九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

鄒東廓の思想形成に関する一考察 : 王陽明思想の受容と変容

木村, 慶二
九州大学研究生

https://doi.org/10.15017/18138

出版情報：中国哲学論集. 19, pp.18-35, 1993-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

鄒東廓の思想形成に関する一考察

――王陽明思想の受容と変容――

木村慶二

はじめに

山下龍二氏によれば、いわゆる王学左派の思想史的意義を、日本・中国を通じて最も早く評価したのは、大塩中斎（一七九三～一八三七）であるが[1]（「明代思想研究史」名古屋大学文学部研究論集、一九八七年）、戦後のわが国に於る陽明学研究に於ても、島田虔次、溝口雄三、荒木見悟、岡田武彦の各氏をはじめとして、左派王学に焦点を合わせた研究が多く、又かなりの成果もあげているというのが実情である[2]。なるほど左派は良知の現在成就という陽明学の独自性を最も豊かに体現し、思想界を席巻した。しかし当時の思想界は、陽明学に批判的・否定的な思想家たちも存在したし、王門内部に於ても陽明学の様々な受容形態（変容も含めて）が存したのは周知の通りである。

左派以外の王門諸子の研究としては、岡田武彦氏に王門を現成派（左派）、帰寂派（右派）、修証派（中間派）の三派に分けてとらえる研究[3]（一九七〇年）、陽明学大系第五巻『陽明門下（上）』に於る錢緒山・鄒東廓・欧陽南野・聶双江・羅念庵の解説及び注釈[4]（一九七三年）、荒木見悟氏にいわゆる右派の聶双江・羅念庵に関する論考[5]（一九八四年）、など近年進められてきているが、必ずしも十分というわけではない。したがって左派以外の人々の思想を検討してゆくことは、従来の研究の不十分な点を補うことであり、又それが左派といわれる人々の思想自体をとらえ直す契機にもなろう。そしてひいては陽明学全体の思想史的意義を考察する際に、より豊かな材料を提供することになるであろう。

以上のような問題意識の下、本稿ではいわゆる中道派・中間派に属すると言われてきた鄒東廓の思想を取り上げる。

東廓に関する従来の研究については、既に拙稿「鄒東廓思想研究序説」（九州大学中国哲学論集17、一九九一年）の中で総括しておいた。東廓思想に対する評価の現在までの到達点は、陽明思想の根本的立場を継承はしたが、心の本体を「至善無悪」ととらえ、既成の価値観を安易に追認しかねぬ傾向も持っていた、というものである。したがって本稿に於ては、東廓自身が如何なる経緯をたどって「至善無悪」の思想に行き着いたのかという思想形成の過程を追いかけてみたい。彼の思想遍歴をふり返り、彼自身の問題意識に即して、師である王陽明の思想をどのようにして受容し、それをどのようにして変容させていったのかということを、できる限り具体的に検証してみようと思う。

なお引用資料中の括弧内は、筆者が便宜的に補ったものである。また『東廓鄒先生文集』は、九州大学所蔵、隆慶六年刊本を底本として使用した。

一

鄒東廓（名は守益、字は謙之、東廓は号、一四九一～一五六二）の思想形成を論じるに当たって、便宜的に①王陽明思想をどのような形で受容し、②それを自己の内部でどのように変容させていったのか、という二つに分けて論を進めてゆくことにする。まず①についてであるが、東廓は実際に陽明と会見した事実が認められるので以下に列挙してみる。

(1)正德五年。東廓二十歳、陽明三十九歳。（於江西省吉安府廬陵県）
東廓が陽明を慕って当時廬陵の知県をしていた陽明に会いに行った。（耿天台文集、以下「天台集」と略す、巻十四、東廓鄒先生伝、以下「東廓伝」と略す）

(2)正德十四年。東廓二十九歳、陽明四十八歳。（於江西省贛州府）
「格致」「慎独」に関する積年の疑問を陽明に質問。（同）

(3)正德十五年。東廓三十歳、陽明四十九歳。（於江西省贛州府）
再度虔州で会見する。その詳細は不明。（東廓鄒先生文集、以下「東廓集」と略す、巻一、贈王孔橋）

(4)嘉靖二年。東廓三十三歳、陽明五十二歳。（於浙江省紹興府）

東廓が越州に赴いて会見する。滞在は一ヶ月余りにも及ぶ。（天台集、巻十四、東廓伝）

(5)嘉靖三年。東廓三十四歳、陽明五十三歳。（於浙江省紹興府）

左遷の地である安徽省広徳州に向かう途中、越州の陽明を訪ねる。（同）

東廓は三四歳の時、いわゆる大礼の議⑥に関する二度目の上奏をして帝の怒りにふれ、安徽省広徳州の判官（知州の属僚）に左遷されるまでに⑦、陽明と五たび会見している。この会見に関して、黄宗羲は、「初めて文成に虔台に見え、父の墓に表せんことを求む。殊に学に意なきなり」（明儒学案、巻十六、鄒東廓伝）と述べて、両者の最初の出会いを(2)の正徳十四年とし、しかも東廓は学問的意図をもって会見したのではなく、父の墓表の執筆依頼に来たと言う。この依頼に関して陽明が、「令先公の墓表は、決して約に負かず。但だ向（さき）には紛冗憂病の中に在り、近ごろは復た咳患盛んに作（おこ）れば、更に仮すに日月を以てせんことを求むるのみ」（王文成公全書、巻六、寄鄒謙之㈡）と述べていることから、執筆依頼が確かにあったことと、この書簡が書かれた嘉靖五年には、まだこの墓表は執筆されていないこととが分かる。しかし面白いことに、耿天台（一五二四～一五九六）によればこの会見より九年も前の正徳五年に両者は出会っていることになる。

