

惲日初『劉子節要』を巡る思潮：本末格物説の視点 による明末清初思潮の考察

荒木，龍太郎
活水女子大学：名誉教授

<https://hdl.handle.net/2324/7432856>

出版情報：中国哲学論集．45，pp.39-61，2019-12-25．九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



惲日初『劉子節要』を巡る思潮

―本末格物説の視点による明末清初思潮の考察―^①

荒 木 龍太郎

第一章 始めに

明清交替期の人士は、生きること^②に苦渋した。明朝に殉じるか、抗清復明の「志士」となるか、「逃釈」僧侶となり士節を全うするか、切実な選択を迫られていた。

明末の大儒・劉宗周（字起東、号念台。一五七八～一六四五）は、明王朝崩壊の翌年（一六四五）、絶食して殉じた。門下の祝開美^③が師念台に殉じた。抗清復明に向かう門下には、黄宗羲（一六一〇～一六九五）、同門の惲日初（字仲升、号遜菴。一六〇一～一六七八）がいる。日初は『劉子節要』を著すが宗羲は、その「附録」の「高劉両先生正学説」を読み「先師の学」の理解不足を批判した。更には師説理解の相違を「渾融」すべきだという日初の提案、序文の依頼も断った（明儒・卷62戴山学案）。ただ宗羲は厳しく批判すると同時に日初の「格物の解、先儒の未だ発せざる所多し」と当時格物説が七十二と指摘されたなかで（劉集Ⅱ448学言下）独自の見解であると認め、日初は「己に得るに務め、人に合するを求めず」、「先儒」に依存せずに思索を行ったという^④。宗羲は如何なる格物説を基準にして論評したのであろうか。

ところで格物説について念台は王心齋の本末格物説を高く評価し「後儒の格物の説、当に淮南を以て正と為すべし」

（劉集Ⅰ48学言下）と述べていた。宗義は心齋⁵の族弟王一庵⁶の学問の特色について、「（一）王心齋格物説（本末格物説）を継承した、（二）「意」を従来の「心の所発」としないで「心の主宰」としたことを挙げている。その後に続けてまた『劉子節要』を難詰する。そして念台の「所発の意」否定の重要な問答書（劉集Ⅱ「答董生心意十問」、「商疑十則答史子復」）についての先師の意図を「節去」しているとする。そのために一庵誠意説と念台誠意説とが「符節を合わせる」ように同じであることが理解できてないと、判断する（明儒・卷32泰州学案一）。つまり宗義は、一庵が心齋の本末格物説を受用し、その上で「所発の意」を否定して誠意説を構築しており、その誠意説が念台と同案であると認識するのである。宗義は日初が一庵・念台共に心齋本末格物説に立脚して新たな誠意説を提唱したことを理解していない、というのである。これは日初が「本末格物説―新たな誠意説」という立場とは異なる見解であったことを示唆している。

明末思潮の中で心齋の本末格物説は、嘉靖年間（一五六四年）に出現し万暦以降明末清初期にかけて注目された偽書『石經大学』とその要所で極めて関連が深く、念台は最晩年まで傾倒し、宗義はそのことを何も批判していない。その様な状況の下で、惺日初の格物説は宗義に独自であると認定されたのである。従って日初の格物説に関する考究は、王心齋・王一庵・劉念台・黄宗義の格物説の究明に関連する。更には王心齋の本末格物説、その継承として『石經大学』を考察するので万暦―清初期までの思想状況を把握する視点を提示できるのである。

なお、本稿では高忠憲（名は攀龍、字は存之、号は景逸、忠憲は諡。一五六二―一六二六）思想との詳細な関係は紙幅の都合で別稿に譲る。

第二章 『劉子節要』と惺日初の格物説

『劉子節要』の形式は、『近思録』、高忠憲の『朱子節要』の体裁に倣い、劉念台の遺文を年代に無関係に要約・編集して十四の項目に分類している。この編集に対しては宗義は「遺文を刪節接続するとき自分の見解で言い換えている」（黄集⑩4惺日初文集序）と批判している。例えば劉念台思想の要である誠意説答問の「心意十問」、「商疑十則」

も半分以下の採択であり「誠意」に関する文章では「存する所を以て心と為し、発する所を意と為すに非ず」（商疑第二則）を削除している。

『劉子節要』各巻で行論上関連のあるもの、宗義が論題にした箇所を中心に挙げておく。①誠意説問答②意必固我の「意」と誠意③知本・独知・格物・悟について④従来の誠意説批判⑤東林の弁護⑥改過⑦王龍溪・羅近溪批判、龍溪四無説批判などである。

各部門に分散して記載されている「行状」（巻十四156）では、劉念台の学問について「蓋意者心之幾、知之会、而物之所以為物也。」と記されているが、「所存の意」については何も触れておらず、朱王折衷の傾向を指摘する。^⑧また最末尾の「行状叙述」（巻十四159）では、慎独を念台思想の要としながらもそれを程朱学と関連付ける。そして高忠憲を念台と同様に高く評価し、念台は禪学の流行を抑制したと述べている（惺集・劉子節要・行状叙述）。

次に惺日初の思想の概要を述べたい。日初の基本は「道学」の「心法」（『中庸章句』經文・前文）を継承し、「諸れを身にもとづけ」（『中庸』29章）、それを突き詰めて「天則を見る」（『易経』）と説き、（惺集314）、「心法即天則」（同上）としたうえで、「先儒に本天の説有り、所謂天とは、吾心の天なり。」（惺集308）と「儒」の基本である「本天」を主張する。^⑨日初は「一心既に立てば、則ち天地聖賢、皆な吾分内」と説いて（惺集308）心量に信頼を寄せ、「日用動静中」における「天則を見る」ことを力説する（惺集327）。注意すべきは「天則を見る」のは、「寂守」未発の場ではなく、已発の場とする。

