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

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

荒木，見悟

https://doi.org/10.15017/2328740

出版情報：哲學年報. 27, pp.275-305, 1968-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

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―

荒木見悟

一　序説

王陽明（一四七二～一五二八）の一代において、彼に匹敵し得た大型の思想家として、先ず指を屈すべきは湛甘泉（一四六六～一五六〇）であろう。[1] 陽明は婁一斎の弟子、甘泉は陳白沙の弟子であるが、一斎と白沙はともに呉康斎の門に学んだ人であるから、その学系より言えば、陽明・甘泉はほぼ同一思想圏内にあったわけである。のみならずこの両者は、弘治十八年[2]（時に陽明34才、甘泉40才）京師で相知ってから終生かわらぬ親交切瑳を続け、その学風相互に影響し合ったのであった。「それ聖人の学は心学なり」（陽明全書、巻七、重修山陰県学記）とは、性理学に対抗して心学路線を端的に打出した陽明の著明な言葉であるが、甘泉もまたしばしばこの語を使用しており、[3] 両者の活躍相まって、明代心学運動は決定的勢力を獲得したと言えるであろう。王湛両家の交流について、黄宗羲は次のように述べている。

「王湛両家おのおの宗旨を立つ。湛氏の門人は王氏の盛んなるに及ばずと雖も、然も当時湛に学ぶ者、或いは業を王に卒え、王に学ぶ者、或いは業を湛に卒う。またなお朱陸の門下のたがいに出入するがごとし。その後源遠く流れ長く、王氏の外、湛氏の学と名のる者、今に至るまで絶えず。たとい未だ必ずしもその宗旨によらざるも、淵源は没すべからざるなり。」（明儒学案、巻三十七、甘泉学案序）

このように両学派の交錯は誠に緊密なものがあったが、思想としての影響力となると、甘泉学派はとうてい陽明学派に及ばず、その発展の様相も、陽明学派ほどバライエティーに富んだものではなかった。致良知と言い、随処体認天理と言い、いずれも性情理気を分たぬ渾一の生命の活動をねらいとし、現に王門の鄒東廓の如き、「二先生の学を跡づくるに、致良知といい、体認天理といい、超然として独り濂洛に接ぎ、夾雑支離を一洗して、これを物を明らかにし倫を察するの実に帰せり」（東廓集、巻四、武夷第一曲精舎記）と述べているほどであるが、一は陽明死していよいよ隆盛をきわめ、他は甘泉死して急速に教線伸びなやむに至ったのは、なぜであろうか。朱子学系の学者からは、両者ともに陸象山派下の法嗣と目されるほど、（陽明はもとより）甘泉としても時潮に新運をもたらすべく、道学にかなり大胆な手直しを加え、その講学は一時広汎な支持者を得たにもかかわらず、その学風ついに固定化し、時流をぬきんでる力を失って行ったのは、なぜであろうか。

この問題をきわめることは、ひとり甘泉学の思想史的位置づけとその特性を明らかにするのみならず、陽明学そのものの性格規定にも一つの光明を投ずるはずであり、同時に正徳年間以降の明代思想史展開の鍵がどこにあったかをも示唆することとなるであろう。当代の心学者たちは、いずれも心学の旗幟のもとに性理学の欠陥を克服し、新しい

人間像の樹立を意図したわけであるが、終局においてこの課題に最もあざやかな成果をもたらしたものは陽明学派であり、甘泉学派その他は中途半端な成績しかあげることができなかった。その思想的根因はどこにあったのであろうか。

以上のような問題意識のもとに、甘泉学の性格を陽明学との対比において明らかにしようとするのが、本稿の目的である。

二　湛甘泉と陳白沙

陳白沙の明代思想史上における功績は、何よりも名教への卑屈な隷従から超脱して自然に帰り、伝統的威圧感をもって主体を拘束する天理を越えて、「心」の充足・確立を第一義として前面に押し出したところにある。「この覇柄を得て手に入るれば、更に何事かあらん」（白沙集、巻四、与林郡博）とは、白沙の有名な言葉であるが、その覇柄すなわち内的主柱の保持のためには、客観界の定理を追求する朱子学的格物論はむしろ後廻しとされ、「人は一個の覚を争うのみ。わずかに覚ればすなわち我は大にして物は小なり、物は尽れども我は尽ることなし」（同上、巻四、与林時矩）と言われるように、有限の物を無限にあやつり行く統一的主体の確立が先決とされたのである。その自覚は作為按排や理のしがらみを越えた人間の内奥より生れるものとして自然とも呼ばれる。このように白沙が心＝自然を枢紐とするについては、もとより人間性をいびつにしかねない朱子学的道学意識・定理論への批判がこめられていたわけであるが、白沙自身は決してあらわに道学の腐敗を叫び、新儒学の提唱にたけりたったわけではなかった。彼はむしろそ

うした自然の形相をとらえるために静坐をすすめ、「内に蔵する」ことを強調したのであった。白沙の心学の階調が、全体として（後の陽明に見られるように）動的でなく、主静的であると言われるのは、その「心」が内部に一と多、善と悪、正統と異端、個人と社会と言った対立契機を鮮明に有せず、平穏な統一的様相をもつ面が濃厚だからである。

この客観界の定理に先立つ統一的主体（心）が、その自己内観を深めるにつれて、虚無・無拘束の性格を強める時、そこに禅との近似性が問題となるであろう。しかしまたこの澄明静穏な心において人倫のゆがみを見通し、より純正な倫理学が生れ得るという点では、依然として儒家の範疇に属すべきであり、朱子学との連続性を云々することもあり得るであろう。ここに白沙思想の解明が一義的に行なわれ難く、その力点の置き方いかんによって全く相反する解釈が生れかねない理由があるのである。[4] 白沙が禅であるか否かという論議は、すでに彼の友人・知己の間にまき起っているが、特に彼の門下生たる湛甘泉と張廷実（東所）との間に、師説の理解についての重大な相異が見られるのである。

「能く超悟自得すれば、六経四書は剰語である」と言ってのけ、「心住する所なしというのはその本体を指すのである」と割切る廷実の立場は、一歩を誤れば禅に変身すべき微幾をはらむと言うべきであろう。（以上、明儒学案、巻六より引用）甘泉は、このように師の学をゆがめて禅に近づけた張本人として、手ひどく廷実を攻撃する。例えば次のようなエピソードを伝えている。わたくしが初めて白沙先生に教えを求めた時、先生は嘆息しつつ、「この学を講じないこと三十年になる」とおっしゃった。しばらくして講義がおわったので、わたくしは尋ねた。「先生の門人に張廷実や李子長がいらっしゃるのに、学を三十年講じないとおっしゃるのはどういうわけですか」と。先生はおっしゃった。

「子長はただ詩を作るだけだ。廷実はふだんから世間ばなれした話をするだけで、質問もしなかった。だからわが学を講じなかったのである」と。……わたくしはその後廷実を訪ねた。（その時）廷実は「三教は本より同一の道である」と言った。そこでわたくしはそれが白沙の学でないことに気づいた。それで「あなたはそのことを白沙先生にたずねてみましたか」ときいた。すると廷実は「たずねてみたことはない。ただぴったり合わせただけだ」と言った。そこでわたくしは白沙先生のお言葉がまちがいないとさとった。（甘泉集、巻四、八丁）

