

王龍溪の思想：良知説の一展開

柴田，篤
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18035>

出版情報：中国哲学論集. 1, pp.46-59, 1975-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

王龍溪の思想

一 良知説の一展開

柴田篤

王陽明晩年の資として、その心即理の哲学の結晶たる致良知説に親しく接した王龍溪は、先師の没後、文字通り王門の宗盟として、各地の書院に於ける講学に奔走し、王門諸子との討論切磋に努めた。だが龍溪は必ずしも陽明思想の正しい継承者であると、公認され評価されているわけではない。たとえば、黄宗羲は、『明儒学案』の中で、「陽明先生の学、泰州（王心齋）・龍溪ありて天下に風行す」と、王門の宗盟としての龍溪の位置を認めているが、同時に「亦泰州・龍溪に因りて漸くその伝を失う」として、龍溪を陽明思想の正しい発揚者とは評価していない。（卷三十二・泰州学案序）彼のこの見解は、恩師劉念台による所が大きい。

劉念台は、「戒懼謹独」を説く鄒東廓、「収摺保聚」「主静無欲」を説く羅念菴を、王門の正伝であると考え、四無を説き悟を貴ぶ王龍溪を、陽明の真意を失った者だと見做している。（明儒学案・師説）劉氏のこの評価は、良知説の内包す

る無善無惡説を視点として提起されたものである。彼は「良知即天理」「良知即至善」だから「無善無惡」ではない、という良知觀を以て、無善無惡説を王陽明の良知説から切り離して考え、陽明後学に至って、無善無惡の四字を取り込み、遂に禪に突入したとするのである。（劉子全書・卷十九・答韓參夫）彼は龍溪の四無説が「善を思わず惡を思わざる時、本来の面目を見る」（六祖慧能）に本づくものだとし（劉子全書・卷二十一・錢緒山要語序）、無善無惡によって後世の惑いを起こした責任者として、「陽明不幸にして龍溪あり」と断ずるに至った。（劉子全書・卷十九・答韓參夫）要するに劉念台の龍溪觀は、無善無惡説が良知説に本来具有するものではないと規定する所から出發している。

黄宗羲は、この劉氏の説を承けて、「鄒東廓の戒懼、羅念菴の主静、此れ固に陽明の真伝なり」（明儒学案・卷十一・錢緒山小伝）とし、王龍溪・錢緒山を、現在の知覚を以て言

う者であり、「師門の旨にありて、毫釐の差なき能わず」と見做している。(同上)更に「先生(緒山)の徹悟は、龍溪に如かず。龍溪の修持は、先生に如かず」(同上)と見る。これは、錢緒山が陽明年譜(嘉靖六年九月条)の中で、陽明の言として録した「汝中(龍溪)は須らく徳洪(緒山)の功夫を用うべく、徳洪は須らく汝中の本体に透るべし」を承けるものと見られるが、黄氏は更に、「龍溪は竟に禅に入るも、先生は儒者の矩矱を失わず」(同上)と断ずる。要するに黄宗羲は、劉念台の説をそのまま承けて、龍溪の無善無惡説・良知現成論を批判するが「儒者の矩矱」の保持如何の点に、王門諸子を評価する際の一つの視点があつたといえる。黄宗羲のこの評価は、そのまま『明史』に流れている。(1) (列伝

・百七十一・儒林二)

一方、劉・黄両氏が一貫して批判した良知現成論の系列に属し、彼らが最も忌むべき思想家の一人であつたと思われる李卓吾は、王龍溪を王門の中でも最も高く評価し、「龍溪先生の、五六十年、その師説を守りて、少しも改変せざるに非ざれば、亦未だ必ずしも靡然として風に従い、一に此に至らざりしならん」(統焚書・卷一・答馬歷山)として、陽明・龍溪思想の緊密なる連続関係を見ている。この評価は、龍溪を「三教の宗師」(統焚書・卷一・与焦弱侯)と呼ぶように、李卓吾自身の三教一致の思想に裏打ちされていともいえる。

また別の評価として、王宗沐(敬所)は「龍溪王先生集序」(王龍溪先生全集・刊首)の中で、龍溪の師説伝播の志を述べ、龍溪の学が、禅と儒との幾微の剖晰を行い、本体即功夫における用功、日用事物の間における体験を説いた点を特筆している。これは、歐陽南野の学を承ける王敬所の、彼の立場よりする評価である。

以上のように見てくると、龍溪思想の評価、特に陽明思想との連続性については、無善無惡説、本体・功夫論、三教觀が問題になっているといえる。そこで本稿では、これらの点について、王陽明思想との連関に注意しながら考察を加え、王龍溪の思想を明らかにしてみたい。