辛未（正徳六年）、先生（東廓）、年二十一。会試第一たり。是より先（正徳五年）、文成王公、移りて廬陵に令たり⑧。先生、慕いてこれに見ゆ。一見して期許す。是の歳（正徳六年）、王公、吏部主事を以て分校を司る⑨。試を主る者、王公に精鑑有るを知り、諸雋巻を出して裁を王公に取る。先生の巻に閲し及びて曰く、「此れ必ず安福の鄒某なり。文を論ずること亡（な）く其の人品、亦た天下に冠たる者なり」と。遂に南宮に冠たり。廷試及第第三人。翰林編修を授けらる。（天台集、巻十四、東廓伝）

東廓に関する伝記資料の中で、二〇歳の時のこの陽明との会見が記録されているのは、管見によればこの資料のみである。この会見は果して事実であろうか。ただ東廓の会試及第は正徳六年であり（江西通志、巻二十六、明進士二）、注⑨で示したように、同年二月、陽明は会試の答案調査官となっている。したがって東廓が会試に及第した二一歳の時点で、陽明と少なからぬ関係を持っていたのは事実である。このことに関する記録は、羅念庵の著した「東廓鄒公

墓誌銘」にも見える。

辛未、郷試あり。[10] 陽明公、同考官たりてこれを賞議し、遂に第一に置く。廷試及第第三人、翰林院編修を授けらる。（念庵先生集、巻十五）

当時会試の答案調査官であった陽明は、会元となった東廓の選抜に深くかかわっていた。東廓は思想的にはともかく形式的には、この時点で陽明から多大な学恩を受けていると言えよう。それではこの前年、東廓が陽明を慕って会見に赴いたという記録と、陽明が名を伏せてある答案の一つを見て、すぐさま「これはあの東廓の答案だ」と気づいたというそれの信憑性はどうであろうか。耿天台自身は、「乃ち先生（陽明）に若いて門に及ぶの諸賢に得ること有る者は、甚だしくは少なからざるも、顧って実に宗伝を承け正印を秉る者は、余、惟だ心を東廓先生一人に帰するのみ」（天台集、巻十二、広徳州祠碑）と東廓を極めて高く評価する立場に立つため、いくぶん東廓に好意的な叙述がなされていようが、さし当たってはこれらのエピソードを事実として受けとめてゆこうと思う。

次に考えたいのは、東廓は陽明に出会う前はいったいどのような学問観を持っていたのか、ということである。次の資料を見られたい。

踰年（壬甲、正徳七年、東廓二十二歳）、先生、亦た引疾し、帰りて侍養す。四方の人士、来りて学を受く。一日、大学・中庸を読み、訝りて曰く、「子思、学を曾子に受くる者なるも、大学は格致を先にし、中庸は首に慎独を掲ぐるは何ぞや」と。積疑、釈けず。（天台集、巻十四、東廓伝）

東廓は「子思は学を曾子に受けたのにも関わらず、『大学』では格物致知を先にし、『中庸』では慎独を始めにしているのはなぜなのか」という疑問を抱いていた。この疑問のなかみについて考えてみたい。朱子の『大学章句』では、伝五章で「格物致知」が、伝六章で「誠意」の功夫である「慎独」が説かれている。朱子はこのように「誠意」の前に「格物致知」を持ってくるわけを、次のように述べている。

蓋し心体の明に未だ尽くさざる所有れば、則ちその発する所、必ず実に其の力を用うる能わずして、苟焉として以て自ら欺く者有り。然れども或は已に明らかなるも、ここ（誠意）に謹まざれば、則ちその明なる所、又た己に有するに非ずして、以て徳に進むの基と為るなし。故に此章（誠意章）の指は、必ず上章（格物致知章）を承

けて、これを通考して、然る後、以てその力を用うるの始終を見る有り。その序の乱すべからずして、功の闕くべからざること此の如し。（大学章句、伝六章、注）

朱子にとって「格物致知」と「誠意」とは、双方欠くことのできないものであるが、その順序としてはあくまでも「格致」→「誠意」（すなわち「慎独」）でありその逆ではありえないと理解され説明されていた。この朱子に於ては解決ずみの問題、すなわち「格致」と「慎独」の順序をどのように規定したらよいかという問題について、東廓は強い疑問を持ったのである。そして彼はこの疑問を七年間持ち続け、二十九歳の時に、江西省の虔州で陽明に質問したのであった。

己卯（正徳十四年）、先生、年二十九。王公に虔台に就き質す。王公曰く、「致知とは、吾が心の良知を事事物物に致すなり。吾が心の良知を事事物物に致せば、即ち事事物物、皆その理を得。独とは即ち所謂良知なり。慎独とはその良知を致す所以なり。戒謹恐懼とは、その独を慎しむ所以なり。大学・中庸の旨は一なり」と。先生、豁然として悟り、遂に粛贄して師事す。（天台集、巻十四、東廓伝）