甘泉はまたこうも言う。

いつも残念に思うのは、白沙先生が、廷実の学問は禅だとはっきり知っておられながら、早く彼と手を切られないで、後に患いをのこすに至ったことである。先生がなくなられてから、廷実は墓表を作ったが、すべておのが学によって先生のことを説いている。「手を使わないで書をよくし、心を使わないで詩をよくする」といった文句など、すっかり禅意である。ああ、どうしようもない。（同上、巻四、八丁）[15]

試みに張廷実の撰した「白沙行状」を見ると、その主眼とする所は、俗界を越えて天空に飛翔する白沙の妙境を描くにあるものの如く、「伊洛の学はいうに足らず」というきっぱりした表現もあれば、白沙が若き日に釈老稗官小説にまで目を通し、後年浮屠・羽士・商農・僕賤にまで意を傾けて接し、禅僧太虚との深い交友[16]のことまでも記してある。これは甘泉の書いた「奠文」が、あくまで儒流の一典型として師の人柄を描き通しているのと、よい対照をなすものである。ではそのどちらが正しいと定めるべきであるか。

甘泉の受取った白沙学が、「（禅家の語は）実はこれ儱侗にして、わが儒と同じきに似て而も異なれり。毫釐の間に

すなわち霄壤を分つ」（白沙集、巻四、与林時矩）という白沙の重要な儒仏弁別意識にそうものであることは、まちがいない。しかし白沙の体認した自然観には、流俗の感覚を打破した直覚的鋭さがあり、それが時として「一真なれば一切真なり。[7] その門を得て入るものは、遠しとしていたらざるはなし」（同上、巻三、与汪提挙）という禅家まがいの体験表白となったことも見逃されてはならない。だから白沙の弟子賀医閭の如きは、「白沙の張廷祥（東白）に答うる詩、いわゆる吾能握其機、何必窺塵編等の語は、過高の意あるを免れず」（賀医閭集、巻二、六丁）と評しているのである。厳格偏狭な道学意識の拘束から脱するためには、こうした自在無礙な端倪すべからざる表現様式も生れ得るし、それが禅の絶対無と見まがう場面を点出することもあるであろう。とすると張廷実の受取った白沙学を、一概に白沙の面目をそこねるとする甘泉の主張は、余りにも一面的見解にとらわれたものと言わねばなるまい。[8]

そこでいま問題としたいのは、右の如き二つの白沙観のどちらが正しいかということではなくて、甘泉の白沙観が禅学とのきっぱりとした断絶を（ということは心の無的媒介の過敏性抑圧を）慎重綿密に顧慮していたということである。それが甘泉にとって純正心学の素地を保つための必要条件であった。一方甘泉が白沙思想のかなめとして受取ったものは、「随処体認天理」の六字であった。白沙の甘泉に与えた書簡に曰く、「日用の間、随処に天理を体認せよ。この一鞭を著くれば、何ぞ古人の佳処に到らざるを患えん」（白沙集、巻三、与湛民沢、第十一書）と。しかし「随処体認天理」という語は、儒家の実践論としてはさして新味のない表現であって、現に朱子の如きも「人欲尽くる処、天理渾然たり。日用の間、随処に発見（ゲン）す」（朱子文集、巻五十一、三十五丁、答万正淳）と述べているのであるが、甘泉はこの語に依拠していかなる心学の構成を意図したのであろうか。特にその天理の内容規定いかんによっては、いかに随処のきび

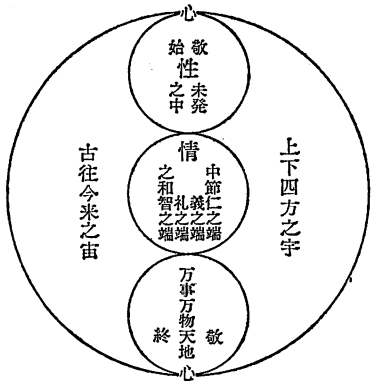
きびしさを誇っても、結局古い皮ぶくろに新酒を盛る結果となりかねない。禅との断絶に教学の純粋性を保とうとするその意識が、かえって思考の展開を制約し、理の動的機能を低減させる結果になりはしなかったか。「湛原明は乞食道人の経唄数語を記して門に沿うて唱誦するが如し」（湛甘泉は、乞食坊主が経文のはしくれをおぼえて門（カド）ごとに唱え歩いているようなものだ）（芸苑危言、巻五）という王世貞の皮肉な見方は、すでにそのことを予測させないものでもない。そこで先ず甘泉心学の基本的傾向から検討してみることとしよう。

三　甘泉心学の性格

白沙は心の本相を述べて、「往古来今、四方上下、すべて一斉に穿紐し、一斉に収拾し、随時随処、この充塞ならざるはなし」（白沙集、巻四、与林郡博）と言ったが、この心学的精神はそのまま甘泉に伝えられるとともに、この原理にもとづく心の分析的解明は一段と精細になった。

甘泉の心学の輪廓を簡明にまとめたものに、「心性図説」がある。（甘泉集、巻二十一）「心性図」は、上にかかげるように大円圏（心に配される）の中に三箇の小円圏（性・情・万事万物天地に配される）を縦に相接して描き、その右左の空白にそれぞれ「上下四方之宇」「古往今来之宙」なる文字を記入したものであって、一見して心が「天地万物の外を包んで而も天地万

心性図



物の中を貫くもの」（図説）なることが了解できるのである。（大圏によって包容性を、小圏によって貫通性を示したと甘泉は言う）所で図で見ると「心」の大円圏に対して、一小円圏をもって示された「性」の役割は、相対的に圧縮された印象を受けるのであるが、この両者の関係はどうなるのか。「図説」には言う。

「性は天地万物一体なるものなり。渾然たる宇宙はその気同じければなり、心は天地万物を体して遺さざるものなり。性なるものは心の生理なり。心と性とは二つなるにあらざるなり。」

甘泉が（朱子学でいうような）心と性との重層化をさけて、これを不離相即せるものと理解しようとする意図は十分うかがわれるのであるが、もしも言うが如く「性が心の生理」として常に心の全体構成に参与し、その死活にかかわるものであるとするなら、心の大円圏に即して性もあるべきであり、そこに大小の区分をつけるのは、たとい図面の上の便宜的表現であるにせよ、一つの問題を残すのではあるまいか。この疑問を解くために、今一度「心性図」を注視しよう。性の小円圏には「未発之中」という説明語が加えられ、情の小円圏には「中節之和」その下に「仁之端・義之端・礼之端・智之端」という説明語が加えられている。そして「図説」には性と情の関係を説明して次のように言う。

「生意を具すれば未だ発せず、未だ発せざるが故に渾然として見るべからず、その発するに及ぶや、惻隠・羞悪・辞譲・是非萌す。仁義礼智これより始めて分る。故に之を四端と謂う。端なるものは始めなり。良心発見の始めなり。」

すなわち性と情とは、未発と已発・渾一と四端として対置され、その意味・機能が一応区分されていることが分るのである。してみると性は、心に対しては「心之生理」としてその条理面を意味し、情に対しては「未発之中」としてその発動根拠となるわけである。性が天地万物一体であるとは条理を通して言えることであって、主体の意識・行

為の全体についてではない。だから甘泉は心に包容性と貫通性を説いても、性についてこれを説くことはなかった。

以上のように追求して来る時、「心と性とは二つではない」というのは、性が心の生体を保持する不可欠の機能としての条理の整合体である限りにおいて言えることであって、それは裏返せば、心の活動が常に正常に維持されるためには、この性の機能を十全に発動させなければならぬということになるのである。