二

王陽明の心即理説の主眼は、朱子の性即理説の超克にあつた。朱子学は、主客を貫く公共普遍の天理の存在を一草一木に至るまでの万事万物に認め、その天理を窮めることを、学問功夫とするものであつた。陽明はこのような天理觀を轉換させ、主体すなわち心のみが天理を形成していくべきものであることを主張した。「心外に理なし」(伝習録・上・33)とはこのことである。理を創造する心の本体が、各人の良知であるとする所に、彼の良知説の出発点がある。自己一念の良知が、主客の一体化せる物事のあるべき状態、正しいあり方を決定

していく。これが致良知である。つまり「節目時變の預め定むべからざること」(伝習録・中・答顧東橋書)とあるように、理は預め定めることができないものであり、吾心の良知の一念の微に精察することによってのみ、天理の措定ができる、と説かれる。物事に対処して、是非軽重の宜しきを得ることは、預めなされる討論講究によって可能なのではなく、実事に感応する心が「是非の心」なる良知なのだから、この良知を致して「義理を此心の感応し酬酢するの間に精察する」(同上)ことによって、始めて主体の在り方を規定する条理が発現されることになる。このように天理を精察する良知を、陽明は明鏡に譬える。

「それ良知の体は、皦なること明鏡の如く、^{すこし}略も纖翳なし。妍媸の来れば、物に随いて形を見わす。而も明鏡曾て留染存し。」(伝習録・中・答陸原静書・二)

良知が天理を精察、措定していくことは、「略も纖翳なき」ものであって始めて可能であった。良知のこの性格を、陽明は大胆にも、禪家が好む「応無所住而生其心」(金剛般若経)の語をもつて説く。

「明鏡の物に応ずるや、妍なる者は妍、媸なる者は媸、一たび照らせば皆真。即ち是れ『その心を生ずる』処なり。妍なる者は妍、媸なる者は媸なるも、一たび過ぐれば留めず。即ち是れ『住する所なき』処なり。」(伝習録・中・

答陸原静書・二)

このように、良知は常に「寂然不動」であり、常に「感じて遂に通ずる」性質のものであった。(伝習録・下・128)つまり「知ることなくして、知らざることなし。本体原より此くの如し」(伝習録・下・82)と端的に説かれるように、良知は無知にして真知であるという二重の性格を一味のものとして具有するものである。そして、良知の自己充足とは、この二重性格の強化と緊密化にあるといえる。すなわち、天理の形成が完全に良知の一念に委ねられ、独知の機能が強大化するためには、それだけ心体は無一物、無執着なるものでなければならなくなる。そうした所から、一切の是非善悪を知る心体は、固定的な善悪觀念から離脱せざるを得ないために、無善無惡説が説かれることになる。陽明は、物に一定の善悪はなく、心が「理に循えば便ち是れ善、氣に動けば便ち是れ悪」(伝習録・上・101)となる、すなわち心のはたらきによって善悪が生みなされていく、と説いた。だから心体そのものは「無善無悪は理の静」(同上)と言われるものである。このように、陽明の心即理説は、つまるところ無善無悪を体質的に保有するものであり、従ってそれは、朱子学の性即理説が性善説と結びついていたことと、全く立場を異にするものといえる。もとより陽明の良知説は、無善無悪なる心体が、天理を措定し、善悪を判別し、善を為し悪を去るということにおいて、「無善無悪、是れを

至善と謂う」（同上）と言われるように、依然として性善をも包む立場に立つわけであるが、性即理説とはその天理観が相違するが故に、たとい性善と言ひ、至善と言ふも、その意味は異なるのである。

陽明の無善無惡説を激しく弁難した者に、東林学の顧憲成がいる。彼は次のように論ずる。

善を為すとは、その固有を為すことで、惡を去るとは、その本無を去ることである。陽明は「無善無惡」と説き、「為善去惡」と説くが、心体が無善無惡なら、惡は本体の障害でなく、かえつて善が本体の障害であることになり、結局善を為すことも、惡を去ることもできない。（證性編・卷六・質疑下・再与管東溟書・参照）

以上の顧氏の論は、先驗的理の存在を認める性即理説に本づくものといえる。つまり、「無善無惡」と「為善去惡」を矛盾と捉える立場である。この点で、無善無惡なればこそ善を為し惡を去ることが可能であるとする陽明の良知説とは、全く異なる心性論、人間観に立脚しているといえる。良知説では、為す所の善は何ら心体に固有のものではない。陽明は「一箇の善あり、却つて又一箇の惡ありて、来つて相い対するにあらず」（伝習録・下・28）と説き、また龍溪は「惡はもとよりなし。善も亦得であるべからず」（龍溪集・卷一・天泉證道紀）と説いている。無善無惡説は、既成の善惡を一度自己の心によ

