨知」論を継承・發展させ、「獨知」を本体と工夫との合一と捉へた。王畿は言う。

良知即是獨知、獨知即是天理。獨知之體本は無聲無臭、本是无所知識、本是无所粘帶揀擇、本是徹上徹

下。獨知便是本體、慎獨便是工夫、只此便是未發先天之學。<sup>(13)</sup>

良知は即ち是れ獨知、獨知は即ち是れ天理。獨知の體は本よりは是れ無聲無臭にして、本よりは是れ知識する所無く、本よりは是れ粘帶揀擇する所無く、本よりは是れ徹上徹下なり。獨知は便ち是れ本體、慎獨は便ち是れ工夫、只だ此れ便ち是れ未發先天の學なり。

王畿の理解によると、当下に良知本體を体認するという点からいえば、独知は本體であり、かつ工夫でもあるが、もとより上下を貫通している本體と工夫との合一体なのである。彼はさらに「獨知」を「先天靈竅」がそなえている清淨なる本心と解し、「慎獨」の工夫とは、この先天靈竅がそなえている「清淨」なる本心を保護、あるいはそれに回歸することだとして<sup>(14)</sup>いる。このような考え方はあきらかに仏家の禪理の影響を受けているのであり、王畿の「獨知」理解と王陽明のそれが異なることを示している。王畿はさらに、「當下本體」とは本来「空中の鳥跡、水中の月影」のようなものであり、有のようでもあり無のようでもある、沈むが如く浮くが如く、「神感神應し、當體本空」なる性質をそなえているが、それは具体的な事象を手掛かりとして認識するものではなく、方法としてはただ「悟入」だけがあり、その方法によってこそ「良知」本體の「無形象中の眞面目」を体認できるとする。「良知」本體の体認には、すこしも力を用いる必要が無いようにみえるが、まさしく我々が切実に工夫を下すべき「大着力處」である<sup>(15)</sup>とされる。ここで次のように指摘せねばならない。王畿のいうところの「無」を悟るの「無」とは、ただ単に仏教の概念語を借用したにすぎず、その目的も、虚幻空無なる非実在を指し示すのではなく、本體の意義上より「良知」本来の状態を説き、良知のそなえている空靈であり滞る事のない本性をきわだたせることにあった。

この点について、王畿はさらに進んで「悟」を定義し、「是非を忘れて其の巧を得」<sup>(16)</sup>ること、即ち心を良知本体の無是非、無善無悪なる意識状態に至らしめることであるとし、頓悟とは「種種の嗜好、種種の貪著、種種の奇特技能、種種の凡心習態をして、全體斬斷し、干干淨淨たらしめ、混沌中より根基を立つる」<sup>(17)</sup>ことであると説く。「混沌中より根基を立つる」とは、良知本体が無分別、無是非、無善悪であるところから理論を構築し、あらゆる執着が消滅されることを求めるものである。このようであつてこそ、「始めて本來生生の眞命脈と爲」り、「志眞」となり、「工夫方に商量の処有」<sup>(18)</sup>るとされる。王畿は、陸九淵の「涓流積みて滄溟の水に至り、拳石崇りて泰華の岑を成す」という詩句を批判し、陸九淵の学は本体より悟入するものではなく、「學の得力の處全く積累に在」るもの、即ち工夫を集積することによって手掛かりを得ようとするものであると指摘し、自己の学説は陸九淵の心学とは異なることを表明した。「最上一機」<sup>(19)</sup>から、つまり心体に着手し、混沌として無なる境界における「頓悟」に重点を置き、当下に悟れば、一了百了であるとする。それ故良知本体の当下・見在そして現成の作用を肯定し明らかにしている。彼は、自己の「先天心体上に在りて根を立」てるといふ頓悟の方法は世間の人の「後天動意上に在りて根を立」てるといふ漸修の方法と同じではなく、努めて求めなければならぬのは直接に心体を悟り究める学であると主張している。また心体は至善であるが、ただ意念を動かすために、一切の世情嗜欲の不善が存在するにすぎず、もし当下に心体を悟ることができれば「世情嗜欲自然に容るる所無く、致知の工夫、自然に易簡省力」となり、そうでなければ「致知の工夫、転た繁難を覺ゆ」<sup>(20)</sup>となるのは免れ難いと考えている。本体と工夫との関係についていえば、王畿は工夫を本体から切断することに反対し次のように指摘する。



若果信得良知及時、只此知是本體、只此知是工夫。良知之外、更無致法、致良知之外、更無養法。良知原無一物、自能應萬物之變。<sup>(21)</sup>

若し果たして良知を信（得及）ずる時は、只だ此の知は是れ本體、只だ此の知は是れ工夫なり。良知の外に更に致法無く、致良知の外に更に養法無し。良知は原と無一物にして、自ら能く萬物の變に應ず。良知を体認し信じ切るとは、此の良知が本體即工夫であることを知ることであると王畿はいう。人が終日學問し思慮するのも、ただ不學不慮の良知の本體に回帰することに帰着し、王畿はそれを称して「無工夫中の眞の工夫」といい、「工夫は只だ日に減るを求め、日に増すを求めず、減（得）じ尽せば便ち是れ聖人」<sup>(22)</sup>という学を唱えた。王畿は、劉獅泉の本體と工夫とは「必ず兼ね修めて後、學爲るべし」という理解に対して、「良知は原と是れ性命合一の宗」であり、良知は主宰であり、且つ流行であり、致知の工夫とは、「只だ一處に用ふる」<sup>(23)</sup>もの、即ち良知の本體に回帰することであると指摘する。王畿はさらに、当時の王門後学各々が主張している良知についての諸説に対して分析と総括を進めることによって、良知についての系統的な理解を明らかにしている。