王陽明は「大学の要は誠意のみ」（文成全書、巻七、大学古本序）と言い、『大学』の功夫を「誠意」によって総括する。ただここで言う「誠意」とは、「誠意の功は格物のみ」（同）と言うように、「格物」と言い換えてもよい性質のものであった。この理由は、「蓋し身・心・意・知・物は、是れその工夫の用うる所の条理なり。亦た各おのその所有りと雖も、而もその実は只だ是一物のみ。格・致・誠・正・修は、是れその条理の用ふる所の工夫なり。亦た皆なその名有りと雖も、而もその実は只だ是れ一事のみ」（王文成公全書、巻二六、大学問）と言うように、陽明にとって「格物」「致知」「誠意」等の功夫の内実は、基本的には同一ととらえられているからである。そして陽明の晩年に於て、これらの功夫は「良知」という語を使用することによって、より統一的に把握されることになった。すなわち「致知」とは良知を事物に致すこと、「慎独」とは良知を致すてだてなのであり、この二つの術語はともに人間存在の最も根源的なものと最も現実的なものとを併せ持つ「良知」を十分に発揮することを語っているにすぎない。陽明思想にとってすべての功夫は、「良知」の活動として一元的に説明が可能なのである。この新しい学問にふれた東廓は、「致知」と「慎独」の順序を問題にすること自体が間違いだったのだと悟り、七年間のわだかまりを一

挙に払拭することができた。陽明思想は東廓を学問的覚醒へと導いたのである。

二

では次に東廓の思想が、師陽明との出会いを通してどのように形成されていったのかについて考えてみたい。

『東廓鄒先生文集』十二巻（隆慶六年刊、九州大学所蔵）、及び『東廓鄒先生遺稿』十三巻（刊年不詳、尊経閣文庫所蔵）には、東廓が陽明にあてた書簡は見当たらない。一方、陽明が東廓にあてた書簡で、『王文成公全書』に採録されているのは次の七通である。

(1)「与鄒謙之」（巻五、正徳十六年）
(2)「　同　」（巻五、嘉靖四年）
(3)「寄鄒謙之」（巻六、嘉靖五年）
(4)「　同　」（同　、　同　）
(5)「　同　」（同　、　同　）
(6)「　同　」（同　、　同　）
(7)「　同　」（同　、　同　）

これらを一読して分かることは、「喩ぐる所の猝かに盤錯に臨むは……」（書簡(2)）、「示諭を承く」（書簡(4)）、「教札、時に及び、離索を慰むるに足る」（書簡(5)）、「来喩、以て事を主とするを恐ると為すは……」（書簡(7)）とあるように、東廓が陽明に複数の書簡を送っていたことである。しかしそれらは現存しないため、陽明の東廓あて書簡を通して、東廓思想を考察してゆくことにする。

謙之の学は、既に以てその大原を得たれば、近ごろ想う、渉歴すること彌々久しければ、則ち功夫、当に益々精明なるべし、と。席を接し一論して以て切劘に資するに因なし。傾企、如何せん。（書信(3)）

耿天台の記す「伝」によれば、嘉靖二年の会見の時にも陽明は『論語』の言を引いて東廓を激賞しているが[11]、それ

より三年後のこの書簡に於ても、陽明は東廓の学問は根本のところを会得したと述べている。これらの発言を額面通りに受け取れば、はじめて越に出かけて陽明に見えた嘉靖二年[12]から、陽明が没する二年前に当たる嘉靖五年にかけて、すなわち正徳十四年に二九歳で陽明に師事してから七年足らずで、東廓の陽明思想理解はかなりの水準に達していたと言える。

では実際はどうであったのか。『東廓鄒先生文集』で著述年が確認されるもののうち、嘉靖七年と八年に書かれた次の二つの文章から、東廓が陽明思想に十分習熟していることが理解される。

後の学ぶ者、聖賢の天下に君師たりて、その成功文章、巍巍として天に登るが若きを見る。然而も遂に以て階すべからずと為す。諸を譬うるに、明堂清廊の中に入りて、その重門層閣の千方万員なるを見、前瞻後盻して眩然として以て駭くなり。而して剏造する所以は、規矩を図回するの外に他術なきを知らざるなり。二三子、それ将たこれを規矩に求むるか。将たこれを方円に求むるか。良知の教は、規矩を操りて以て方円を出すなり。而るに方に模り員に倣る者、復た鬨然として禅を以てこれを疑う。嗚呼、親長を愛敬するは、吾が良知なり。親を親とし長を長として以て天下に達するは、将た吾の良知を致すに非ざるか。惻隠羞悪は、吾が良知なり。拡してこれを充し、以て四海を保つは、将た吾の良知を致すに非ざるか。孰れをか礼と為し、孰れかを非礼と為すは、吾の良知なり。礼に非ざれば視聴言動する勿く、天下仁に帰するは、将た吾の良知を致すに非ざるか。是れ鄒魯の真承なり。而るに何ぞ禅もてこれを疑わん。禅の学は人倫を外にし、事物を棄て、肝胆耳目を遺つ。而してこれを要するに天下国家を治むべからず。其れ同年を以て語るべけんや。（東廓集、巻四、九華山陽明書院記）

「景勝の地、九華山は李白以来、詩人・隠士たちによって大変愛された。しかしこの地で聖賢の学を振興した人はまだいない。わが師王陽明は弘治壬戌（十五年、一五〇二）に学生を連れてこの地に遊び、書院を築きたいという願望を抱いていた。それがこの地を治めていた祝増らの力によって嘉靖戊子（七年、一五二八）にようやく実現した[13]」と、この「記」の冒頭にある。東廓は当時三八歳、南京主客清吏司（礼部の属司。諸藩の朝貢・接待・給賜を行なう）の司長であったが、聖賢を余りに高邁なものと見なすことによって、そこに至ろうとする志が萎えてしまいがちな当時の学問界の状況と、たとえ禅と目されようとも、師陽明の良知の教えを信ずるという強い決意が示されている。そ

して禅ではないかという批判に対しては、良知を「親を愛し長を敬する心（辞譲）」、「惻隠羞悪」、「礼と非礼を弁別する能力（是非）」と規定し、陽明思想とはあくまでも人倫の枠内に留り、治国平天下をめざすものだと力説している。次の文章は翌嘉靖八年[14]、やはり南京主客清吏司長当時（三九歳）に著したものである[15]。