甘泉のこの心性論は、「心に在るを理となす」（甘泉集、巻二八、十二丁、十八丁）点において、「物に在るを理となす」程朱学の考え方を逆転し、まさに心学たるの面目を示すとともに[9]、「心の生理を性となす」点において、「心の知覚を性となす」仏教心学と一線を画することを示すものである。そこに甘泉思想の独自性を見るにやぶさかであってはなるまい。（甘泉集、巻十三、四丁参照）

しかし心の生理と言われるその理は、いかにして形成され、いかに実践主体を規制するのであるか。それは心の流動するままに、その自発的意志にもとづいて行われるのであるか、或いは一定の実践的基準を前提としつつ、その具体的方向づけに意慾を燃やすことであるのか。前者においては、心と性とを区分する必要はなく、せいぜい「性は心の本体」（伝習録）と規定されるだけで十分である。後者においては、性は情でもなく万物でもない一特殊機能として、心の中に別格の地位を保たねばならず、従って心即性とは言えず、まして心即理とも言い難い[10]。ここから同じ心学でありつつ、甘泉と陽明の相異が発生して来る。

甘泉は陽明心学を批評して次のように言う。

「陽明とわたくしとは心の見方がちがっている。わたくしのいう心は万物を体して遺さないものである。だから内外

の別がない。陽明のいう心は腔子裏（カラダノウチ）をさしていう。だからわたくしの説を外だとするのである。」（甘泉集、巻七、二十四丁、答楊少默）

ここでさきほど引用した「心性図」をもう一度想起してみよう。心の大円圏の中に描かれた上中下三つの小円圏が示すように、心が万物を貫通するのは、性↓情↓万事万物天地と行くわけであって、万事万物天地↓情↓性でもなければ、性＝情＝万事万物天地でもないであろう。なぜなら価値的には性あってこそ情も万事万物天地も成立ち得るのであって、その逆ではなく、まして情や万物が性に代り得るものではないからである。甘泉の心性論は、たしかに心が万物を包み貫いているとは言えるであろう。だがその包まれ貫かれた万物が、心の中において開き直り、性↓情↓万物の正常軌道をくつがえし、理の秩序に変動を来し得ることを予想していたであろうか。対象を包むとは、最初から対象の本質的従順性を予測すべきではなく、むしろ対象そのものの独立性・反逆性を認め、その上にたって自らを開放しつつ包むのでなければなるまい。従ってかりに性↓情↓万物という方向があり得るならば、逆に万物↓情↓性という方向もあり得るはずであり、またこれが同時・同処に行われるものとして、性＝情＝万物という事態もあり得るはずである。かくなった場合、「心性図」に見られるような大円圏・小円圏の区分とか、性・情・万物の順序とか、未発・已発の分別などは、第一義の意味をもたなくなるだろう。なぜならそこでは意識面においても行動面においても、性情主客を分たぬ心の当体そのものが全体大用として活潑潑地に躍動するだけであり、そこに何らの細分別も秩序づけも必要としないからである。陽明のねらったものは、まさにそこにあった。だから彼は言う。

「物の理はわが心に外ならず。わが心を外にして物の理を求むれば、物の理なし。物の理を遺れてわが心を求むれば、

わが心また何物ぞや。心の体は性なり。性は即ち理なり。故に親に孝なるの心あれば、即ち孝の理あり。親に孝なるの心なければ、即ち孝の理なし。君に忠なる心あれば、即ち忠の理あり。君に忠なるの心なければ、即ち忠の理なし。理あにわが心に外ならんや」（伝習録、巻中、答人論学書）

甘泉が陽明の心を「腔子裏」に止まるときめつけたのは、陽明心学がこのように物我一体・主客一如に流動し、順逆自在・往還無礙なその全体構造を洞察し得ず、客観界の条理を無視した観念的造型に終始するものと見たからであろう。なぜ甘泉はかかる誤解を犯したのであるか。それは甘泉思想の内奥に依然として朱子学的性理論が、その余光を止めているからではあるまいか。「心即理」を拒んで性↓情↓万物の図式のもとにあくまで性の優位を確保しようとする甘泉説は、心と性の一体性を力説しつつも、性の理による万物の措定・行為の平衡化をはかるものに外ならない。それは平たく言えば、すべての事為・事物に内在する理と、性の具有する理との本質的合一を、心の生体において予断し確認するということである。陽明がその使用をあれだけ用心深くさけた「定理」という言葉を、甘泉が端なくも口にしているのも[11]、右の事情を裏がきするものであろう。それが常に「心の生理」と言われて「事物の理」と言われない所に、性理学との区分点を存するとは言え、その理の流動性・自発性は早くから大きな制約を蒙っており、主体それぞれがそのおかれた時・処・位に応じて自由に創意を加え得る余地は少なかったのである。すなわちそれは、比較的安定せる客観界の諸条件を背景として考察された心学であったのである。だから同時代の学者顧応祥のごときは、「甘泉は古人の説によりてすこしく之を変ぜしのみ」と、その心学としての独自性稀薄なるを指摘しているのである。（惜陰録、巻三、五丁）

ただ甘泉の心学を白沙のそれと比較して注目すべきは、客観界・現実界への能動的意慾が積極的に打出されて来ていることである。だから甘泉は、「静坐すること久しうして、然る後わが心の体隠然として呈露す」（白沙集、巻三、復趙提学僉憲）という白沙の語を評して、これは先生が初学者のために言っただけで、その実は動静の間なきものとし、「心熟して後は、終日万変に酬酢すと雖も、わが心の本体は澄然として一物なし。いずくに往くとして呈露せざらんや。蓋し静坐を待ちて後あらわるるにはあらず」（甘泉集、巻八、二十五丁、取意）と言った。また尊敬すべき先学周濂溪の「動而生陽・静而生陰」（太極図説）という語に反対して、「蓋し陰陽動静は天地の間に運行して止息することあることなし。また豈に生ずるを待たんや。」（甘泉集、巻七、五十七丁、巻十一、四丁）というのも、静を先立することへの反撥を示すものである。さらに彼が白沙にまみえる直前、一老人から「山中で百日静坐せよ」とすすめられた夢をみ、これを白沙にたずねたところ、白沙は、「弊害が生じるだろう」と答えたというエピソードを伝え、「すなわち知る、先師は人の静坐するを欲せざりしを」と断ずるのも、（同上、巻四、七丁、巻二十三、二十七丁）白沙思想から偏静的色彩を一掃しようとする意図を露骨に示すものである。このように動的な心学をめざす点においては、甘泉と陽明とはそのねらいを一にしていたのであり、[19]さればこそ両者の敬愛をこめた応酬もあり得、相たずさえて明代心学路線に急速な転換を与え得たゆえんもあるのである。所で甘泉が陽明の致良知説に対抗して、その心学のかなめとして提唱したのが、「随処体認天理」の説であった。