つて晒しあげて、新たに一念の良知によつて善惡を定めていくことを主張するものであった。だから陽明は、誠意の功夫において、心の本体が本来無一物なることを知らずに、意を用いて、善を好み惡を惡むならば、そこに意思（私意）が附着することになるとして、自己の心体を体認することが、正心の功夫であると説く。（伝習録・上119）以上のように見ると、無善無惡説は、良知説が必然的に内包するものであり、無善無惡を捨象した形では、良知説は存在しえないことが明らかになつた。

さてこの心体の無善無惡を述べたものに、陽明の四句教がある。龍溪はこの四句教に關して、心意知物はすべて無善無惡であると解する所謂四無説を以て、錢緒山と論争する。彼はこの論争に対する陽明の裁定を次のように受けとつてゐる。

無善無惡の心体を悟る上根の者は、無（無善無惡）より根基を立てる。本体即功夫の頓悟の学である。一方、無善無惡の心体を悟りえぬ中根以下の者は、有（有善有惡）より根基を立てる。功夫を用いて本体に復る漸入の学である。（龍溪集・卷一・天泉證道紀）

龍溪はこの説を承けて、先天心体上に立根する「先天の学」と、後天動意上に立根する「後天の学」とを分ち、前者は、意念の發動においても不善がなく、世情嗜欲がはいり込むこともなく、功夫も簡単だが、後者は、世情嗜欲が雜り、功夫

も繁難になる(龍溪集・卷一・三山麗沢録)、と説き、兩者を分つは、根器の上下の為に説いた権法であるとする。(龍溪集・卷十・答馮緯川・二) 龍溪は、四句教中の「有善有惡は意の動」を否定しているのではなく、事実「心は本より至善なるも、意に動きて始めて不善あり」(龍溪集・卷一・三山麗沢録)と説くように、陽明と同様、意念の発動における惡の發生を認めている。その点で、楊慈湖の不起意の説を「慈湖の不起意の義を知れば、即ち良知を知るなり」(龍溪集・卷五・慈湖精舍會語)と、高く評価し、不起意を「その過惡の原を塞ぐ」(同上)ことと解する。この場合、龍溪の解釈は「惟だ心を離れて意を起せば、妄となる」(同上)という点に主眼があつた。だから「人心惟だ一意ありて、始めてよく經綸を起こし變化を成す」(龍溪集・卷五・与陽和張子問答)というように、積極的な作用を認める所の意は、「意、心に根ざし、心に欲なければ、則ち念おのずから一、一念万年にして、起作あるなし、正に是れ本心自然の用」(同上)となるように、無善無惡なる本心に本づいたものでなければならなかつた。無善無惡なる本心に根ざす以上、「善意を起す」と雖も、已に本心を離れる」(龍溪集・卷五・慈湖精舍會語)ものであつた。この、意が心に根ざすということが、即ち是れ無善無惡の意」(龍溪集・卷十・答馮緯川・二)と説

かれるものであつた。これを要するに、心体の無に立脚、透徹することによつて、心体の無に本づく意念の自然なる用が活かされ、意念においても、善惡の相対的存在が超越されて、無善無惡にして至善なる状態が得られる、というものである。龍溪の四無説のねらいは、実にこの点にあつたといえる。彼が所謂四有説を指して、意に善惡があれば、知と物も善惡があることになり、結局「心も亦これを無(無善無惡)と謂うべからず」(龍溪集・卷一・天泉證道紀)として否定したのは、それが心体の無善無惡を大前提にしながらも、有善有惡の意念に立根する立場であつたからである。(四有説を唱える錢緒山の視座は、正に習心欲根を免れぬ現実態にあつた。)従つて四無説は、「若し心は無善無惡の心なるを悟れば」意知物はすべて無善無惡であると説くように(同上)、心体の無善無惡を悟る点に眼目があつたといえる。欲念の存在を振り切る力を、無なる心体の悟に求めるのである。これは、先にあげた陽明の正心の功夫、即ち心体の無の体認という考えを承け、それを更に進めて、無善無惡なる心体そのものを把握することを第一義的なものと考えたものである。ここにおいて、陽明では顯著でなかつた悟という概念が表面に出てくることになり、良知説は新しい展開をみることになる。