良知宗說、……有謂良知非覺照、須本于掃寂而始得。如鏡之照物、明體寂然而妍媸自辨。滯于照則明反眩矣。有謂良知無見成。由于修証而始全。如金之在礦、非火符鍛練、則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教。非未發無知之本旨。有謂良知本來無欲、直心以動、無不是道。不待復加銷欲之功。有謂學有主宰有流行、主宰所以立性、流行所以立命、而以良知分體用。有謂學貫循序。求之有本末、得之無內外。而以致知別終始。此皆論學同異之見、不容以不辨者也。<sup>(24)</sup>

良知宗説、……良知は覺照に非ず、帰寂に本づくを須ちて始めて得。鏡の物を照らすが如く、明體は寂然として妍媸自ら辨ず。照に滞れば則ち明は反つて眩まざると謂ふ有り。良知に見成無し。修証に由りて始めて全し。金の礦に在るが如く、火符鍛練するに非ざれば、則ち金は得て成るべからざるなりと謂ふ有り。良知は是れ已發より教を立つるなり。未發無知の本旨に非ずと謂ふ有り。良知は本來無欲、直心以て動けば、是れ道ならざる無し。復た欲を銷するの功を加ふるを待たずと謂ふ有り。學に主宰有り。流行有り。主宰は性を立つる所以、流行は命を立つる所以にして、良知を以て體用を分つと謂ふ有り。學は循序を貴ぶ。之を求むるに本末有り、之を得るに内外無し。而して致知を以て終始を別つと謂ふ有り。此れ皆な論學同異の見なり、以て辨ぜざるべからざる者なり。

王畿は、同門の王陽明の良知説についての六種の主要な見解を列挙し、それぞれを批判している。其の一：良知を主体意識の自覺と見なさず、靜中において涵養して始めて、良知を得ることができるとし、良知とは物を照らす明鏡のようなものであると主張する説。王畿は、このような説は「寂」を心の本体とし、「照」を用とし、体を重視して用を軽視するものであり、「其の空知を守りて照を遺るるは、是れ其の用に乖くなら」と批判する。其の二：良知の見成に反対し、先天性の円満自足なる良知などは存在せず、良知は後天において長期間の修養中に形成されるものであり、それはあたかも金が烈火中に鍊磨され鑄造されるようなものであると主張する説。王畿は、孟子のいう「四端之心」は学ぶ必要は無く、当下具足なるものであるということ根拠とし、「良知修に由りて後完しと謂」う説の欠点は、「撓其體」に在り、即ち良知本体の先天性を否定している点に在ると指摘する。其の三：良知を已發上から説き、「中庸」の「未發」・「無知」

という眼目について解明していない説。王畿は、「良知は原より是れ未發の中」という原則に基づき、もし良知を已発とするなら、良知の前に「復た未發を求むる」こととなり、「沉空之見」に陥るのは必然であるとする。其の四：良知本体が無欲であるということに固執し、心の赴くままに従つてよいのであり、私欲を除去する工夫など必要ではないとする説。王畿は、古人が教を立てたのは、もともと「欲有るもの爲に設」けたのであり、致良知とは、人がそなえている当下現成で円満なる良知を出来得る限り、最高度に發揮せしめることであるが、私欲蒙弊を除去する過程を経ることを必須すると説く。「欲を銷するは正に復た無欲の體に還る所以」なのである。其の五：良知現成だけを強調することに反対し、心の主宰を性とし、心の流行を命とし、性即体、命即用と体用によつて良知を説き、常に良知を運用することに重点を置く説。王畿は、「體用一原、得て分つべからず」という原則に基づき、以下のように批判を下している。この種の見解は爲学の工夫という点からみると、体を立てることによつて主宰を養い、それを役立てることによつて、いかなる時いかなる事においても精察するということであるから、工夫は二つに分かれ支離となる。其の六：爲学の方法は順序があることを尊び、「求」については「本末」の分があり、「得」についていえば「内外」の別がないと主張し、致良知の工夫によつて始終を区別する説。王畿は、「求」は「得」の原因であり、「得」は「求」の結果であり、「始終一貫、得て別つべからず」であるから、もし本体と工夫との区分に固執するなら、結局、煩瑣支離となるのは必然であるとする。<sup>(25)</sup> 王畿のここでの良知の異説に対する総括と概述は、史料により確認すれば、それぞれ同門の友人である聶豹・羅洪先・錢德洪・王良・劉邦采・李材等の思想を念頭に置いている。<sup>(26)</sup>

良知の異説に対する王畿の批判と説明により、我々はある程度、王門後学の王陽明の良知説についての異なる見解だけではなく、その錯綜して複雑なる分化・発展・演変の様相及び相互間の影響をも理解することができる。且つそれらを比較することにより王畿自身の良知についての理解の重点と特徴を明らかにし、きわだたせることができる。もし王陽明の良知説が心と理の合一、本体と工夫の合一を肯定して、致良知の工夫と知行合一における「行」を提起することに重点を置くというなら、王畿は良知は先天と明覺とが合一したものであると主張し、本体即工夫を唱え、良知の当下現成性をきわだたせ、さらに本体に即して工夫を説くことを重視し、「心上」あるいは「無処」より専ら良知の本体を説き、良知本体の超越性を現実領域に導き入れている。この点よりすれば、王畿は当下現成に依り良知を論じており、完全には王陽明の思考方法から抜け切っていないが、王陽明の良知説をさらに一步進めたものであり、重点の置き方に両者の差異が現れている。しかし王畿の良知当下現成説は、非常に理論的な特色をそなえた学説である。王畿は先天の学を主張し、良知本体は満ち足りて欠けたところがなく自然なるものであることに重点をおく。さらに良知本体は当下現成しているという旗幟を高らかに掲げ、「一念之微」あるいは「眞幾」上の着実な証悟を重視する。また現成良知にもたれかかることに強く反対し、このような理解は、良知と情欲との差異を否定し、現成良知という口実のもと、忌憚なく私欲に耽り、情欲を良知と見なし、私欲を除去する工夫を軽視していると指摘し、自己と、學術の「異端」と見なされている王良一派との間の差異をはつきりと示している。王畿はこの点について次にあげる「書同心冊卷」で急所を突く指摘をしている。