守益、嘗て良知の教を預り聞く。天命の性は純粋至善にして、炯然として中に在り。感に随いて応じ、天地を範囲し、万物を曲成して、各々その則に中る。己れに言うを以て、これを明徳と謂い、人に言うを以て、これを親民と謂う。若し矩規を此に執らば、すなわち千方万員は、率い由りて以て出づ。是れ聖門一貫の蘊なり。（同、巻四、烱然亭記）

以上の表現は明らかに『伝習録』中の「それ良知の節目時変に於るは、猶お規矩尺度の方円長短に於るがごときなり。節目時変の預め定むべからざるは、猶お方円長短の勝げて窮むべからざるがごときなり。」（巻中、答人論学書）という王陽明の言葉を踏まえたものと言える。ここで注意すべきは、東廓が良知を「純粋至善」で「烱然（光りかがやくさま）」たるものととらえている点である。ここには良知説の持つもう一方の柱である「無善無悪」的性格が完全に脱け落ちている。さきに見た「九華山陽明書院記」に於ても、東廓は「惻隠・羞悪・辞譲・是非」という四端として良知をとらえており、良知の「無」的性格に関する議論は垣間見ることさえできない。この結果、ここに言う「規矩」の持つ躍動性は、師陽明に比べて後退せざるをえないであろう。この二つの資料から嘉靖七・八年ごろ、東廓は陽明思想をかなりの程度理解していたことが確認できる。ただし彼の良知理解には、陽明によって主張されていた良知の「無善無悪」的性格は全く認められないことも附言しなければならない。

(1)〜(7)の書簡を通して言えるのは、ほぼ次のようなことである。陽明は当代の学問の弊害は、「勝心（名誉心）」を捨てきれずに「詞章（修辞の巧みさ）」を追求するところにあるとし、これらの病症にかつて自分も陥溺したと振り返る。しかし「良知の学」を悟ることによってこれらの病いは一掃できたと明言している。とくに書簡(2)〜(7)は陽明最晩年のものであり、「良知以外にあなたは何を説いているのか（何も説いていないではないか）。」と非難する者に対して、「良知以外に説くことは何もない」と答えているのは、（補注一）陽明思想が「良知」の二文字に収斂されていったことを象徴的に示している。そしてこれらの書簡を通しての陽明の東廓評は、ほぼ次の一文に収約されている。

それ旧習の人を溺らすこと、已に悔悟を覚ゆと雖も、その克治の功の、尚お且つその難きこと此の如し。又た況んや溺れて悟らず。日に益々以て深き者、亦た将(はた)た何の抵(いた)り極まる所あらんや。謙之の精神力量を以てし、又た良知を覚ること有るを以てすれば、自ら(おのずか)当に江河の海に注ぐが如く、沛然として復た能くこれが障礙と為る者有ることなかるべし。（書簡(6)）

良知心学に対する造詣が極めて深く、期待するところ大である、というのが陽明晩年の一貫した東廓評であった。次に書簡(3)と(7)に於て、東廓が湛甘泉（一四六六～一五六〇）の随処体認天理説について陽明と意見を交しているので、この問題について取り上げてみたい。陽明は次のように述べている。

随処に天理を体認するの説は、大約、未だ嘗て是ならずんばあらず。只だ下落を根究せんことを要するのみ。即(も)し未だ風を捕え影を捉うることを免れずんば、縦令(たとい)鞭辟向裏すとも、亦た聖門の良知を致すの功とは、尚お一塵を隔てん。（書簡(3)）

随事に天理を体認するは、即ち戒慎恐懼の功夫なるも、以て尚お一塵を隔つと為すは、世のいわゆる事事物物に皆定理ありとして、これを外に求むる者の為にこれを言うのみ。若し良知を致すの功、明ならば、則ちこの語も亦た自ら(おのずか)害なし。然らざれば即ち猶お未だ毫釐千里を免れざるなり。来喩、恐らくは事を主とせんと以為うは、蓋し已(はなは)だ深くその弊を燭(てら)す。（書簡(7)）

恐らく東廓は陽明あて書簡の中で、甘泉の随処体認天理説について批判的な見解を述べていたのであろう。陽明自身は甘泉の学説を頭から否定してはいないが、朱子学的思考法から脱け出しきれていない者にとってはやはり害があるとし、この学説に関して、「（心よりも）事物を主とするのではないかと危惧する」と否定的見解を述べた東廓に、「その害を大変よく明らかにしている」と賛意を寄せている。東廓は随処体認天理説について、師陽明と書簡上で議論しているのである。又、他方で彼は甘泉にも手紙を出して、陽明思想に関する自己の見解を投げかけ、甘泉の判断を仰いでいる。それに対する甘泉の解答[16]は、次にあげる東廓あての書簡の中に見ることができる。

（ある人）問う、「何をか良知と為す」と。曰く、「天理を知る所(もの)なり」と。（ある人）問う、「何をか天理と為す」と。「即ち下文の愛敬なり」と。何等の灑然ぞ。両家（私と陽明）の教えは、一に協(かな)いて二無く、これを

伝えて弊なかるべし。今、常知常覚し霊霊明明たるを良知と為すと謂うは、大いに陽明公の教えを壊す。東廓は王門の首科たれば、豈に慮を為さざらん。（甘泉文集、巻七、答鄒東廓司成）