元來良知説においては、心意知物は一つのものであつて、良知が善を知り惡を知り、意念が善を好み惡を惡み、物事において善

を為し悪を去ることは、心体の無善無惡と一体のものであった。従つて、先ず心体の無善無惡に透徹していないならば、良知の無善無惡にして始めて善惡を判別しうるといふ、その本来的機能が十全に發揮されず、その生命力が窒塞されてしまふ、ということになる。ここに王龍溪の無善無惡説の着眼点があったといえる。この無善無惡説の視点から、龍溪においては、陽明には見られなかつたほど懇切に心体の無的性が説かれ、この心体に透徹する悟が強調されることとなる。

三

常に虚体不変にして、かつ万変に妙応するという、良知の緊密なる二重性が、龍溪では殊に強調されて「良知は知るなくして、然る後に能く是非を知る」（龍溪集・卷八・艮止精一之旨）と説かれる。更に良知の無的性格が、様々な語によつて強調される。「人心は無一物。原より是れ空の体」（龍溪集・卷三・九龍紀誨）「虚寂は心の本体」（龍溪集・卷十六・別曾見台漫語摘略）というように、虚寂空無なる語が、自在に良知を表わす語となり、「夫れ心性の虚無は千聖の学脈なり」（龍溪集・卷二・白鹿洞統講義）「空は道の体なり」（龍溪集・卷三・書累語簡端録）と語られるように、王陽明には見られなかつたほど、虚寂空無が道の根本に据えられることになる。このことから当然、龍溪は仏老の字に陥

る者であるという非難を受けることになる。龍溪自身、そういった批判に対して説く。

「吾儒、未だ曾て虚を説かず、寂を説かず、微を説かず、密を説かずんばあらず。これはこれ三教を範圍するの宗なり。」（龍溪集・卷一・三山麗沢録）

すなわち心体の虚無は、道の本源である。だから空虚を以て異端と為すのは「真に所謂賊を認めて子と為す」（龍溪集・卷三・宛陵觀復樓晤言）ことであるとして、逆に心体を悟らざることより發生する弊害を批判している。つまり心体の虚無を見るか否かによって、正道と異端との境界を設けることは、意味なしとするのである。が、もとより良知説においては、「致知の学は原より虚寂に本づく、而も未だ嘗て倫物の感応を離れず」（龍溪集・卷一・三山麗沢録）と説かれるように、心体の虚無は内外なく、寂感一体のものであった。この点に關して、同門の薛侃は次のように説いている。

「後儒、積の空・老の無を謂いて異と為すは非なり。二氏の蔽は遺倫に在り。虚無に在らず。著空論無は、二氏すら且つ以て非となす。」（明儒学案・卷三十・薛侃語録）

このように見てくると、陽明において既に「良知の虚」「良知の無」が仙釈の虚無と区別されたように（伝習録・下・69）、良知説が仏老の学と相違する点は、心体の虚無性を認めるか否かという点にあるのではなく、その虚無なる心が、

人倫庶物に即し、その変化に應じて活動するものと認めるか否かという点にあったといえる。龍溪に至って、この良知説の特徴が更に明確化されていく。一方で、無善無悪が良知本来のものとして根底に据えられ、他方で、良知が事物の感応を離れぬものであることが強調されるからである。

では龍溪があれほどまでに心体の虚無性を強調する意図はどこにあったか。嘉靖三十二年の「滁陽会語」（龍溪集・卷二）の中で、彼は同門の異説の一つとして、「良知は空に落つ。必ず聞見を須いて以て助けて之を発す。良知は必ず天理を用うれば、空知に非ず」という論をあげる。⁽²⁾これは、良知だけでは万変を尽くすに足らずとして、聞見・知識を仮りて、事物の理を求め、良知を補完しようとする考えである。彼はこの論を、依然として朱子学の定理論の影響を脱していない。「沿襲の説」であると断ずる。つまり、こうした方向は、心即理本来の立場からの逸脱であり、良知説の方向から見る時、朱子学への後退に連なるものと見なされるのである。この所謂依識への志向が根強いものであるという認識から、龍溪は随所で徳性の知 \parallel 良知と、聞見の知 \parallel 知識との違いを論じ、外求を仮らざる良知の絶対性への信頼を説く。（龍溪集・卷二・水西同志会籍等）龍溪は、虚無なる心体の無分別知に根ざす所に、良知説の本源があるとし、この故に、無知にして真知なる良知の特性を強調したといえる。

一方彼は、このように依識の学を否定すると同時に、沈空の学をも否定する。

「知の体は本より空。体に着すれば即ち沈空と為る。知は本より知なし。体を離るれば即ち依識と為る」（龍溪集・

卷六・致知議略）

いいかえれば、依識の学とは、良知の外に別に已発を求めらるものであり、沈空の学とは、良知の前に別に未発を求めらるものである。両者が異学として否定されるのは、良知が未発の中に於いて、発して節に中るの和であるという、渾然一体なる本質に盲目だからである。（龍溪集・卷十六・趙望雲別言）結局、依識の立場は「有に着」し、沈空の立場は「無に着」することになる。（龍溪集・卷八・良止精一之旨）龍溪は、この両端に陥ることがないように、有無に執着することなく、虚寂にして万変に妙応する良知の在り方を主張したのである。龍溪は、このような性格の良知すなわち心体の体認、すなわち悟を重視する。