四　随処体認天理

随処体認天理とは、未発・已発に随い、動静に随い、（事物の末端に止まらないで）わが心の本体に即して天理を体認することである。天理を体認することは、宋明思想家一般の口にするところであるが、それが随処に心においてなされるというのが、何よりも動的心学者甘泉の力点の所在を感じさせるであろう。だから、明道は喜怒哀楽未発の前の気象を見よと言い、李延平は黙坐澄心天理を体認せよと言い、陸象山は人情事変上に在りて工夫を用いよと言ったが、これらはいずれもためにするところあって述べたのであって、真の工夫はこれらを総合した随処体認天理にありとすべきだ、と言われる。（甘泉集、巻七、三十一丁、巻九、五丁）それでは天理とは何であるか。「天理とはわが心の中正の本体にして万事を貫ぬくものなり」（同上、巻七、五十九丁）と規定され、さらに補足して「天理の二字は、心と事とに落ちず、内と外とを分たず。何となれば理は内と外・心と事とのへだてなきが故なり」と言われる。ここにも甘泉の心学が、観念の空転に溺れず、事物の流行に流されまいとする、慎重な配慮の下に構成されていることを読みとれるであろう。こうした動相に密着した心学が、静時における内観修省を排して、ひたすら具体的事物の送迎にあけくれる時、当然そこには一種の知覚主義と見まがうものが発生して来るであろうし、それは直ちに朱子学系の学者より指弾を受けることともなるであろう。羅整庵は言う。

「明論・新論・樵語・雍語（以上はいずれも甘泉の示教をあつめたもの）をば、われ間中に皆かって披覧すること再三なり。中間に知覚を以て心の本体となすもの凡そ数処あり。また天理を以て心の本体となすものまた数処あり。知ら

ず、いわゆる本体なるものは一なるか二なるか。心体二ありと謂わば、断じてこの理なし。体すでに二あるべからざれば、その認めて以て天理となす所のもの、知覚にあらずして何ぞ。その学者に教うるや、毎に随処に天理を体認するを以て言をなす。この言はいかんぞ破られん。ただ知覚を以て天理となさば、凡そ体認の工夫はただこれこの知覚を悟らんことを要するのみ。分明に天理の二字を借りて知覚上に引入せり。」（天啓刊、困知記、巻四、三十一丁）[18]

甘泉と朱子学とのくいちがい歴然たるものがあろう。さてそれでは甘泉のしばしば口にする中正とは何であるか、それはどのようにして形成され、どのような状態を指向するのであるか。残念ながらこの問に正面から答えた資料は、甘泉の著述のどこにも見当らぬようである。そこでこの問題を解く手だてとして、次の文に注目したい。

「心はただこれ好心なり。本来天理は完完全全にして外求を待たず。おもうに人の志を立つると否とのみ。…志は草木の根の生意を具するが如し。天理を体認するは、この根を培灌するが如し。習心を煎銷するは、草を去いてこの根を護るが如し。」（甘泉集、八巻、一丁）

「蓋し心・事と応じ、然る後天理あらわる。天理は外に在るにあらざるなり。ただ事の来るにより、感に随つて応ずるのみ。故に事物の来るや、之を体するものは心なり。心中正を得れば、天理なり。」（同上、巻七、二十八丁）

いわゆる事物を包容し貫通する心によって、天理の中正が見定められて行くことは分るのであるが、中正そのものの構造内容は、何ら説明されず、ただ習心さえのぞけばおのずから中正はあらわれ出るものと予想されているようである。そこには中正とこれに反逆・拮抗する諸要素との力動的関係は、ほとんど無視されていると言ってよい。意地悪い見方をすれば、それは白沙伝来の自然観に手放しでよりかかって、その動的心学の土台としたものとも受け取れ

よう。いずれにせよ甘泉心学では、習心は天理中正を覆う偶発的要素ではあっても、天理中正そのものの構造的要素ではない。だから彼は「善悪は心に在りて性（すなわち天理）に在らず」（巻二十三、一丁）と言った。前節に述べたように、心と性とは別ならずとされながらも、心の荷う責任が必ずしもそのまま性に適用されない、すなわち性は心の中において別格の権威を与えられていたことが、ここでも明らかとなったのである。そして実はここに甘泉学と陽明学との重要な分岐点が発生し、同じく動的心学と言いつつも、甘泉のそれはなお旧套を脱しきらぬ核の凝縮した静的停滞性を留めたものと見なさざるを得ない理由が存するのである。「わが心の良知[14]はすなわち天理である。わが心の良知の天理を事事物物に致すと、事事物物はみなその理を得る。」（伝習録、巻中）という陽明説では、天理の死命は完全に心に制せられているから、理貯蔵の核を必要としないし、それを爆破するところにこそ「良知現在の一念」に生きぬくものの特色があったのである。朱子学的核構造を温存する甘泉心学は、いかに動的活潑性をよそおっても、その前進意識・活動方向には、最初から大きな制約が加えられていたのである。

もとより陽明とても「理の発見（ゲン）の処に工夫を用いる」（伝習録、巻上）ことに反対ではない。だから「随処に天理を体認するは、これ真実あざむかざるの語なり。鄙説は初めよりまたかくの如し。」（陽明全書、巻五、答甘泉）と一応甘泉に同調する意がもらされてはいる。しかし更に語をついで、「老兄の命意の発端の処を根究するに及ぶに、かえって毫釐未だ協わざる有るに似たり」と補足されざるを得なかったのは、心に手放しで信頼し得ず、性（中正）という、いかりに身の安全を托することへの不満を表明するものであろう。[15] 一方甘泉も、「水（ワタクシ）（＝若水）と陽明公と力をあわせて絶学を振起したれば、何ぞ同じからざらん。故にかって云う、良知は必ず天理を用い、天理は良知にあらざるはな

しと。また公案なり。」（甘泉集、巻七、七十三丁）と良知説との一体性を訴えるほど陽明への親近感を示すとともに、「われの説は直截を求めて反って直截ならずんばあらず。陽明の説は直截を求めて反って直截ならず。」（巻二十三、四十二丁）と、心（良知）にのみ全幅の信頼をおいて他を顧みようとしない陽明説の不安定性を駁している。

両者のこうした相異がいかにして発生したか。陽明は植樹の譬喩をもって説明する。良知を致すものは、根本の生意を培って枝葉に達するものである。天理を体認するものは、枝葉の生意を茂らせて根本に復らんことを求めるものである。しかし根本の生意を培えば、もとより枝葉に達するが、枝葉の生意を茂らせようとするなら、どうして根本をさしおいて生意を枝葉の間に茂らせる方法があろうか。（陽明全書、巻六、与毛古庵憲副）つまり陽明によれば、甘泉の随処体認天理説は生意には着目工夫しているものの、なお本根からの培養とは認められず、枝葉育成の段階に止まるとされているわけである。なぜであるか。それは天理そのものの構成原理をつき崩して検討し、心体の中核から自発的・根源的に組み立てられたものでなく、平板なありきたりの中正意識によりかかる面が濃厚であり、真の主体性の確立不徹底と判断されたからであろう。こうして陽明の徒から見る時、甘泉説は「格式」（定型的な道徳意識乃至は法意識）を行うものと観ぜられたのである。[15] 陽明の言う根本・枝葉の区分は、要するに心体の全量が常に無定体に、しかも発散と収約とを同時に保持するダイナミックな志向にもとづくのであるが、これに対して甘泉の側から異議の提起されるのは言うまでもない。すなわち、

「良知とは何ぞ、天理これなり。天理を見るに到りてこそ、すなわちこれ良知なれ。もし良知を見ざれば、ただこれ空知なり。またいずくんぞ良なるを得ん。」（甘泉集、巻八、四丁）