この書簡の冒頭には、「四月八日の手翰を拝領す」とあるだけで、著述年を特定することはできないが、「良知とは天理を天理として正しく認識するものだ」と理解する甘泉に対して、東廓は、「良知とは常に知覚し続ける霊妙なる明智である」という見解を投げかけ、甘泉から「極めて陽明の真意にもとる」と非難されている。この食い違いはどこから生じてくるのであろうか。それは甘泉には、伝統的理意識に対する検討・反省を進んで行おうとせず、天理を天与の道理として無条件に受け入れようとする傾向が顕著なのに対し、東廓は陽明思想に見られる、既成の理の体系に安易によりかからず、それを良知の内発力によってダイナミックに改変・創造してゆこうとする良知の性格を受け継いでいるという両者の理意識の相違によるものであろう。[17] その証拠は前出の「九華山陽明書院記」や「烱然亭記」中の良知を「規矩」、個別の理を「規矩が生み出す方円」に例えているところに認められる。以上の検討から、東廓は陽明・甘泉両者とそれぞれ親交を深めつつ、甘泉思想を批判しながら自己の陽明思想理解を深めていったことが分かる。

三

次に東廓が陽明思想を自己の内部でどのように変容させていったのかについて、同門諸子との議論応酬を通して考えていくことにする。まず資料的に最もそろっている聶双江（一四八七～一五六三）とのやりとりから見てゆきたい。

双江は「答東廓鄒司成」（第一書）（双江聶先生文集、以下「双江集」と略す、巻八）に於て、自説に向けられた批判を次のように整理している。

①道とはほんの少しの間も離れることができないものである。もし（双江のように）行動場面では工夫はいらないと説けば、道を離れることになる。

（道不可須臾離也。今曰動処無功、是離之也。）

②道は動静に分けられないものである。もし（双江のように）工夫は主静（感は寂より生じ動は静に本づく）だけであると説けば、道を動静に分けることになる。

（道無分於動静也。今曰工夫只是主静、是二之也。）

③心と事為とは合一しており、仁はあらゆる事為に存在しているものである。もし（双江のように）感応流行の場面では功夫を用いることはできないと説けば、事為を欠落させることになり、禅の悟りに等しくなる。

（心事合一。仁体事而無不在。今曰感応流行、着不得力、是脱略事為、類於禅悟也。）

では東廓の双江批判は、どのような形をとっていたのだろうか。それは双江あての書簡の中に次のように見える。

（我）以為らく、「寂感に弍時なく、体用に弍界なきは、名を字と称するが如く然り。名を称すれば、則ち字はその中に在り。字を称すれば、則ち名はその中に在り。故に中和に二称有るも、慎独に二功なし」と。今、執事（双江）は乃ち毅然として自ら信ず、「寂処体処より工夫を用いて、感応運用を以て効験と為し、その力を用うる所なし」と。素より知愛する所ありと雖も、環起してこれを議し、一言も意に当る者なきが若し。竊かに恐る、「隠然たる意見有りて、その中を黙制して、此を自覚せず、未発の中に於て、已に倚ること有るなきを得るか」と。（東廓集、巻六、再答双江）

東廓にとっていわゆる「寂感」「体用」はもとより一体のものであり、「寂」「体」のところにのみ工夫を用いようとする双江の姿勢は、一体であるはずのものを無理やりに分断しようとする極めて不自然なものと受けとめられている。東廓の言を借りれば、双江は「心中に私意私見を隠し持ち、未発の中の活動を疎外しながらもそれを自覚できていない」ということになる。この批判は双江自身があげている批判の②に相当する。この見解に対する双江の反論は、次のようなものである。

今、乃ち寂に帰して以て天下の感に通じ、虚を致して以て天下の有を立て、静を主として以て天下の動を該ぬ。

（双江集、巻八、答東廓鄒司成、第一書）

僕の虚を致し寂を守り以て未発の中を求むと謂う所以の者は、正に顕微動静内外を貫きてこれを一にせんと欲すればなり。縦い感応顕見をして吾が前に交錯せしむるも、帰根一段の工夫は、少しも須臾も離るる有るべからざ

るなり。（同、第三書）

双江にとって虚寂を主として未発の中を求める工夫は、あらゆる感応・顕見に通じてそれを一つに統べるためのものだと受けとられていたが、往復書簡を見る限り東廓は双江の見解に全く耳を貸そうとしていない。この双江とのやりとりから、東廓思想に於ては「寂感体用」を分断する姿勢は、たとえそれが心の本体の十全な活動をめざすためのものであっても全く容認されないことが分かる。東廓思想に見られるこういった立場は、やはり双江を批判した次の資料によってより鮮明なものになる。

南野子の簡は、詳尽にして周密なり。それに曰く、「致知の功、その常寂の感を致せば、感を離れて寂を求むるに非ざるなり。その大公の応を致せば、応ずる所、以て廓然たるなきに非ざるなり。時時見在し、刻刻完満す。未発の以前に未だ事に臨まざるの一段の境界、一種の工夫ありて、事に臨みて揣摩し、義襲に入るを免れ得る者有るに非ざるなり」と。而るに兄（双江）は、猶お未だ合わざる者有るが若し。（東廓集、巻五、再答双江）

この書簡は東廓が同門の欧陽南野（一四九六～一五五四）の書簡を引いて、双江の学説に異議を唱えたものであるが、この中で現在の場において時時刻刻に「寂」であり「廓然」たる本体は存在することを南野は認めている。この書簡を引く以上、東廓としても同様の立場に立つことになる。東廓は現実レベルに於ても、「寂感」「体用」は一枚のものとしてとらえられると主張しているのである。この点を陽明思想と比べると、どういうことになるだろうか。『伝習録』に「未発の中は即ち良知なり。前後内外なくして渾然として一体なる者なり。有事無事は以て動静を言うべきも、良知は有事無事に分つことなきなり。寂然感通は以て動静を言うべきも、良知は寂然感通に分つことなきなり。動静は遇う所の時なり。心の本体は固より動静に分つことなきなり。」（巻中、答陸原静（二））という発言があるが、良知は「有事無事」や「寂然感応」といったいわゆる「動静」によって分断されないことを陽明は述べている。したがって当然、動静を通じて功夫の実践は可能となる。以上の検討からこの点に於る陽明と東廓との思想的異同は全くないことが分かる。