「君子の学は、悟を得るを貴ぶ。悟門開かざれば、以て学を徴するなし。」（龍溪集・卷十六・留別寬川漫語摘畧）彼は、根器の利鈍によって、本体に頓悟・漸悟、功夫に頓修・漸修の区別があることを認めるが（龍溪集・卷四・留都會紀）、「若しそれ必ず欲を去るを以て主と為し、その性に復するを求むれば、則ち頓と漸と未だ嘗て異ならず」（龍溪

集・卷二・松原原語」とする。つまり致良知において頓漸は一つであるとし、かえて漸に著すれば放寛となり、頓に著すれば期必となる（龍溪集・卷十二・答程方峯）として、頓漸に執着することの無いことを説く。又「悟りて修めざれば、精魂を玩弄し、修めて悟らざれば、虚妄を増益す」（龍溪集・卷四・留都會紀）というように、悟と修の相即を主張する。従って龍溪は、頓悟だけを説くのではなく、「理は頓悟に乗ずるも、事は漸修に属す」（龍溪集・卷十七・漸庵説）と言うように、著実な功夫なき頓悟を否定しているのである。が、問題は、彼の説く悟と修の内容である。彼は、本体・功夫とも頓漸の別があるが、要は実悟・真修なることだと説く。「実悟とは、自らの本心を識るなり。」「真修とは、自らの本性を体するなり」（龍溪集・卷四・留都會紀）このように、悟と修は自己の心性の体認であるとして、両者の緊密な連関が説かれる時、「無上菩提は、須らく言下に自らの本心を識り、自らの本性を見るべし」（六祖壇經・行由品・五祖弘忍の語）と説き、即今當下の悟りによって、凡夫も仏と成るとする禅の思想にきわめて類似することになる。心を無善無惡ととらえ、識心見性という悟りによって、一切諸事物に執着することなく、しかも偏く諸事象を含有して、融通無碍、自由自在なる活動を図ろうとする所に、禅思想（特に公案禅）のもつ強大なエネルギーがあった。龍溪が良知説の中に取り込んだものは、正にそ

れであり、従って龍溪思想における悟とは、良知の極度なまでの自己充足と、円通自在性の表現に外ならなかったといえる。

四

さて初めに見たように、致良知は心が感応する場における功夫であったが、陽明は「格物」の物とは、この心が感応する場であるとす。物、すなわち意念の発動した所に即いて、良知の知る善を十分に為し、良知の知る悪を十分に去る。それによって良知は虧缺障礙がなくなり、その機能が十全に發揮できるとする。「知を致すは、事实上に在りて格す」（伝習録・下・117）と言われるように、現実界の諸事相に即して良知が発揮され、事物がその理を得ることが、良知説における格物である。従って良知説において格物は、致知と別のものではなく、第二義的なものでもなかった⁽⁴⁾。そのことを陽明は次のように説いている。

「致知を知れば、便ち己に格物を知る。若し是れ未だ格物を知らざれば、則ち是れ致知の工夫も亦未だ嘗て知らざるなり。」（伝習録・中・答周道通書）

だから陽明は、日用の事変を離れた学は「着空」であるとすし、（伝習録・下・18）物事に即して此心の天理を精察する

という点に「頑空虚静の徒」との違いを見ている。(伝習録・中・答顧東橋書)それは事物を絶つて「心を幻想と做す」か、事物に即した中で「その天則の自然に順う」かの違いである。

(伝習録・下・70)このように、同じく心に本づくとはいへ、その心が実理を措定していくとみるか、あるいは一切の実有を否定した、空理の立場に立つか、この点に良知説と禅思想との明確な相違が考えられていたといえる。良知心学が、程朱学の理学に訣別したことは、天理の実在の否定ではなく、自己の一心による天理の再創造を図ろうとするところに、ねらいがあったのである。