良知者性之靈魂、所謂本體也。知而曰致、翕聚緝熙以完無欲之一、所謂工夫也。良知在人、不學不慮、

爽然由于固有。神感神應、盎然出于天成。本來眞面目、固不待修証而後全。若徒任作用爲率性、倚情識爲通微、不能隨時翕聚以爲之主、倏忽變化、將至于蕩無所歸。致知之功、不如是之疏也。<sup>(27)</sup>

良知は性の靈魂、所謂本體なり。知にして致すと曰ひ、翕聚緝熙して以て無欲の一を完うす、所謂工夫なり。良知人に在り、學ばず慮らず、爽然として固有に由る。神感神應、盎然として天成より出づ。本來の眞面目、固より修証を待ちて後全きにあらず。若し徒らに作用に任ずるを性に率ふと爲し、情識に倚りて微に通ずと爲せば、隨時翕聚して以て之が主と爲る能はず、倏忽に變化して、將に蕩して歸する所無きに至らんとす。致知の功は、是くの如きの疏ならざるなり。

良知は、不学不慮なる天性に来源を持ち、後天の修養・証悟の工夫をまたず獲得されているものであると、王畿は強調し、さらに良知の本体が工夫の過程において当下現成していることを重視している。その後「作用に任ずるを性に率ふと爲」せば、情欲を玄妙なる処に通ずるものとし、心体上において収斂聚合の「涵養の工夫を行わないから、必然的に外物を追い求め、情欲に流れて落ち着く先がなく、致知の工夫という名のみ残つて実質は失われる」と説いている。

王畿思想の内論において、「四無」説と良知の当下現成とを結合し、本体即工夫に重点がおかれ、良知という道德主体意識が確立されている。この事は、良知本体が現成という形式及び見在の作用を付与されると同時に、良知本体が多かれ少なかれ日常生活上の意識の中に融解し、良知と日常生活上の意識とが厳密に区別し難くなるという事を意味するのではない。後天の致良知の工夫の意義を失わしめ、一方、本体はまた工夫のうちに融解し、同化してしまふ事をその帰結とする。このような論理構造と王畿が禅理

を儒学の体系のうちに導入したこととの間には因果関係があると考えられる。またこの論理を運用することにより彼が「近禪」と指摘され批判されたのは疑い得ない。江右王門の代表人物の一人である羅洪先は「寄王龍溪」において次のように指摘している。

以爲良知無内外、無動靜、無先後、一以貫之、除此更無事、除此更無格物。……終日談本體、不說工夫、才拈工夫、便指爲外道。恐陽明先生復生、亦當攢眉也。<sup>(28)</sup>

以爲へらく良知内外無く、動靜無く、先後無く、一以て之を貫き、此れを除きて更に事無く、此れを除きて更に格物無し。……終日本體を談じ、工夫を説かず、才かに工夫を拈ずれば、便ち指して外道と爲す。恐らくは陽明先生復た生まるれば、亦た當に攢眉すべきなり。

羅洪先は王畿の良知当下現成説を「終日本體を談じ、工夫を説かず」と概括している。ある程度ではあるが、羅洪先の批判は明らかに要所を押さえている。また黄宗羲が王畿の学を評して「本體を談じて工夫を言ふを諱む。本體を認(得)むるは便ち是れ工夫」というのも頷ける。確かに王畿は致良知の「致」については否定的である。「致」とは工夫修証であり、良知の自然性に違背するものであるとされる。到る処において力を用い、動靜を分かつことなく、発用の時であれ収斂の時であれ、ただ良知のみに依拠すること、これが即ち「致良知」であると王畿は説き、良知を対象化するような「致」の工夫を説くことに反対する。しかし、我々が系統的に王畿の良知当下現成説を考察していけば、その矛盾を見いだすことができる。あるいは、王畿が同門の師友との切磋琢磨において、特に現成良知にもたれかかり、情欲を良知と見なし、私欲を除去することをおろそかにするという所謂泰州学派の自然主義が流行する状況に直面し、「見在」・

「現成」の問題について配慮し、その後本体と工夫との関係に留意し、泰州学派に対して一定の距離を保とうとしていることに気づくであろう。王畿は次のように言っている。

聖人自然無欲、是即本體便是工夫。學者寡欲以至于無、是做工夫求復本體。故雖生知安行、兼修之功未嘗廢困勉。……捨工夫說本體、謂之虛見、虛則罔矣。外本體而論工夫、謂之二法、二則支矣。<sup>(30)</sup>

聖人は自然に無欲にして、是れ即ち本體便ち是れ工夫。學者は欲を寡なくして以て無に至る、是れ工夫を做して本體に復らんことを求むるなり。故に生知安行と雖も、兼修の功は未だ嘗て困勉を廢さず。……工夫を捨てて本體を説く、之を虚見と謂ふ、虚なれば則ち罔し。本體を外にして工夫を論ずる、之を二法と謂ふ、二なれば則ち支なり。