次に東廓と良知現成を主張する人々とのやりとりを見てみたい。書簡等の直接資料に乏しいため、『東廓集』等に散見するものを集めて論じることにしたい。

邇来、良知の説を習聞し、復た意見測度を以て自ら聖人と体を同じくすと謂う。故に遂に意に任するを以て性に率うと為し、許多の病症を察して舜と同じからざるを見ず。（東廓集、巻七、貢院聚講語）

未だ病まざるに戒懼す、これを性のままにすと謂う。已に病むに戒懼す、これを復ると謂う。復るとは、その天性の本明に復るにて、性に添うること有るに非ざるなり。先に戒懼を言い、後に中和を言うは、中和は功を用うる中より復た得来ればなり。見成の的を指すに非ず。……性の上に戒懼を添うべからずと以う者は、是れ猖狂にして、大方（根本の法則）を蹈むの説、これを誤まるなり。（同、巻六、復高仰之諸友）

従来の研究でも明らかなように[18]、東廓は良知現成思想に対しては極めて批判的である。この二つの資料中の前者では、良知の説を聞きかじっては「心の本体」が聖人と等しいことを極めて安易に主張し、自己の心中に潜み本体の流行を妨げるもろもろの欲望に関する考察が全くおろそかになった結果、私意私欲に任せて行動していながら自己の本性に従っているとうそぶく者を批判し、後者では『中庸』に言う「未発の中（心の本体）」、「已発の和（本体の正常な作用）」といったものは、いま目の前にできあがっているものではなく、「戒慎恐懼（道から離れないように恐れつつしむこと）」の功夫を用いて実践体究してゆく努力の中から得られるものであることを述べている。そして次にあげる現成派批判の文章は、東廓思想の本質をくっきりと浮かび上がらせている。

越中（王龍溪をはじめとした良知現成を主張する人々）の論は、誠に高きに過ぐる者有り。言を忘れ意を絶つの弁は、向に亦たこれに駭く。……夫れ乾乾として誠に息まざるは、良知を致す所以なり。忿を懲し慾を窒ぎ、善に遷り過ちを改むるは、皆な致良知の条目なり。若し懲窒の功を以て第二義と為せば、則ち所謂『好色を好むが如く、悪臭を悪むが如く』（大学章句、伝六章）、『人一たびすれば己れ百たびし、人十たびすれば己れ千たびす』（中庸章句、二十章）は、皆な剰語と為るなり。（東廓集、巻五、復聶双江文蔚）

ここで注目されるのは、「忿怒を懲らしめて怒らないように戒め、私欲をふさぎ止めてむさぼらないようにする」という『易経』損卦大象の言を、致良知の条項として第一義的にとらえている点である。すなわち「忿怒を懲らし、私欲をふさぐ」というステップを、実践論の中に揺るぎないものとして組み込み、それを通過しない功夫論は「高きに過ぐる」ものとして斥けるのが東廓の立場なのであった。では次に良知現成派を代表する王龍溪（一四九八～一五八

三）の、この点に関する見解を見てみよう。

良知は是れ天然の霊竅なり。時時天機に従いて運転し、変化云為するも自ら天則を見す。防検を須いず、窮索を須いず、何ぞ嘗て照管し得ん、又た何ぞ嘗て照管し得ざらん。（王龍溪全集、巻四、過豊城答問）

龍溪によれば良知とは、「防検（ふせぎとりしまる）」する必要もなければ、「窮索（きわめもとめる）」する必要もなく、意図的に自己管理を行なわなくても自己を完全に管理掌握できる存在なのである。自己の良知が現前に成就することを信じきる者は、自己点検・自己拘束をせずとも天理・天則に従うことが可能であると龍溪は言うのである。[19] 東廓と龍溪のこのような明確な思想的相違を、荒木見悟氏は唐代華厳学の第五祖といわれる宗密によって定着させられた「頓悟漸修」という概念を援用することによって解明しようとされる。[20] すなわち「悟の修」（頓悟の修）と「悟への修」（漸修の修）とを峻別し、前者を「悟が確立した上での自己修練」、後者を「悟が未だ確実に体認されないままに行われる悟を求めての修」と規定される。そして王龍溪の良知説を前者を代表するものととらえることによって、王門諸子の位置づけを試みられている。儒教と仏教の資料を駆使した荒木氏の論説は極めて説得力を持つと筆者には思われる。そこで今しばらく氏の視角を通して東廓の位置づけを行えば、彼の立場はまさに「悟への修」的立場だと言えよう。「戒慎恐懼」や「懲忿窒慾」の主張は、この「漸修」的立場よりなされたものと考えられるのである。

このいわゆる「漸修」のグループには、従来東廓と比較的思想傾向が似かよっているとされていた欧陽南野も入れることができようが、次にあげるように前述の「懲忿窒慾」の取り扱いに於て、両者は微妙な差違を生んでいる。

吾が兄（東廓）、忿を懲らし慾を窒ぐを聖門第二義と為すの語を以て非と為すを聞く。某、竊かに以為らく、その人に存するのみ。学、誠に第一義を得れば、則ち忿を懲らし慾を窒ぐは、皆な第一義なり。苟し第二義に落つれば、則ち無思無為と雖も、猶お第二義と為るを免れざるのみ、と。如何ん。（欧陽南野先生文集、巻二、答鄒東廓、第二書）