というのは天理あっての良知であり、天理なければ良知が空虚に流れることを指摘したものであろうし、

「ただ必ず事とする有らんことを求めて、助くるなく忘るるなきを以て虚となす。陽明近ごろこの説あり。聶文蔚侍御[17]に与うるの書に見ゆ。しかも正にするなく忘るるなく助くるなきが乃ち事とする有る所の功夫なるを知らず。方円を求むるものは、必ず規矩に於てす。規矩を舎いては方円なし。忘るるなく助くるなきを舎いては、事とする有る所なくして、天理滅す。…意わざりき、この公の聡明にして未だこの要妙を知らず、未だこの光景を見ざるを。遺憾なき能わず。惜むべし、惜むべし。」(同上、巻八、二十四丁)

というのは、致良知こそ集義であり、この頭脳を欠いだ勿忘勿助は懸空の工夫だとする陽明説を、規矩なくして方円を描かんとする愚ときめつけたものであろうし、

「良知の事はまた理会せざるべからず。小児を観るに、親を愛し兄を敬するを知らざるはなし。もとこれ常理なり。然れども時に喜怒その正を得ず、時に愛を恃んでその父母を打詈し、兄の臂をねじて之が食を奪うあり。豈に全くかの見成のものに倚靠すべけんや。」(同上、巻二十三、二十七丁)

というのは、良知現在の一念に当下に万理を具足するという陽明説の思いあがりをついたものであろう。だがこれら陽明批判の語は、期せずして朱子学者の陽明批判とほとんどその軌を一にしているのである。それは上来しばしば触れた、甘泉の人間観・世界観の根柢に朱子学的視点が残存していることを、いよいよ明示するわけである。以上のような差異は、実践工夫論としての格物論にも当然反映せずにはおかない。

五　格　物　論

周知のように陽明は大学新本を捨てて古本を取り、特に格物を「物を正す」と訓じて朱子学と真向から対立するに至ったのであった。甘泉は最初大学新本を採用していたが、陽明の主張に心ひかれ、中年過ぎてから古本をも信用するに至った。[18] その理由は次の語に要約されている。

「諸生大学を読むには、須らく文公（朱子）の章句を読んで試に応ずべし。己に切に功を用いるに至っては、更に須らく古本大学を玩味すべし。…大学古本の好処はすべて、修身を以て格物至（致？）知を釈し、人をしていわゆる格物なる者はその理に至るに必ず身もて之に至るにて、聞見想像の粗に非ざることを知らしむるにあるのみ。これその益たる甚だ大にして、その他節節みな条理あり。」（甘泉集、巻六、十三丁）

すなわち古本大学の格物論が、単に個別的な知識の追求・臆測に止まらないで、全身（心）を傾けての総体的体験であることを高く評価しているわけである。しかし彼は陽明説に全面的に賛同したのではなく、朱子説の長所をも認め、特に格物の訓については「其理に至る」という程朱の訓をとり、[19] 言わば新旧両本の折衷的方法を案出したのであった。この場合「其理に至る」が、あの「随処体認天理」を意味することはいうまでもない。[20] 前節で見たように、随処体認天理は決して朱子学的格物致知論の模倣ではなく、そこにはたしかに心学としての独自の意図がこめられていたことは疑いない。しかしすでにおのずからなる理（それはやがてありあわせの理にすりかえられる可能性が十分にある）に心の生機を求め、その内発力をより以上に深めようとしない甘泉は、「物を正す」という大胆な切り換えは心を空疏化

すると観じ、「理に至る」という平穏な訓読を踏襲したのであった。これはもちろん陽明より見る時、「外に求むるもの」と断ぜざるを得ないわけであるが、甘泉は逆に「もし物理に格るを以て外となさば、これ自らその心を小にするなり」と反撥したのであった。（伝習録、巻下、冒頭参照）陽明のいう「外」はつきつめていけば、「主体の疏外」の意にまでかかるのであろうが、甘泉のいう「外」は「外的客体への志向」の意に止まるようであり、この論争は永遠の平行をたどるより外なかったのである。[21] 甘泉の陽明説に対する不満は、その「答陽明王都憲論格物」（甘泉集、巻七、二十五丁）という書簡に精しい。この中で甘泉は陽明説への疑点を四つあげているが、第一と第二は訓読上の問題であって、これは両者の哲学的立場を背景として生れて来たものだから、第二義と考えてよいだろう。第四は第三から誘導された副次的なものだから、結局対立の焦点は第三にあったと言ってよい。甘泉は言う。陽明のように格物を「念頭を正す」と訓ずるならば、どういうことになるか。念頭の正否はあてにはならない。たとえば虚無を説く仏老では、「応無所住而生其心」[22]といい、諸相を無みし根塵を無みするが、自分では正義だとしている。楊墨もしかり。自分で不正だとおもってこれに安んずるものはありはしない。結局学問の功がないから、正しいものがわからず、邪でありながら気づかないのである。（以上取意）甘泉のこの陽明批判が、「理を以て外となして、心を以て之を籠罩せんと欲するものは、陽明の学なり」（三魚堂集、巻二、学術弁、中）という朱子学者の口調と類を同じうすることは容易に了解されるのであり、ここにも甘泉学の右寄りの性格が露出しているのである。

致知とは、陽明ではもとより心の良知を致すことであるが、甘泉は「致知というは、蓋し知はこの実体なり。天理なり。物なり。すなわち吾の良知良能なり。外求を仮らざるなり。」と、文面の当相につく限り、陽明説に極めて近似

した規定がなされる。しかしそのやや下の方に「もし徒らにその心を守って学問思弁篤行の功なくんば、恐らくは警発する所なからん」というのは、明らかに良知説への挑戦である。あれだけきびしく事上磨錬を説き、仏教の空寂性との対決に身命を賭した良知説が、「心を守って学問思弁篤行の功なし」と断ぜられるのは、甘泉にとって陽明の「良知はただこれ一箇、その発見流行の処に随って当下に具足す。更に去来なく仮借をもちいず」（伝習録、巻中、答聶文蔚）と言ったたぐいの現成的表現が、いかにも客観界の条理を無視した独善的観念の空転、もしくは恣意的判断の乱用と受取られたからであろう。王門の一部に良知の安売り・安請合いが行なわれたことは事実であろう。だがたとい そのような弊害を生む危険性があるとしても、良知の絶対責任性・内発性を確保することは、陽明学にとって断じて譲れぬ生命線であった。陽明学にしてこの界線の撤去を宣しない限り、甘泉の思いはむしろ朱子弁護の側に廻るのは当然である。

「晦翁の存心致知の功は、よく合一して之を用うれば病なし。今矯めてまた之を一にし、知は即ち心・心は即ち理と曰うは、之を家なきの子と謂うも可なり。知と誠とは家の実用なり。至誠聡明睿智の学者は善を択んで固く執じ、以て誠・修・斉・治・平・位育はすべてここよりすとなす。しかるに独り知を以て心に即すとして可ならんや。」（甘泉集、巻二十三、七十丁）

両者の対立点を更に補足するならば、敬観念に対する態度の相異がある。陽明は、朱子が大学或問において格物致知・誠意正心の関係を緊密化するために敬をもち出したことを非難し、「之を合するに敬を以てして益々綴る」（大学古本序）と述べたが、甘泉はこの敬字は、人をして功を用いるの本を知らしめるものとし、これをむだだとするのは