聖人と常人が異なるのは、「氣習」と工夫の方法とにおいてである。聖人の本体には「氣習」の弊は無く、不道徳な欲念も無い。だから聖人は意念を正すことを工夫とする必要は無いし、また聖人は本体そのものが工夫を意味することを体得している。しかし聖人が工夫を否定しないのは、「工夫を論ずれば、聖人も亦た須らく困勉すべし」だからである。常人の心は「氣習」によって弊われており、埃によって汚れている。明鏡のようなものであり、埃を拭きおとす工夫を経て始めて明鏡の本体に回帰することができるのである。故に工夫を重視するのであるが、「本體」を「論」ずれば「衆人も亦た是れ生知安行、方に是れ眞機直達なり」とされる。王畿は、本体即工夫、そして工夫によって本体に回帰すること、これが即ち「兼修之功」であり、どちらも欠くことはできないと考えている。

総じて王畿は本體と工夫とを分離することに反対しているが、一律に工夫をいっていないということは

ない。王畿の学は泰州学派の放埒な学風とは異なり、独自の工夫論を有している。王畿は経世について講じているし、また変転窮まりない現実生活上において磨炼してこそ工夫の手掛かりとなるという点に、その心学理論の特色が現れている。王畿は、一方では自らを「利根之人」と見なし、努めて先天頓悟の学を主張し、「良知は是れ天然の靈竅なり。時時天機に従ひて運轉し、變化云爲、自ら天則見わる。防檢を須たず、究索を須たず、何ぞ嘗て照管（得）せん、又何ぞ嘗て照管（得）せざらん」という立場を堅持した。<sup>(32)</sup>しかし一方では、中根以下の人は必ず後天における漸修の工夫を行わなければならないとし、「須らく種種の嗜欲皆な是れ本心變化の迹なるを信ずべし。時時敵應し、其の則を過ぎざるを方に煅煉と爲す」という。<sup>(33)</sup>これは、王畿の良知当下現成説に内在する矛盾でもあるが、ある意味では、その学の特徴及び関心の在りかをよく示している。さらに、王畿の良知当下現成説は王陽明の良知説を發展させたものであり、「致良知」を改め「良知致」とし、それによって自己の思想体系をうち立てたのである。このような傾向は後、泰州学派の王良の学においても具体的に發展せられ表現せられており、思想の發展という点よりみれば王畿と泰州学派とのある種の共通性を示している。

## 二 一念良知は三教を包括し、聖学は「無念」を以て根本と爲す

王畿心学思想のさらなる特性は、道家・佛家の理論を儒学に導入し、「三教」帰一を主張することにある。



また王畿は学ぶ者に対して、道・釋の体系をも包容する儒者となることを求めている。彼は次にあげる「三教堂記」において明確に指摘している。

三教之說、其來尚矣。……良知者、性之靈。以天地萬物爲一體、範圍三教之樞。不徇典要、不涉思爲、虛實相生而非無也、寂感相乘而非靈也。與百姓同其好惡、不離倫物感應而聖功徵焉。學佛老者、苟能以復性爲宗、不淪于幻妄、是即道釋之儒也。<sup>334</sup>

三教の說、其の來たること尚し。……良知は、性の靈なり。天地萬物を以て一體と爲し、三教の樞を範圍す。典要に徇らず、思爲に涉らず、虛實相生じて無に非ず、寂感相乘じて靈に非ず。百姓と其の好惡を同じくし、倫物感應を離れずして聖功徵す。佛老を學ぶ者、苟くも能く復性を以て宗と爲して、幻妄に淪まざれば、是れ即ち道釋の儒なり。

儒・釋・道「三教合一」説の由来は古く、最も早い例としては東漢末期の儒・釋・道間の論争にまで溯ることが出来る。魏晋南北朝期において、学术界の人士が佛家の理論を儒学に導入したり、儒家の理論を道家思想に導入したりするのは珍しいことではない。儒・釋合一や釋・道合一もみられる中で、注目すべきは梁武帝蕭衍が唱えた「三教同源」という理論であり、この理論こそ後の「三教合一」思想の濫觴となった。宋明期は「三教合一」論の重要な発展期であり、理学家の大部分は釋・老に出入した経験を持っている。彼らの思想もまた大部分は釋・老の思想そのものおよびその工夫論を撰取したものであり、儒・釋・道三教を一つに結合しようとする強い志向が存在する。たとえば周敦頤・程顥・程頤・張載・朱熹・陸九淵であろうが、陳獻章・湛若水・王陽明であろうが、禪・道を包含していないものはいない。しかし彼ら

は表面上、厳かに儒学の正統を以て任じ、全力をあげて釋・道を排斥した。王畿は彼らとは異なり、釋・道を単に「異端」と見なすことに反対した。彼は理論上から、「良知」本体論においては三教は一であると説くだけでなく、道徳の実践及び心の修養という工夫論からの見地から、三教を受け入れ包容すべきであると説いた。王畿は、「良知」は元々、人性の根本として天地万物と一体であり、「範圍三教」の要であると考えている。本体についていえば、「良知」は經典に従属するものでもなく、人の思慮や作為に拘束されるものでもなく、良知それ自身が「虚實相生じて無に非ず」、「寂感相乗じて滅に非」ざる特性を持つとされる。工夫についていえば、「良知」は先天的に内在する道徳規範であり、聖人であれ凡人であれ好悪の感情を同じくし、良知という規範に依つて外界に反応していきさえすれば、その反応は道徳的秩序にかなうものとなる。これが聖人となる工夫であるとする。故に王畿は佛・老をも学ぶよう呼びかけ、工夫論という見地から、心に固有される良知に回歸し、それを拡充し涵養し、復性という宗旨を守りさえすれば、良知は妄念のうちに失われることはなく、道・釋の体系をも包容する儒者となることができるという。