南野は「忿を懲らし慾を窒ぐ」功夫を第一義のものとする東廓の実践論に疑問を感じ、そういった実践主体を意図的に管理掌握しようとする功夫を実践論中に固定的に組み込むのは誤りであり、その人の学問が本源のものを得ているかどうかによって、この功夫が第一義のものとなるか否かが分かれると言う。いわば「悟の修」的立場からの東廓

批判である。穏健派に属する南野が主張したかったのは、「悟の修」の強調ではなく、前述の功夫を第一義のものとして一律に実践者に課すことへの疑問であろうが、このやりとりから東廓思想がいわゆる「漸修」的立場に偏りすぎる傾向にあったことが理解される。

しかし東廓がこういった主体管理の方面をこれほどまでに強調した理由は何なのか。それは前出のいわゆる現成派批判のところで見た、心の本体である「未発の中」や本体の正常な作用である「已発の和」はいま目の前にできあがっているものではないという反省意識が東廓の心中に根強く存し、「現成」を安易に主張する人々の見解に強烈な危機意識を抱き、そういった主張を是が非でも押し止めたいという強い意欲が東廓の中に存したからであろう。この傾向の延長線上のものとして、東廓は陽明によって不必要と見なされた「敬」を主張している。(補注二)

聖門の要旨は、只だ己れを修めて以て敬するに在るのみ。敬なる者は、良知の精明にして、雑うるに塵俗を以てせざるなり。(東廓集、巻五、簡胡鹿崖巨卿)

ここで陽明の見解を確認しておこう。陽明は最初に事物の理を窮め、ついで敬の工夫によってようやく主体性を確立しようとする朱子学(もちろんこれは陽明によって理解された朱子学)に対して批判を加えた。[21] 東廓としては前出の湛甘泉との問答の中で、良知を「常に知覚し続ける霊明なる明智」と規定し、「天理を天理として正しく認識するもの」として良知をとらえる甘泉に疑問を提出していた。そこで東廓の説く敬は、甘泉の説く敬や陽明によって否定された敬とは当然その性格を異にしよう。したがってここで注目すべきは東廓が敬を説いたか否かではなく、その敬をどう規定したかである。「俗塵をまじえない本体の精明」として敬をとらえる思想には、前述した「烱然亭記」と同様、陽明思想中の「無善無悪」的要素は全く認められない。「無善無悪は理の静。有善有悪は気の動。気に動かざれば即ち無善無悪、是れ至善と謂う」(伝習録、巻上、101条)という陽明思想に見られる「無善無悪=至善」という思考は、東廓思想には全く受け継がれていないのである。

以上見てきたように現成説批判を強力に押し進めてきた東廓が、陽明思想の持つ「無善無悪」的要素を排除する傾向にあるという前提に立つ時、彼がいわゆる四句教の第一句に於て心の本体を「無善無悪」ではなく「至善無悪」ととらえることも理解されるのである。[22] 東廓は良知現成説に対する強烈な反省意識の下で、「無」的要素を排除すると

いう方向へ陽明思想を変容させたと言えよう。

結び

鄒東廓を思想史的に位置づけようとする時、「陽明の没してその伝を失わざる者は、先生を以て宗子と為さざるを得ず」（明儒学案、巻十六、鄒東廓伝）と述べ、陽明の正伝と見ようとする黄宗羲の見解に偏りがあるのは、前稿㉓でも言及したようにもはや疑うべくもない。しかし近年の研究㉔に見られるように、東廓思想に於ける良知心学の後退性を強調する見解はどうであろうか。前述したように東廓は「悟が確立した上での自己修練」という「悟の修」の立場はとらず、「悟がまだ確立されないままに行なわれる修練」である「悟への修」という立場をとる。それも穏健派である欧陽南野からも批判を受けるほど過激にである。このことは確かに陽明思想中の「無」的要素を排除するという方向への陽明思想の変容であった。しかし彼のこういった、主体を厳しく管理する方向への陽明思想の展開は、良知は現成のものだという立場から私意・私欲をきわめて安易に肯定しようとする傾向性への厳しいアンチテーゼだったのである。彼は他でもない自己の良知に従って師の良知説を変革したのである。良知現成思想の展開と共に、それに対する危機意識が生み出した東廓の思想は、陽明思想の展開を正確に見極めようとする時、見落とされてはならぬものなのである。陽明思想が思想界に伝播してゆく初期の段階で良知現成思想の持つ危険性を敏感に感じとり、そのことに対する警鐘をいち早く鳴らしていた一人として鄒東廓の思想を評価することが必要だと言えよう。

[注]

①しかしたとえば中江藤樹（一六〇八～一六四八）も、三三歳の時、『王龍溪語録』を読んで啓発されることが多いと述べている。

冬王龍溪語録ヲ得タリ。始コレヲ読トキ其触発スルコトノ多キコトヲ悦ブ。然レドモ其仏語ヲ間雑シ禅学ニ近コトヲ恐ル。後、陽明全集ヲ得テコレヲ読ニ至テ、龍溪ノ禅学ニ近カラザルコトヲ知ル。（藤樹先生年譜岡田氏本、寛永十七年、三十三歳の条、又同年譜会津本にも同様の記載あり。なお、この資料は『藤樹先生全集』（昭和三年、藤樹神社創立協賛会発行）に拠ったものである。）