龍溪もその点を押えて、「先師一生人を教うるの喫緊の処は、只在格物の三字あるのみ。吾人一生道を学ぶの切要の処も、亦只在格物の三字あるのみ。此れ儒釈毫釐の弁なり」(龍溪集・卷十・答吳悟齋・二)と説いている。龍溪においていかに心体の空無性が説かれ、心体の悟りに聖凡の機がかけられようと、事物に即した形で新たに天理を措定するというところに、禅学との一線がこられた明確に引かれていたといえる。「致知は格物に在れば、則ち知は空知に非ず。格物は致知に本づけば、則ち物は外物に非ず」(龍溪集・卷九・答茅治卿)と説くように、格物窮理を説く朱子学と、明心見性を説く禅学とを両端に見据えて、良知説の独自性を明確化した所に、陽明以後の良知説において果たした龍溪の思想的役

割があったといえる。彼が到る所で依識の学・沈空の学を批判するのは、この立場から発せられたものであり、同じく良知を宗旨とする者の中でも、依識・沈空の両傾向に接近する思想のあることを把握し、彼が確信する良知説本来の中道の立場を審らかにし、そこからの逸脱を戒めたものといえる。

王門における沈空の傾向、龍溪はそれを聶雙江の所謂帰寂主義の中に見ていた。聶雙江は、良知において体と用、未発と已発とを分ち、未発において本体を培養し、体を立ててその用を達するところに、致良知の本旨があると考える。雙江のこの帰寂提唱の意図について、龍溪は次のように説く。

「公、吾人の格致の学を為す者の、知識を認めて良知とし、微に入りてその自然の覚を致す能わず、終日応迹上在りて有象に執泥し、安排湊泊して以てその是当を求めんとするを見るが故に、苦口して虚寂の話を拈出し、以て学者の弊を救わんとする。」(龍溪集・卷六・致知議弁)

このように、虚寂の体を見て、有相に執着する弊害を正さんとする点は評価する。だがそのあげく「格物に功夫なし」と言い、日用事変上における致良知を全く人為に属するとして否定するに至っては、正に羹に懲りて麤を吹くの過を免かれぬ、と断ずる。(同上)つまり依識的傾向を批判する点は正しいが、かえって沈空的傾向に陥っていると見るのである。それは帰寂説が、良知が常に未発の中にして常に発して節に

中の和であるという渾然一体なるものであり、「人人見在に具足する」ものである、という認識を欠除していることから考えると考える。(同上)このように龍溪は、内外先後なき良知渾一の立場に立つ。ここに様々な良知説の形態を見る際の彼の視座と基準があり、さらにこの渾一の立場は、良知の現在成就(現成)を大本とするものであったといえる。龍溪は、帰寂説の説く如く、良知が涵養によって始めて完全となるものではなく、各自の良知が現在において完全成就するものであると考える。では良知現成の思想は龍溪の独創であるのか。

致良知は元來吾心の良知の一念の微に天理を精察するものである以上、現在の心に功夫は集約されるといえる。「良知は前後なし。只だ見在の幾を知るのみなれば、便ち一了百了なり」(伝習録・下・81)というように、現在の一念にその全量を投入していくところに、良知の生命があり、現実の具体的、個別的対象における良知の発現が、即ち良知の全体であるとされる。(伝習録・下・22参照)従って「他の発見流行の処に随いて、当下に具足し、更に去來無く、仮借を須いず」(伝習録・中・答轟文蔚・二)と説かれるように、現在に極度に集約された良知は、当下に具足するものとみなされる。だから良知当下現成の論は、良知への絶対依存度が増し、良知の独用が強調されるにつれ、その方向性の中で必然的に生まれてきたものといえる。

龍溪は、字問が「見在を離れぬ」(龍溪集・卷十一・与呉安節)ものであり、当下の一念に全体が委ねられるのだから、良知の当下完全具足に対する信頼が必要であると考える。

「若し果して信じ及ぶ時は、当下に具足し、剩なく欠なく、更に磨滅なく、人人堯舜たるべし。」(龍溪集・卷十・答呉悟齋・二)

龍溪がよく自己の本心を信ずることを強調するのは、良知が現在具足せるを直下に信ずることが、現在に己が全量を投入することであり、それによって現在の地点に良知の独用が完全に發揮充足できると見るからである。従って彼が重視する当下の悟りは、自己の良知が現在完全成就せることを悟ることであったといえる。このように龍溪の説く信も悟も、良知現成と一体のものであり、良知現成論と切り離れた形で、個別的に信や悟を論ずることはできない。

彼の良知現成論に対して、帰寂を主張する轟雙江はもとより批判的であるが、この点で龍溪と激しく対立した者に、雙江思想の影響を受けた羅念菴がいる。彼は現成の良知を否定し、收攝保聚による拡充を須って始めて堯舜と等しくなると考える。龍溪と念菴との度重なる論争も、結局現在の良知をどうとらえるかという点に帰着し、両者はこの点において最後まで見解を異にしたといえる。龍溪は嘉靖四十一年冬の松原に於ける会見で、念菴の見解を次のように評する。