王畿は公然と儒・釋・道を一つにすることを主張したが、彼はまた心学の立場から道教の「調息」と儒学の養心の方法である「眞息」との関係を明らかにした。彼の意見によれば、眞息とは「動靜の機、性命合一の宗」<sup>(35)</sup>であり、「聖學は眞息に存し、良知は便ち是れ眞息の靈機」であり、心中の良知を涵養することができさえすれば、つまり致良知の過程を経れば、「眞息自ら調ひ、性命自ら復」すのである。しかし調息には定気収神の養生作用しかなく、人をして良知本体を徹悟せしめることはできないという。また調息は、意念上の「善を爲し惡を爲」す工夫の代わりをつとめることはできず、彼の体系においては聖学が重点を

おく「致中和の工夫」より一段低い工夫として位置づけられている。<sup>(36)</sup> 王畿は「心息相依」という観点から、さらに進んで調息・数息と真息の差異を明らかにしている。

欲習靜坐、以調息爲入門。使心有所寄、神氣相守、亦權法也。調息與數息不同、數爲有意、調爲無意。委心虛無、不沈不亂。息調則心定、心定則息愈調。眞息往來、呼吸之機、自能奪天地之造化。心息相依是謂息息歸根、命之蒂也。一念微明、常惺常寂、範圍三教之宗。<sup>(37)</sup>

靜坐を習はんと欲せば、調息を以て入門と爲す。心をして寄る所有り、神氣をして相守らしむるも、亦た權法なり。調息と數息とは同じからず、數は有意と爲し、調は無意と爲す。心を虚無に委ねて、沈まず亂れず。息調へば則ち心定まり、心定まれば則ち息愈、調ふ。眞息往來して、呼吸の機、自ら能く天地の造化を奪ふ。心息相依るを是れ息息根に歸ると謂ひ、命の蒂なり。一念は微明にして、常に惺たり常に寂たり、三教を範圍するの宗なり。

調息とは靜坐して心を修煉し、神と氣が依りあうように導くものであるとするが、王畿は、調息は聖学の入門としては一種の權法にすぎないと考えていた。調息と數息の根本的な差異は次の点にある。數息とは意識的に呼吸数を数え、徐々に安定した状態に到達することを目的とするが、意識を虚無なる境界に至らしめることはできない。調息とは無意識のうちに呼吸し氣を身体にめぐらして、心を虚無なる境界に導き入れ、氣の流れを制御することによって、呼吸と意識の安定化という目的を達成することである。しかし王畿は數息・調息を聖学の修身養性と比較している。ただ數息と調息とを習得するだけでは不充分であり、「眞息」という高次の段階に移行し、「一念微明」・「一念眞幾」を手掛かりとしなければならないと。この

一念とは、良知にほかならず、「常惺常寂」であり、三教を包括する根本である。王畿のいう「常惺常寂」とは、良知本体のそなえている物欲を察知し、是非を弁別する清浄にして安静なる内在する本性を表現するために用いられているのである。「惺」・「寂」とは釋・道の常用語であるが、王畿の意見によれば、致良知によって証悟するというのも、心と息が相依し、合一する過程にほかならない。また道德の本性を涵養することが可能となれば、同時に養生も可能となる。これが即ち「徹上徹下の道」であり、「性命合一」なる学であるという。

王畿は一念良知は三教を包括するという所から理論を構築する。王畿が学を論ずる場合、禪理を用いることが多い。また陳献章の学と王陽明の学との差異を説く時に、彼は陽明の悟入の方法には「三種教法」があるという。即ち「知解より得」・「靜中より得」・「人事より錬習して得」であり、それぞれを「解悟」・「証悟」・「徹悟」と称する。<sup>(38)</sup>そして君子の学においては、「悟」を得ることが最重要であり、悟ることができないならば、学も成就しないという。王畿はさらに君子の学は「無念を以て宗と爲」すものであると唱え、「無念」は「一念」にほかならないと主張した。彼は次のように説いている。

聖狂之分無他、只在一念克與罔之間而已。一念以定、便是緝熙之學。一念者無念也、即念而離念也。故君子之學、以無念爲宗。<sup>(39)</sup>

聖狂の分は他無し、只だ一念の克と罔との間に在るのみ。一念以て定むるは、便ち是れ緝熙の學なり。一念は無念なり、念に即して念を離るるなり。故に君子の學は、無念を以て宗と爲す。

「一念」は禪宗の説く「無念」であり妄念を起ささないことである。もし一念良知を保持できるならば、

それは心体が光明である聖人の学といえる。故に、良知は一点の靈明であり、「便ち是れ聖と作るの機」であり、いかなる時においても「此の一点の虚明を保任」して、良知を束縛したり失うような事が無い、これが即ち「致知」である<sup>(40)</sup>とされる。王畿はまた「良知當下現成」説と関連づけて一念を説いている。つまり「當下」及び「見在」によって、「一念」の本質を規定し、「當下」の「一念」、「見在」の「一念」ということに重点を置く。彼は次にあげる「念堂説」において「一念」という範疇についての理解を明らかにした。

念有二義。今心爲念。是爲見在心。所謂正念也。二心爲念。是爲將迎心。所謂邪念也。正與邪本體之明未嘗不知。所謂良知也。心爲見在之心、則念爲見在之念。知爲見在之知、而物爲見在之物。見在則無將迎而一矣。<sup>(41)</sup>

念に二義有り。今心を念と爲す。是れを見在心と爲す。所謂正念なり。二心を念と爲す。是れを將迎心と爲す。所謂邪念なり。正と邪と本體の明未だ嘗て知らずんばあらず。所謂良知なり。心、見在の心と爲れば、則ち念、見在の念と爲る。知、見在の知と爲りて物、見在の物と爲る。見在は則ち將迎無くして一なり。