朱子の意に副わぬと弁護し、（甘泉集、巻十一、十一丁）「敬立ちて良知在り」（同上、巻二十三、二十一丁）と陽明に逆襲した。これはひとり大学解釈の問題だけではない。例えば、

「敬を主として然る後我立つ。我立ちて然る後物に蔽われず。物物窮格して天下の理得。」（同上、巻二、一丁）

というが如き朱子学ぶりの示数が、つぎつぎと甘泉の口から飛び出すのである。「執事敬」という論語の一句は彼の愛用する所であった。前に引用した「心性図説」でも、心の全機構が敬に初まり敬に終ることを示しているし[28]、また白沙の「和楊亀山此日不再得韻」の詩を解説するに、その中の「千秋朱紫陽、説敬不離口」という句を引伸して、敬字に格別アクセントを強くし、「敬は聖人の心法なり。聖徳は敬より大なるなければ、徳に入るは主敬より要なるはなし」と断定しているのである。（白沙詩教解[29]）

もっとも甘泉は敬の対象が何であるかを、特にくわしくは語っていない。しかしあの「執事敬」と「随処体認天理」とは密接な関係にあるべきであり、そうだとすれば敬は当然天理への畏敬を基本性格とすることとなるであろう。ここにおいてか甘泉学は朱子学との連続性をいよいよ明確にして来たわけである。それは敬不要を唱えて朱子学との間にある断層を設け、それ以後の理意識の処理を良知一念に任せきった陽明学に比して、理の先験的権威の承認に大きく傾いていたことは疑うべくもないであろう。王門の中にも鄒東廓の如く、敬（戒懼）を工夫の中心とした人があり、湛門の中にも洪覚山・唐一菴・蔡白石の如く、王湛二家の学を調停しようとした人もあったが、これらは何れも思想的精彩に乏しい結果に終った。それは二家の表層を見て深層の相異を知らなかったからである。かくして甘泉再伝の弟子唐曙台（伯元）の如きは、ついに心学そのものの実質的廃棄を唱えるに至った。[30]

六　湛学と王学

以上折にふれて王湛二学の比較対照を試みて来たわけであるが、ここに結論として総合的な検討を加えておくこととする。ただ心学というものは、性理学と異って教学としての固定性が薄く、特に陽明心学に至っては学としての完結性を拒否する面さえあるから、この比較は必ずしも単調には行い難い。上来の論述において両家の一異を明らかならしめる媒体として朱子学を利用したのは、それが当代の基準教学とされていたことにもよるが、心学相互の直接的かみ合わせでは、両者の特性が消却される恐れもあったからである。陽明門下の鄒東廓がこの両学をともに「濂洛に接ぐ」ものとしたことは先に触れたが（第一節参照）同じく銭緒山も二教の同異を尋ねられて、次のように述べている。

「汝二教の同異を求むるなかれ。自得を求めんのみ。良知を言えば実にその知を致し、天理を言えば実にその理を造す、いわゆる自得なり。心は一なり。その自然の明覚を以て言えば、之を良知と謂い、その自然の条理を以て言えば、之を天理と謂う。良知と天理、豈に二あるべけんや。」（王龍溪集、巻二十銭緒山行状）

このように心の自得の中にすっぽりと包みこめるほど、両学がある程度共通した問題意識と体認様式をもっていたことは認めねばなるまい。然るに清儒陸桴亭は、陽明学が天下をわき返らせたに対し、甘泉学は書院生徒ほとんど天下にあまねきほどの盛況をきわめたにもかかわらず、「その学実得すくなし。ただ皮毛のみ」（思弁録輯要、後集、巻六）と酷評しており、また全祖望は「白沙の弟子、特に位望を以てすれば甘泉を先とするも、而もよく白沙の伝を得し者は、まさに林緝熙を推すべし。云云」（鮚埼亭集、外編、巻五十、端溪講堂策問二）と甘泉の白沙を解すること不十分な

るを指摘している。白沙や陽明に比べて、甘泉学がこれほど見ばえがしなくなったのはなぜであろうか。

第一に注意すべきは、上来しばしば触れたように湛学は王学ほど朱子学との対決態度が鮮明でなく、しかも白沙学を動的形態に衣替えしたとは言え、伝統的理意識をそのまま温存して中正の名をもって体よく事態をしのぐに止まったが故に、白沙自然観のもつ恣揚たる風格がそこなわれてしまったことである。だから折角心の万事万物に対する包容性・貫通性が条理こまかく主張されたにもかかわらず、その内的エネルギーの発動燃焼は、最初から中正の枠によって規制され、典要・格式を越えた大胆な実践的試みは無暴な背理として固く禁じられたのである。甘泉の「心」は絶対否定の契機をもたない。例えば善悪の問題にしても、陽明学では心の弾力性・自発性を無限に追求して、ついに禅の無善無悪説を取り込むことすら敢行したが、甘泉学では無善無悪はタブーとされた。それは無善無悪は寂相であって、善悪の行く路を晦ますものと考えられたからである。[56] こうして心が正体なき虚構に落込む危険を伴うとされるものは、片っ端から障壁でさえぎられ、そのためには狭小な偏浄主義に徹することもいとわぬのであった。別に良知そのものを抹殺せよというのではないが、良知を良知以上の実在（すなわち中正の天理）に従属させ、その善良温和な発動機能としての役割を荷わせるに止めるわけである。

「惻隠の類は良知である。だが本体の知覚は良知ではない。いわゆる知を養うとは、ただかの一点の霊覚知識を養うだけではない。その知る所の実理を養うのである。」（甘泉集、巻八、二十一丁）

「良知は未発の中でしょうか。曰く、覩ず聞かずといわれるものが未発の中であって、良知はその神機の顕現したものなのである。」（同上、巻二十三、四十二丁）

さて甘泉がしばしば理気一体・内外一致を口にし、進んでは「理は気の条理、気は理の運用」という陽明の語を目して「やや分つに似たり」と批評している（同上、巻二十三、二丁）のを根拠として、甘泉は陽明以上に渾一的であったと考えるものありとすれば、それはいささか短慮に過ぎると言わねばならぬ。言うまでもなく渾一は単一ではない。それは内部に無限の多様性・流動性を蔵しつつ、主客内外を包む全構造が緊密な統一性を保持している状態を言うのである。従ってそこには一即多・多即一の無尽包摂・無礙対応の論理が基盤にあるべきであり、個々の事物や概念はそれぞれの個性を存分に発揮しつつ、しかも相呼応して全体構造の格調を高からしめているわけである。理気一体・形而上下一体を説き「気理相対を以て言うはこれ二体なり」（同上、巻二、十丁）と言い放つ甘泉学は、いかにも渾一に徹しているかのような印象を与える。しかし理（中正の規矩）の行く所、万事万物を一定軌条の上に整頓しつくすその論法の中では、個々の事物・体験はその存在理由・成立因由をそのつど主張するまでもなく、理の力によって一方的に割切ってしまわれるのではなかろうか。「随処体認天理」というも、随処の分散性は一理ひもつきのそれであって、その逆転・変則は考えられない。それこそは渾一をよそおう単一に外なるまい。一理が万事をひこじっているその手綱を放す時、万事は気まま勝手に離散して行くであろうが、それを恐れては真の渾一は生れない。理気一体を口にすることは容易である。しかし理気の反撥牽引を思う存分にさせつつ、そのまま理気一体を揚言することは困難である。理気だけではない。一と多・我と汝・主と客・個と社会などあらゆる対立項を同様に包一してこそ渾一と言えるのである。「一節之知は全体の知」と言い、心・意・知・物を良知一念に収約しつつ、自在にあやつって尽くるを知らぬ陽明学は、粗雑ながらもまさに渾一の原理を体せるものと言わねばならぬ。然るにこれを目して甘泉が「やや分つに似たり」