「世間には現成の良知あるなし、万死の功夫に非ずんば、断じて生ずる能わず」と謂い、これを以て世間の虚見附和の輩を較勘するに至っては、未だ必ずしも病に対するの薬に非ずんばあらざるも、若し必ず現在の良知の堯舜と同じか
らざるを以て、必ず功夫修整を待ちて而る後得べしとせば、則ち未だ矯枉の過を免れず。」（龍溪集・卷二・松原晤語）

私欲による良知の障蔽を除去することを無視して、ただ良知現成を説くだけで、その結果放逸無忌憚に流れる者を批判し、その弊害を正さんとする点において、龍溪は念菴説を評価する。だから「滁陽會語」（龍溪集・卷二）や「撫州擬峴台會語」（龍溪集・卷一）でも、同門の異説の一つとして、当下円成を説き、消欲の功夫を不用とする者を「濩躪の論」として退けている。ただ念菴との相違点は、現実の人間存在が私欲に蔽われているにしても、現在堯舜と等しい完全な者であると見做すか否か、という点と、私欲の除去をどのように行うかという点にあった。龍溪は、衆人の心が私欲によってその本体の良を失う可能性のあることを認めるが、「原より人為を以て加損して、而る後全かるべからず」（龍溪集・卷八・致知難易解）として、本体の全が修證によるものではないことを説く。では私欲の蔽を除く功夫はどこでなされるのか。念菴が已発の場以前における欲根の払拭を説くのについて、龍溪は、それは結局静を喜び動を厭いて、遂に世間と没

交渉となるものと批判する。（龍溪集・卷一・三山麗沢録）それに対し、彼は「昏蔽の極と雖も、苟くも能く一念自ら反れば、即ち本心を得る」（龍溪集・卷六・致知議弁）と説くように、良知現成の確信に基き、現在の人情事変上において、一念の覚愜によって消欲の功夫を一挙になしうとする。陽明は私意の発生とその掃除について「你（私意の）萌す時、この一たび知る處、便ち是れ你的命根なり。当下に去きて消磨すれば、便ち是れ立命の功夫なり」（伝習録・下・133）と説く。つまり良知が着実に致されるならば、私意の認定は常に完全になされ、私意認定の覚愜自体が、障蔽の除去になるのである。だから、事上から一旦退いて培養を加えるのではないか、という問いに対して、それを否定し、「事物の来れば、但だ吾心の良知を尽くして以て之に応ずるのみ」と答えている。（伝習録・中・答周道通書）このように私欲の除去は、瞬間瞬間に良知を致すことよってのみ可能であり、消欲の功夫はあくまでも私意の萌す現実の場でのみなされうるものであった。龍溪は、陽明のこの考えに着目し、現在の功夫を説く。以上のようなからには、現在における私意の認定と除去の強化とは、現在における良知の充足であり、結局私意の萌す現在の場こそ、良知充足の唯一の機会ということになる。だから龍溪は、知解や静坐より入る悟りをおさえ、人情事変上より入る徹悟を正法眼蔵とし（龍溪集・卷十六・

留別寛川漫語摘巻、「大修行の人は、塵勞煩惱中において、道場と作す」（龍溪集・卷一・三山麗沢録）、と説くのである。

五

以上のように、龍溪に至って良知心学の立場が明確化されたことを見たが、次に三教の問題から検討してみる。所謂心学の系譜における儒釈論を見るに、南宋の陸象山は「三家（儒仏道）の均しく有する所」を理会すべきことを説く一方、義利公私の別によって、儒者は経世を主とし、釈氏は出世を主とするものとして、儒釈を截然と析つ。（陸象山全集・卷二・与王順伯）次に王陽明は、心を尽くすことを求める点において禅学は聖学と等しいが、聖学が天地万物を以て一体と為す心に本づくのに対して、禅学は「自私自利の心」（伝習録・中・答陸原静書・二）があり、人倫を外にし、事物を遺して、結局家國天下を治めることができない、とする。（王文成公全書・卷七・重修山陰県学記）陽明もやはり経世という点で禅学と一線を画すが、それは良知が万物一体の仁であるということに本づく。