王畿は「念」には「正念」と「邪念」の二義があると考えている。「正念」とは外物に対してなされる無意識的かつ瞬間的な意識の反応であり、「一念」ないし「初念」とも呼ばれる。「邪念」とは「將迎心」を起こすこと、つまり主客が対立している意識状態を意味し、當下見在の「一念」の心に違背するものであり、「転念」とも呼ばれる。王畿は、「正念」と「邪念」を別つ基準は心体の「良知」にあると考えている。見

在一念の「正念」は「將迎無く、住著無<sup>(42)</sup>」いのがその主たる特徴であり、それに對して「邪念」はまさしくその反對であり、將迎心を起こし事物に執着するのを主たる特徴とすると考えられている。ここでの王畿の「念」の正邪についての判別・定義は、倫理的な側面を重視したのではなく、むしろ認識論的側面よりなされ、「將迎」・「住著」の有無を以て正邪を區別している。当下見在の「一念」とは將迎無く執着無く、まさしく「良知」本体の備える「無善無惡」なる意識状態が体现されたものであり、彼が「四無」説中で言っている「意無きの意は則ち應圓」に相当する。それゆえ王畿は、修学においては「一念之幾」という範疇を把握することに重点を置き、体であり用であり、当下に現成している良知が格物致知という工夫の中にもはたらいっているということとその意義を明らかにしている。

千古聖學只從一念靈明識取。當下保此一念靈明便是學。以此觸發感通便是教。隨時不昧此一念靈明、謂之格物。不欺此一念靈明、謂之誠意。一念廓然、無有一毫固必之私、謂之正心。此是易簡直截根源。<sup>(43)</sup>

千古の聖學は只だ一念の靈明より識取す。當下に此の一念の靈明を保つは便ち是れ學なり。此れを以て觸發感通するは便ち是れ教なり。隨時此の一念の靈明を味まさざる、之を格物と謂ふ。此の一念の靈明を欺かざる、之を誠意と謂ふ。一念廓然として、一毫の固必の私有る無し、之を正心と謂ふ。此れは是れ易簡にして直截なる根源なり。

千古學術只在一念之微上求。三月不違、不違之也。日月至、至此也。一念之微只在慎獨。<sup>(44)</sup>

千古の學術は只だ一念の微上に在りて求む。三月違はずとは、之に違はざるなり。日月至るとは、此れに至るなり。一念の微は只だ慎獨に在り。

「一念之幾」については、王畿は時として「一念之微」、「一念靈明」あるいは「一念眞幾」と称することもある。王畿は王陽明が「感應之幾」により「良知」を捉える観点を撰取展開し、体用合一という角度から良知説を解き明かしている。「無善無惡」とは良知の本体をいい、「一念之幾」あるいは「一念之微」は良知の用に重きを置いた表現であり、良知、即ち体であり用であり隠であり微である本体が自ずと現れ、自ずと明晰であることを指している。王畿は「幾」をつぎのように定義する。「良知なる者は、自然の覺、微にして顕、隠にして見、所謂幾なり」と。<sup>(45)</sup>王畿の見解によれば、良知の本体は常に寂なるものであるが、良知は主宰であり、且つ流行であり、「其の機、一念の微を出でず」ということになる。<sup>(46)</sup>またその「一念之微」とは、意識の生起という点から説いたものであるが、「已起」の思慮を説いたものではなく、「未起」の思慮を説いたものであり、通常我々が理解している「無念」でもない。主体の当下見在の一念であり、「起くること無く、起きざること無い」<sup>(47)</sup>中に置かれて意識状態のことである。王畿は「一念之幾」あるいは「一念之微」の重要性を特に強調したが、千古の聖学と學術は一念の微、一念の靈明において学の本質を見極め証悟を求めるとする。それゆえこの当下見在の一念を涵養し保持するのは、為学の道であり、格致の工夫であるとされる。彼は一心正念を涵養堅持し、二心邪念を除去すれば、「一毫の交を納れ譽れを要め聲を惡む心」が「有」る転念が生起することはないと説いた。正念によって思慮し実践しさえすれば、「一切の運謀設法、皆な是れ良知の妙用にして、皆な未だ嘗て起くる所有らざるなり」となり、<sup>(48)</sup>あらゆる思慮が根源に立ち返って本心自然の境界に到達するとする。

もし我々が王畿の「一念之幾」あるいは「一念之微」についての見解と先に論じた「四無」説とを比較

すれば、両者の関係を見てとることができる。「一念之幾」の強調とは、ある意味において、工夫論の見地から「四無」説を具体的に発展させたものであるということには疑いをいれない。そのねらいは良知本体のはたらき、即ち当下現成性を提起することにあつた。王畿は次のように説く。

若信得良知及時、不論在此在彼、在好在病、在順在逆、只從一念靈明、自作主宰、自去自來、不從境上生心、時時徹頭徹尾、便是無包裹。從一念生生不息、直達流行、常見天則、便是眞爲性命。從一念眞機綿密凝翕、不以習染情識參次挽和其間、便是混沌立根。<sup>(49)</sup>

若し良知を信（得及）ずる時は、此に在ると彼に在ると、好に在ると病に在ると、順に在ると逆に在るとを論ぜず、只だ一念の靈明より、自ら主宰と作りて、自ら去り自ら來たり、境上より心を生ぜず、時徹頭徹尾すれば、便ち是れ包裹無きなり。一念の生生息まざるより、直達流行して、常に天則見わる、便ち是れ眞に性命たらしむるなり。一念眞機より綿密に凝翕して、習染情識を以て其の間に參次挽和せしめず、便ち是れ混沌より根を立つるなり。