と冷眼規するのは、彼自身がかかる力動的にして円環的な精神構成の内容にくらく、単一の立場に固執しているからである。渾一から単一を見るならば、現実の多様を骨ぬきにした捕風捉影と受取られようし、単一から渾一を見るならば、無秩序なせめぎ合いに勝手な議論をぶちまけるものと受取られるであろう。かくして渾一と単一とは相容れぬ実質を具有していたのである。

単一の立場は定理（性）を重んじ、渾一の立場は理を生みなす良知（心）を重んずる。定理を拒むことによって宇宙の根源に参入する体験の極致を説くもの、それは仏教（禅）であり、さればこそ朱子学は禅を定準をわきまえぬ異端邪説の尤なるものとして退けたのである。しかし定理にとらわれぬ陽明学においては、仏教の非人倫性・反社会性は異端として排されねばならぬとしても、そのひたむきな本来主義（本来面目）・一即一切の論理（一真一切真）・流動的な心の把握（応無所住而生其心）などは、むしろ親近感をもって迎え入れられて差支えないものであった。さればこそ陽明門流においては、良知説にもとづく儒仏の混融が急速に発展し、闢異意識も稀薄となって行った。それは甘泉一流にとっては全くやりきれない現象なのである。

「僕の仏を取らざるは、世の群儒の区々として異端を闢くるを以て事となして、懵として知らざるが如きものに非ず。蓋し三十歳の時、曾てここに従事し、また意に快きを見る。久しうして乃ちその実なく、また実徳実事なく、空画餅を談ずるが如くなるのみを覚ゆ。且つ心と事と既に判（ワカ）る。また理障を云うは、その道を害すること小となさず。之を悪むゆえんは、仏を悪むに非るなり。その道を害うを悪むなり。往往にして陽明門弟の仏を尊んで聖を卑しみ、孔子は纏頭仏たり、仏は乃ち上聖人たりと謂うに至るを見るに、またつねに之を痛み、心を知己のひとに尽さざる

を愧ず。」（甘泉集、巻七、三十一丁、答欧陽崇一）

理障ということは、それがいかなる意味においても理の存立を拒否する空観に閉じこもろうとする限り、陽明学においても一応問題となり得る。しかしそれは「心の良知の天理」を確保せんがためであって、定理の優先権を防衛せんがためではない。後者に関する限り理障説は、理の膠着態を打破する発火剤として、むしろ活用されて然るべきものであろう。然るに甘泉のように最初から理の正当性・超絶性を承認する立場よりすれば、理は本質的に障えんとしても障え得ざるもの、拒まんとしても拒み得ざるものだから、理障という造語自体が自己矛盾と感知されるほど忌むべきものなのである。甘泉のこの考え方が、「すでにこの理に明らかなれば、それまた何か障えん。もし理を以て障とさば、これ己と理と二たり」（二程全書、巻十九）という程子のそれを受けることはいうまでもない。かくして甘泉は次のように陽明を非難する。

「陽明は理障を以て懼れと為す。故にただ心の知る所に従う。然れども天理はまた何の障かあらん。（されば）この矩は豈ににわかに能く心に従うべきものならんや。」（甘泉集、巻二十三、五十五丁）

理障現象の淵源を見通して慎重に対処しようとする陽明と、理障現象などあり得べくもない妄想だときめつける甘泉との、あざやかな対照をここに見出すのである。こうして甘泉にとって仏教の評価は、わけなく片づけることが可能であった。

「儒者は天理を察するに在り。仏者は反って天理を以て障と為す。聖人の学は至大至公。釈者の学は至私至小。大小公私以て之を弁ずるに足る。」（甘泉集、巻八、七丁）

王湛両学の理障説に対する態度の相異は、その末流に及んで益々その対立を鮮明にし、王門においては、朱子学的定理論打破の恰好の標語として、広く愛用され、これが通路となって儒仏調和論さえ唱えられるに至るが、湛門においては、いっそう仏教への反撥をきびしくし、馮少墟の如くこれをめぐって極めて精細な議論を展開するものすらあらわれるに至ったのである。[29] だが仏教との絶縁に教学の純粋性・正統性を誇った湛学よりも、仏教との合体に心学のたゆまぬ若返りを計った王学の方が、遙かに深く広く人心に浸透し時代をゆるがす原動力となりえた。王学や仏教はこんにち主観唯心論と規定され、もっとも歴史から浮上った思想であるかのように処理されがちであるが、事実は客観唯心論以上に大きな社会的反響をまき起したのであった。その秘義はどこにあるか。客観唯心論の系統をひく湛学と比較して来た上来の論述が、おのずから一つの示唆を与えるであろう。湛学の出現は、朱子学と陽明学との質的差異、ひいては性理学と心学との哲学的距離を精察する上に、恰好の実験台を提供したものであり、あわせて陽明学を一概に朱子学との連続性のもとに理解しようとするものへの、反省資料を提示する結果にもなったはずである。

註釈

① 王龍溪は言う、「時に海内にて道術を主盟せしは、おもうにわが夫子（陽明）と甘泉翁なり。」（王龍溪集、巻二十、銭緒山行状）

② 両者の初交を定めた時期について、陽明年譜には弘治十八年乙丑のこととし、「惟甘泉湛先生若水、時為翰林庶吉士、一見定交、共以倡明聖学為事。」と述べているが、甘泉集（康熙二十年刊本）巻十七、贈別応元忠吉士叙には、「正徳丙寅、始得吾陽明王子者于京師。」と見え、一年のずれがある。いずれとも定め難いが、今はしばらく陽明年譜の説に従っておいた。なお洪垣撰、湛甘泉墓誌銘には甘泉の翰林庶吉士となった時期を乙丑のこととしている。

③ 甘泉集、巻十七、七十一丁、巻十八、二十八丁、巻二十、十一丁、巻二十二、十八丁など参照。また格物通、巻三十七、十八

丁には「帝王の学は心学なり」とある。

④　黄宗羲は言う。

「白沙、道を論じて精微の処に至れば、極めて禅に似たり。その異なるゆえんのものは、その枢機を握りその衝綏を端すに在るのみ。禅にはこれを并せてこれなし。いかんぞ論者察せず、同類として並べて之を観るや。」（明儒学案、巻六、張東所小伝）

なお廷実の学問に対する白沙の見解は、白沙集、巻一、送張進士廷実還京序にくわしい。黄氏の右の文も、この序にもとづいて記されたようである。

⑤　甘泉はまた廷実の「膏火煎熬の極に在りといえども、而も常に清涼の気あり」（あぶらの燃え盛っているさ中にあっても、涼味はたえない）という語を、白沙が禅と評したことを伝えている。（甘泉集、巻四、七丁）