②島田虔次氏『中国に於ける近代思惟の挫折』、一九四九年。岡田武彦氏『王陽明と明末の儒学』、一九七〇年。荒木見悟氏『明代思想

研究』、一九六九年。『陽明学の開展と仏教』、一九八四年。溝口雄三氏『中国前近代思想の屈折と展開』、一九八〇年。右にあげたのは四氏の研究業績のごく一部にすぎない。明治以降に著された王陽明・陽明学に関する著書・論文については、吉田公平氏「王陽明研究史」に簡にして要をえた論述がある。（『陽明学の世界』所収、一九八六年）

③注②にあげた著書。

④それぞれの執筆者は次の通り。

錢緒山・鄒東廓……吉田公平、欧陽南野……荒木見悟、聶双江……佐藤　仁、羅念庵……福田　殖。

⑤共に『陽明学の開展と仏教』所収。

⑥世宗を孝宗の養嗣とし、孝宗を皇考（死んだ父）、生父の興献王を皇叔父（皇考の弟）とすべきであると主張した楊廷和らの閣臣と、興献王を皇考、孝宗を皇伯考（皇考の兄）とすべきとした世宗との対立。議論は礼法上の問題から政治問題へと発展し、官界の秩序を大いに乱した。

⑦東廓は嘉靖二年、三三歳の時に、経筵にかかわる文林郎（文散官の一種）僉事に就任し、三四歳当時も同職にあった。

⑧『王文成公全書』巻三二、年譜、正徳五年、三九歳の条に、「廬陵県の知県に陞る」とある。

⑨『王文成公年譜』、正徳六年、四〇歳の条に、「正月、吏部験封清吏司主事に調せらる」、「二月、会試同考官となる」とある。

⑩『江西通志』（光緒七年刊本）巻二九、「明挙人三」に、東廓は正徳二年（丁未）の挙人とあり、同巻二六、「明進士二」に正徳六年（辛未）の進士とあるため、この記載は誤まりであり、「会試あり」に改めるべきである。

⑪『天台集』巻十四「東廓伝」に次のようにある。

逾年（嘉靖二年）、先生（東廓）、始めて出でて越に如き、王公に謁ゆ。参訂すること月余。既にして別る。王公、悵望して已まず。門人、問いて曰く、「夫子、何ぞ謙之を念うことの深きか」と。王公曰く、「曾子云う、『能を以て不能に問い、多を以て寡に問い、無きが若く虚しきが若く、犯さるるも校せず』（論語・泰伯篇）と。謙之、これに近し」と。

⑫嘉靖元年、二年ごろの陽明学をめぐる政治状況は、甚だ厳しいものであった。嘉靖元年には、朝廷より異端の烙印を押され（世宗実録、嘉靖元年、十月乙未の条）、嘉靖二年には、欧陽南野や錢緒山らが応じた会試に於て、心学に関する出題がなされたが、それは暗に陽明を誹謗するものであった。（文成全書、巻三四、年譜、嘉靖二年二月の条）

⑬嘉靖成子（七年）金台の祝君増、茲の邑に令たりて、俗を諏り典に稽え、始めて克くその志（書院を建てたいという王陽明の願い）を成す。（東廓集、巻四、九華山陽明書院記）

又、次の資料も参照されたい。

踰年（嘉靖七年）、……九華書院成り、先生、これに記す。（天台集、巻十四、東廓伝）

⑭嘉靖八年ごろの陽明学をめぐる政治状況は依然として厳しく、「王陽明は学問的にはその弊害が多々認められるが、宸濠の反乱を平定した功績は評価できる」という吏部廷臣の意見を、嘉靖帝は是としている（世宗実録、嘉靖八年二月戊辰の条、及び甲戌の条）。なお陽明学をめぐる政治状況に関しては、中純夫氏「徐階研究」（富山大学教養部紀要第24巻1号、人文・社会科学編）に、より詳しい論述がある。

⑮嘉靖己丑（八年）、（朱子礼）維揚に按治し、金陵に執訊す。而して学を論じ、因りて以て記を問う。（東廓集、巻四、烱然亭記）

⑯『東廓集』、巻五に収められている二つの書簡、「簡湛甘泉先生」「再上甘泉先生」の内容を見る限り、甘泉のこの返信に対する往信ではないようである。

⑰荒木見悟氏「湛甘泉と王陽明――なぜ甘泉学は陽明学ほど発展しなかったか――」（『明代思想研究』所収）には、甘泉思想と陽明思想に関するより掘り下げた論述がなされている。

⑱吉田公平氏「鄒東廓」（陽明学大系第五巻、『陽明門下(上)』所収）

⑲若し真に良知を信じ得過ぐる時、……独往独来して、珠の盤を走るが如く、拘管を待たずしてその則に過ぎざるなり。（王龍溪全集、巻四、過豊城答問）

⑳『陽明学の位相』第四章「頓悟と漸修」

㉑新本の、先に去きて事物の理を窮格するが如きは、即ち茫茫蕩蕩として、都て着落する処なし。用って箇の敬の字を添うるを須ちて、方才めて牽扯し得て、身心の上に向い来る。然も終に是れ根源没し。（伝習録、巻上、130条）

㉒東廓集、巻二、青原贈処

㉓「はじめに」の中で示した拙稿。

㉔吉田公平氏前掲論文。

（補注一）近有郷大夫誚某講学者。云、除却良知、還有甚麼説得。某答云、除却良知、還有甚麼説得。（書簡(5)）

なお右の文中の「誚」は『文成全書』では「請」に作っているが、『王陽明全集第二巻　文録』（明徳出版社）中の「嘉靖重刻本によって改める」との指摘により改めた。

（補注二）類似の主張が『東廓集』巻五、「簡呂涇野宗伯」中に、次のように見える。

「聖門の教えは、只だ己を修めて以て敬するに在るのみ。敬なる者は、良知の精明にして、雑うるに私欲を以てせざるなり。」