ここでの「彼此」・「好病」・「順逆」等は、主体の對象となる外在の「境」を具体的に表現したものである。しかし自我の主体としての良知は、客体の境との関係において、単に境に対して受動的なるものに止まるとされるのではなく、主宰の地位に在るものと考えられている。自我の主体が「一念靈明」を内在根拠とし、一念靈明が自ら主宰となることに依り、主体が、主体の外在の「境」に対する働きかけについて自覚的に省察・判断し選択することが可能となると示したのは、「境」に転ぜられてしまうことを回避し、主体の自覚精神を宣揚するためであつた。工夫論よりいえば、一念靈明は自ら主宰となり、自由自



在であり、「境上より心を生」じ念を転ずることもなく、「情識に習染」し不純なる識が混ざることもない。一念靈明は為学涵養の出発点でもあり終着点でもあるのだが、やはり「無念」を根本原理とし、混沌に基づき理論を構築する。つまり「無処より根基を立」てるのである。「良知は原と是れ性命合一の宗」<sup>(50)</sup>である以上、致知の工夫も良知を自覚することとなる。即ち「一念自反すれば、當下に歸着有りて、尤も簡易爲り」<sup>(51)</sup>である。このような論理に基づいて、王畿は「格物」について新しい解釈を提出している。

格物は致知下手實地。格是天則、良知所本有、猶所謂天然格式也。<sup>(52)</sup>

格物は是れ致知の手を下す實地なり。格は是れ天則、良知の本有する所にして、猶は所謂天然の格式のごときなり。

良知は天然の則。物は倫物所感應之迹。如有父子之物、斯有慈孝之則、有視聽之物、斯有聰明之則。感應迹上循其天則之自然、而後物得其理。是之謂格物。非即以物爲理也。人生而靜、天之性也。物者因感而有。意之用所爲物。意到動處、易流于欲。故須在應迹上用寡欲工夫、寡之又寡、以至于無。是之謂格物。非即以物爲欲也。<sup>(53)</sup>

良知は是れ天然の則。物は是れ倫物感應する所の迹なり。父子の物有れば、斯に慈孝の則有り、視聽の物有れば、斯に聰明の則有るが如し。感應の迹上に其の天則の自然に循ひて、而る後物其の理を得。是れを之れ格物と謂ふ。即ち物を以て理と爲すには非ざるなり。人生まれて靜なるは、天の性なり。物は感に因りて有り。意の用ふる所を物と爲す。意動處に到りては、欲に流れ易し。故に須らく應迹の上にて寡欲の工夫を用ひて、之を寡なくし又寡なくして、以て無に至るべし。是れを之れ格物と謂ふ。

即ち物を以て欲と爲すには非ざるなり。

王畿は「格物」の「格」を直接に天則、天然の格式、つまり良知という自我主体が固有する所の道德規範・法則と解釈し、「物」を「事」或いは「倫物」と解釈している。「事」或いは「倫物」とは、主体の中に固有されている良知が呈現する外在の事物をいい、主として父子・君臣等の倫関係を指している。王畿よりすれば、良知は道德法則の主体となり、物或いは倫物は良知という意識活動の認識対象となるものであった。王畿のいう「格物」とは、工夫論よりいえば、主体が良知という法則に従って外物に反応する過程であるが、当下現在性よりいえば格物の工夫過程そのものただ良知本体を悟るにすぎないとされる。この点より、「致知」の工夫を実地に行う場が「格物」であるとされるのであるが、王畿は「格物」とは「致知」と同一なるものであるとし、主体が自ずと良知という法則に従い、体悟力行することが「格物」であると考えている。このようであつてこそ、父子・君臣・夫婦等の倫関係としてあらわれる「倫物」が各々妥当性を得、道德的な規範と秩序を獲得する。つまり「物得其理」ということが即ち「格物」であるとされる。さらに王畿は現実界において人の主体は物欲に染まり易いという観点から、格物とは、事物との対応上において、寡欲の工夫を行い、人心の欲念をでき得る限り消去して、「無」という意識状態に到達することであると説く。ここで、王畿の「格物」についての説明と王陽明の格物説とを比較すれば、師と弟子の學術の主旨及び方法の差異が明らかになるであろう。一方では王畿は、王陽明が「大學問」で述べている「格物致知」の思想を継承し、致知の「知」によって良知を解釈し、「格」を訓じて「天則」とし、「物」を「倫物」とし、格物の過程を人倫関係の規範化ととらえている。さらに認識と道德修養とを結び付ける

という観点から、格物の持つ条理性とその道徳的な意義を明らかにし、努めて格物を一種の純粋な道徳実践として総括しようとする。これは両者の共通点といえる。もう一方で王畿は、主体の格物の工夫過程そのものが良知本体の当下の現れであると説く。このような王畿の格物説は、知的・客観的な要素を持つ朱熹の格物論から離脱するだけでなく、王陽明の「正事」・「正心」という観点を深化発展させたものであり、ある程度ではあるが、「格物」という工夫過程が持つ固有の意義を弱め無化するものである。また特に王畿が父子という関係があれば、そこには慈孝という法則があり、見る聞くという機能があれば、そこには聡明という法則があるのだというのは、格物概念上、顕らかに王陽明の「君上に去きて箇の忠の理を求むるを成さず」という説を突破したものであり、これは両者の相違点といえる。この相違点はまさしく王畿の格物理論の獨創性及び特色の現れといえよう。「格物」説と関連する知行の関係については、王畿は王陽明の知行合一思想を継承展開し、知行には本体があり工夫があるが、分割することはできず、「一念」の良知上において証悟を求めることが必要であるという。彼は次のように説く。