「僕誠に天の靈に頼りて、偶々良知の学に見ることありて以為く、必ず之に由りて然る後天下得て治むべしと。」

（伝習録・中・答聶文蔚・一）

これは、民の陷溺を救うものは良知以外にないという確信

であり、良知が万物一体の心であり、このはたらきを完成させることが経世に外ならないという考えである。さらに龍溪では、「良知は性の靈、天地万物を以て一体と為す、三教を範圍するの根なり」（龍溪集・卷十七・三教堂記）と説くように、良知は天地万物一体のものであり、その良知に本づか否かによって「道釈の儒」とも「儒の異端」ともなるものであった。（同上）このように天地万物一体の思想は、良知説と緊密に結びついている。陽明が「大学問」（王文成公全書・卷二十六）で説いたように、致良知の学は、良知を極則として、天地万物一体の体を立て、天地万物一体の用を達するものであった。龍溪はこれを承けて「良知は心の靈気、万物一体の根なり」（龍溪集・卷十三・贈憲伯太谷朱使君平寇序）「良知は仁の体なり」（龍溪集・卷十三・賀中丞新源江公武功告成序）と規定する。彼は、良知が万物一体の生生息まざる仁であるとして、説く。

「その力の及ぶ所に随って、家に在りては家に仁し、國に在りては國に仁し、天下に在りては天下に仁す。所謂格物致知、儒者有用の実学なり。」（龍溪集・卷十三・王瑤湖文集序）

つまり現実社会の個別的事相の中で、己が良知を窮めていくことは、とりもなおさず天地万物一体の仁を成就していくことであり、儒者有用の実学は、この格物致知に外ならない

のである。この儒者有用の実学の具体的内容は経世である。

「儒者の学は、務めて世を経むることを為す。学以て世を経むるに足らざれば、儒に非ざるなり。」(同上)

龍溪は致良知の学がどこまでも経世を志向する学であると考ええる。以上のように、龍溪思想では、陽明の考えを継承して、致良知の実践は、万物一体の仁を現実社会の中で成就していくという目標と方向をもつものであった。家国天下といった、それぞれの具体的状況の中で、状況に即した規範を、良知一念の燃焼によって創造し変革していくところに、彼がとらえた良知心学の特質があった。つまり万物一体の仁に基づく経世有用の実学という点に、仏老の学と異なる儒の立場を見ている。「吾儒と二氏の学と同じからざること、特だ毫釐の間のみ」(龍溪集・卷十六・書陳中閣卷)という毫釐の差は、この点に明確に把握されているのである。が、ここで注意すべきことは、その毫釐の違いを「但だ意を立つること、各々重んずる所ありて、作用同じからず」(龍溪集・卷十・与李中溪)という点に見ていることである。作用における違いを認め、天下国家を治むべからざるものとして、仏老を批判しながらも、異なるが故に異端であるとして排斥していないのである。つまり三教の違いを認めるが、「吾儒の所謂良知は、即ち仏の所謂覚、老の所謂玄なり」(同上)として、良知が三教の違いを超えて通貫するという点において、三教そ

れぞれの存在を認めている点に、龍溪の三教観の特色がある。もとより彼は単に形式的な三教一致を志向する者ではなかった。

「二氏の学は、吾儒と異なる。然れども吾儒と並び伝わりて廃せず。」(龍溪集・卷七・南遊会紀)

龍溪は、三教の違いを踏まえ、陽明の学があくまで「重きを儒に帰す」(龍溪集・卷六・答五台陸子問)立場であることを認め、自ら儒学たることを保持しつつも、良知が三教の区分以前の人間存在の根拠として、三教を貫いているという点において、三教の並存を認めるのであり、良知が「三教中の大総持」(龍溪集・卷十・与李中溪)であるという点に良知説の思想的意味を見ていた、といえるのではないか。

こうした龍溪思想が、明末社会の中でどのように受け取られ、継承あるいは変容されていくのか。そして、その中で龍溪が批判されていくことによどのような意味があるのか。その問題の検討は次の機会に譲りたい。

註

(1) 因にわが国の佐藤一斎は、龍溪を次のように評している。

「王龍溪畿は餘姚晩年の弟子たり。教を受くること日浅く、その説高妙に過ぎ、遂に陽儒陰釈の譏を來たす。猶お宋代に楊慈湖ありて、累を金溪に貽すと同一類なり。」(言志

- (2) 湛甘泉は「夫れ良知は必ず天理を用うれば、則ち空知なし」(甘泉文集・卷十七・贈掌教錢君之姑蘇序)と説く。龍溪がここであげているのは、湛甘泉を指すものと思われるが、陽明門下にも、このような考えの者がいたといえる。
- (3) この語は、「理は則ち頓に悟り、悟に乗じて併せて銷す。事は頓に除くに非ず、次第に因って尽くす」(楞嚴經・卷十)の文に本づく。
- (4) 劉念台は「陽明先生の、良知を主脳として、格物を以て第二義と為すは、終に大学の旨と異なるあるに似たり」(劉子全書・卷十九・与王弘台年友)と説く。
- この点にも、良知説に対する彼の批判的立場を見ることが出来る。