⑥　白沙と太虚との交友については、拙稿「陳白沙と太虚法師」（福岡学芸大学紀要、第九号所収）参照。

⑦　張廷実の撰した墓表には、「一真万事真」という語を用いる。

⑧　賀医閭が多年覚悟を得ないため、白沙が方便として仏書を読ませたという記事が、甘泉集、巻二十三、二十七丁に見える。

⑨　顧応祥はこの表現転換を次のように評している。「湛元明また（物に在るを理となすを）改めて、『心に在るを理となし、物に処するを義となす』という。（されど）元明はつねに『心と事とは合一せり。物は即ち事なり。物に在り事に在るは即ち心に在るなり』という。而るにまた之を改めて『心に在る』というは何ぞや。愚おもえらく、先賢の言は理と通ずべし。必ずしも之を改めずして可なり。」（惜陰録、巻一、十三丁）

後で明らかとなるように、甘泉学が程朱学との対決をぼかしている点よりすれば、たしかに顧氏の主張にも一理あるとしなければならぬが、ただこのような表現転換を行う所に、明代心学家としての甘泉の面目が示されていることに注目しなければなるまい。

⑩　次の語を参照。

「問う、心即理はいかん。曰く、心の神、心の生生なるが、乃ち理なり。その心を存し、その性を養えば、その心三月仁に違わず。心を以て理と為すは、これ慈湖の蔽なり。」（甘泉集、巻二十三、二十二丁）（同上、巻八、十八丁参照）

ただし格物通（巻二十、十三丁）には、「人心至霊、此理至明、人皆有是心、心皆具是理」という陸象山の語を評して、「心即理なり。理は即ち心の中正なり。（されば心と理とは）一なるのみ。而るに具というはこれ之を二にするなり。云々」と述べて

いる。だがここでも心即理に重心がかけられているのではなく、心の中正に重点がおかれていることに注意しなければなるまい。

⑪「然るに万事はみな念慮の微より起り、善を善とし悪を悪とするには、みな定理あり。」（格物通、巻一、六丁）

⑫だから甘泉は言う、「陽明の静を専らにせざるの説は、即ち僕の説なり。」（甘泉集、巻七、六丁）

⑬清儒陸稼書も言う、

「明季の講学家、湛甘泉輩の如き、また天理を体認すと言う。ただ彼のいわゆる心・いわゆる理は、ただ昭昭霊霊なる一段の精魂を指すのみ。これいかんぞ万事万物を貫ぬかん。」（松陽講義、巻九、女以予為多学章）

⑭「吾心之良知」というのは、わが心の一機能としての良知というのではなく、わが心の自覚的統体としての良知という意味である。

⑮陽明全書、巻六、与毛古庵憲副参照。

⑯甘泉は右に朱子学者羅整菴を、左に陽明学を意識し、真の立場はその中間にありとする。「君子の道はもとより中間にあり。近来、陽明の徒、また（われを）もって格式を行うと為す。整菴の説はまた（われを）もって禅となす。真のわれはただ中間にあり。影響はついに干渉せず。」（甘泉集、巻七、五十九丁、及び巻三十二、十六丁）

⑰これは伝習録、巻中におさめられた答聶文蔚第二書を指す。この書簡の中で「近日一種の専ら忘るるなく助くるなきの上において工を用いる者」と呼んでいるのは、甘泉学を指すのであろう。

⑱その間の事情は、陽明全書、巻四、答甘泉（これは正徳十四年、陽明四十八才、甘泉五十四才の時のもの）及び伝習録、巻下、冒頭の陳九川との問答に精しい。

⑲甘泉集、巻六、十三丁、巻七、二十三丁など。甘泉の著「格物通」には、「格者至也。物者理也。至其理乃格物也。至也者知行並進之功也」という伊川の語を、各格の初めに安じている。（格物通は1誠意格、2正心格、3修身格、4斉家格、5治国格6平天下格の六つの格をたてている）

⑳曰く、「格は即ち造詣の義、格物とは即ち道に詣るなり。……書を読み師友に親しみ、酬応時に随い処に随い、みな随って天理を体認して之を涵養す、道に造るの功に非るはなし。」（甘泉集、巻七、十八丁）

㉑顧応祥は王湛両学派の弊害を次のように指摘する。

「今、『心の良知これを聖という、人人みなこれ聖人なり』といい、遂に今の良知を講ずる者をして、みなほしいままに大言を

なして、克治の功を加えざらしむ。これ良知を講ずるの病なり。もしそれ随処に天理を体認すというは、即ち古人のいわゆる省察にして、加うるに随処の二字を以てせしなり。恐らく理を外に求めて心に求めざらん。未だ支離に失するを免れず。」（惜陰録、巻三、五丁）両学派それぞれの内包する危険性を通して、かえってそれぞれの学問的特性を読みとることができはしまいか。

㉒ 金剛般若経に見えるこの語を、陽明は必ずしも非としなかったが、甘泉はこの語を儒学に持ち込むことに強く反対した。（甘泉集、巻八、十五丁、巻十八、二十丁、巻二十三、十六丁など）

㉓ 甘泉の著した「二礼経伝測」は、「天下を治むるの法は曲礼の六官に具し、周礼はその目となる」（同書、通議）という考え方のもとに、礼制実現の方法を具体的に述べたものであるが、最初に礼之体用を示して、「礼を作る者は、それ本を知れるか。なんぞ本を知るを明らかにするや。曰く、敬なり。それ敬なるものは内外を合し、人己を貫ぬき、上下に達する者なり。」云々と、敬の重要性を力説している。

㉔ 甘泉の白沙詩教解がかなり強引な手法で我流に解釈したものであることを、明儒秦弱水は次のように攻撃する。

「諸文を割裂して以て語録となすは、もとより病あり。詩篇の妙のごときに至っては、すべて一気自然にあり。理全く味足る。今乃ち句字を截取するは、極力分疏すと雖も、その神去ること万里なり。ああ、白沙の詩教を晦ますものは湛公なり。」（広理学備考、秦弱水集、三十一丁）

㉕ 唐曙台曰く、

「心学は心を以て学となすなり。心を以て学となす、これ心を以て性となすなり。心よく性を具すれども、心即性ならしむる能わず。この故に放心を求むるは是なり。心を求むるは非なり。心を求むるは非なり。心に求むるは是なり。われの心学に病うる所のものは、その心を求むるがためなり。心を求むると、心に求むると、放心を求むるとの弁を知らば、心学を知るなり。」（明儒学案、巻四十二、酔経堂集解）

㉖ 陽明の四言教（伝習録、巻下）に対し、甘泉は次のような独自の四句教示を施している。

「善あり悪なきは心の体、善あり悪あるは意の動、善を知り悪を知るは心の神、その知の善を意・心・身・家・国・天下に達して止る所を得るものが物の格。」（甘泉集、巻二十三、七十九丁）

㉗ 理障説非難については、甘泉集、巻二十三、五十五丁、巻八、六丁、巻三、二丁など参照。

㉘ 拙稿「明末における儒仏調和論の性格」（日本中国学会報、第十八集所収）参照。

㉙ 理障説を排する言葉は、馮少墟集にたびたびくりかえされているが、左に一例を引用する。

「理障の説を問う。先生曰く、然らず。之を謂いて理と曰えば、もとこれ障なきなり。之を謂いて障と曰えば、還ってこれ理ならず。非礼の礼・非義の義の如き、或ひとはこれを以て理障となすも、これは正に理を察すること精ならざるの障なるを知らざるなり。豈に理の障ならんや。」（巻十一、十丁）甘泉と全く同じ論法であることに注意したい。

（昭和四十二年十月十日稿了）