天下只有箇知。不行不足謂之知。知行有本體有工夫。……本體原是合一。先師因後儒分爲兩事、不得已說箇合一。知非見解之謂、行非履蹈之謂、只從一念上取證、知之真切篤實即是行、行之明覺精察即是知。知行兩字、皆指工夫而言、亦原是合一的、非故爲立說以強人之信也。<sup>(54)</sup>

天下に只だ箇の知有るのみ。行はざれば之を知と謂ふに足らず。知行本體有り工夫有り。……本體原とはれ合一。先師、後儒の分ちて兩事と爲すに因りて、已むを得ずして箇の合一を説く。知は見解の謂に非ず、行は履蹈の謂に非ず、只だ一念上より證を取れば、知の真切篤實は即ち是れ行なり、行の明覺精

察は即ち是れ知なり。知行兩字、皆な工夫を指して言ひ、亦た原と是れ合一なるものにして、故に説を立てて以て人の信ずることを強ふるに非ざるなり。

王畿のいう「知」とは、所謂「見解」ではなく「良知」を指すものである。「行」には「履蹈」という意味はなく、良知という基準に依拠する実践を指す。一念良知上において切実に証悟を求めることによって、知が「真切篤實」となることができ、行が「明覺精察」となることができこそ、眞の知行合一と言えるのである。王畿の見解に従えば、道徳的な修養工夫は三種に分類されるという。即ち事上・意念上・心上においてそれぞれ工夫を用いるものである。しかし心上において工夫を用いる方法のみが「未然に防ぎ、心忿を懲らし、心欲を望ぎ、方には是れ本原易簡の工夫」となるのであり、もしただ「意と事との上に遏制」するだけなら、「極力掃除すと雖も、終に廓清の期は無<sup>(55)</sup>」いとされる。

以上、王畿は公然と良知が儒・釋・道三教を概括すると主張し、儒学の根本思想は虚寂或いは虚無に帰するという。そして「良知」・「一念之幾」・「格物」等といった概念範疇について、しばしば新意を加え、發明する点が多いだけではなく、その学の発展が極限に到達した時、道徳倫理を包括する世俗的な見解がある程度において否定するに至ったという点にその心学思想の持つ二重性が現れている。一方では、王畿は独り創新の旗幟を掲げることにより、その影響力は絶大なものとなり、王学中において強い指導力を有し、王学の深化と発展を促進した。もう一方で王畿は、王学固有の越えてはならない一線を突破したことにより、同門からの不平不満及び反対を招いただけではなく、客觀的にみて王学内部における分化、甚だしきに至っては崩壊瓦解をも誘発した。この故に、王畿は心学の大学者として、後世の人から、「直ちに良

知を把りて佛性と作して看、懸空に箇の悟を期し、終に光景を玩弄するを爲<sup>(5,6)</sup>し、禪・老に近づいているという否定的評価と「多有發明」という彼の貢献を称賛する肯定的評価とを得たのである。

〔附注〕

- (1) 〔明儒學案〕浙中王門學案、員外錢緒山先生德洪。
- (2) 〔明儒學案〕泰州學案序。
- (3) (7) (8) 〔明儒學案〕浙中王門學案二、郎中王龍溪先生畿。
- (4) (6) 〔王龍溪先生全集〕天泉証道紀。
- (5) 拙論「四句教と王学の分化」(『湖南論壇』一九九八年第三期)を参照。
- (9) 〔王龍溪先生全集〕滌陽會語。
- (10) (45) 〔王龍溪先生全集〕致知義辯。
- (11) (12) (15) \ (25) (27) (31) (32) (38) (40) \ (44) (46) (48) (50) (51) (53) \ (55)
- 〔明儒學案〕浙中王門學案二、語録。
- (13) (14) (37) (52) 〔明儒學案〕浙中王門學案二、論學書。
- (26) 〔明儒學案〕の江右王門學案二・江右王門學案三・浙中王門學案一・泰州學案一・江右王門學案四・止修學案等を参照。
- (28) 〔明儒學案〕江右王門學案三、論學書。

- (29) 【明儒學案】浙中王門學案五、侍讀張陽和先生元朴。
- (30) 【王龍溪先生全集】答季彭山先生龍鏡書。
- (33) 【王龍溪先生全集】答趙尚莘。
- (34) 【王龍溪先生全集】三教堂記。
- (35) 【王龍溪先生全集】東遊會語。
- (36) 【王龍溪先生全集】留都會紀。
- (39) 【王龍溪先生全集】趨庭漫語附應斌兒。
- (47) 【王龍溪先生全集】萬履庵漫語。
- (49) 【王龍溪先生全集】答周居安。
- (56) 【王龍溪先生全集】師說、王龍溪畿。

〔中國文化研究〕（北京語言文化大學）、一九九九年夏之卷所収）

【著者紹介】

方 国 根 一九六三年生まれ。安徽績溪の人。現在、人民出版社（東方出版社）哲学室副主任、副編

審。中国哲学史学会会員、国際青年易学会理事。

著書に「王陽明評伝」があり、「哲学研究」・「中国哲学史」・「孔子研究」等に十余篇の學術論文を既に発表している。主要なものに「胡宏心性哲學的理論特色」・「試論胡宏心性哲學的歷史地位」・「王陽明教育思想的特質与創見」・「王良心學思想發微——兼論王良与王陽明・王畿心學的異同——」・「論陳獻章心學思想的理論意蘊和特色」・「湛若水心學思想的理論特色——兼論湛若水与陳獻章・王陽明心學的異同——」等がある。