「愚謂えらく、当に発見の処従り見るべし。蓋し心寂守に非らず、随触に顕章す。若し能く発見の処に於いて根源を徹見すれば、則ち性と誠、徳と道、一以て之を貫く。」（惺集308）

日初は已発の場で「天則を見る」のであるが、人欲とは「心」に於ける「（執）着」である習気とし、^⑩それへの対応として「進学第一著の根基」として「全放下」を強調する（惺集321）。「心」に力点を置き已発の場を重視する姿勢であるが、事物との関係はどうであるのか。日初は「語默動静之理」（心の理）は、「一草一木之理」（事物の理）とし、外界の「天下事事物物」（の理）と「身心性命」（の心）の理とが一体であるとしている。^⑪この背後には「洛陽の

花、数十種は、全て一本の洛陽木」(惲集325)と説くように理一分殊論の構造がある。日初は「理一」と「分殊」を緊密に結合し一体とする。¹³「一理〓万殊」となり自己(の理)と事物(の理)とが一体となれば、「一得万畢」の無礙の境地をもたらすことになる。

「一物此の如くんば、物物此の如し。若し能く触処に見有らば、一得万畢、更に疑礙無し。」(惲集322)

「理一而分殊」に於いて心と事物は貫通し、「物格れば則ち物無し」(魏莊渠)、物我一如の見得を「悟」と認識する。¹⁴そして「人情事変は是れ道、道は正に此に在り」(惲集327)とし已発の場を重視する「聖人の格物」は形而下の「形色」に於いて「無声無臭の道理」を見得する、という。(惲集321)。これは朱子学の未発存養から已発省察へという工夫論、また高忠憲の未発涵養に集約する見解(高書・卷一・語)¹⁵とは異なる。

そして更に特異であるのは、この「道理」は「所以然の故(理一)」〓「物之則」であり、それが「即ち吾心の則」であるという。

「凡そ物、必ず所以然の故有り。物の則は即ち吾心の則なり。若し物を離れて知を求めんと欲すれば、便ち是れ鑑を反して索照するなり。」(惲集322)

ここで注意すべきは「所当然の則」の過程を履まず直接に「所以然の故」を対象とし、「物格」とは、「所以然の故」の道理を即座「当下に豁然」と見得することという。¹⁶

これは、具体的な事物・現象の領域に於いて「所当然の則」〓「分殊の理」を考慮せず、直接に「理一」の「所以然の故」へと向かうのである。朱子学では、物には「所以然の故」と「所当然の則」とが有り(『大学或問』)、「格物」は「所当然の則」を窮め、更に一步窮め到り、「所以然の故」を見得する。ここに、日初の格物説が単なる朱子学の格物ではない、「頓悟的」、「現成的」ともいえる性格が露わになっている。

惲日初の格物説は「理一而分殊」を基盤として已発の場において「無声無臭」の「所以然の故」を当下に見得することであるが、この独自の格物説については、日初本人によるまとまった記述は現存しない。ただ李長祥の「与惲遜庵論格物書」¹⁷に一部が引用されている。これを参考にして考察を進めたい。長祥は日初の立場を「即物窮理の説」

（理學）と「眇妙の説」（心學）が共に不十分なので「両騎」する立場、折衷的立場であるとする。そして宗義と同様に「先生、格物に於いて固に真見有り」と評し、日初の格物説を次の様に引用している。

「一物之則、物物之則也。物物之則、一心之則也。見一心之則、見物物之則。見一物之則、亦即見吾心之則。」

この日初の見解に対し、長祥は「真に是れ精義至論」と評しながら「格の字については結局十分に説いていない」と述べている。先述したように日初の見解では理一分殊論を土台にして、「物物の則」を「一心の則」に集約する。それだけ「物物の則」（分殊）に対して「一心の則」（理一）が前面に出てくる。しかも「当下豁然」（惺集325・前出）である。故に長祥は「現成」という語を発するのである。

「蓋し物の則を見るは、是れ現成の語に似たり。功夫を用いるの語に非ざるなり。（・・）先生、則の字を指出するは、当た是れ格物為りて把柄を指出し來たる。」

長祥によると「格」は「見物之則」（前出の「見天則」と同義）の「見」、「格物」見物之則」となり、『大学』に合致しない。『大学』の「物」は「物之則」とされていない。またそれを「見る」とすると、「窮め至る」のではなく、「現成の語」、つまり既に「物」に「現存」している「則」を当下即座に「見る」ことになると指摘している。程朱学の窮め至る対象の「物の理」ではなく、「物の則」であれば、「物之則」は即座に「一心之則」であるから、「吾心の則」、つまり「心之性体」至善」を現成として把握（見得）することになる。「現在に具有の心の則を見得する」というのであろう。「一物の則」物物の則「一心の則」だからである。日初は「放下」を重んじたが、例えば良知現成論の王龍溪（一四九八～一五八三）と同様の様相を示すのではないか。¹⁸以上の「現成的現象」が惺日初の格物説の特色と言えるであらう。

そして日初の「一得万畢」の悟得は陽明学の「一了百了」（『伝習録』巻下81）のようである。しかしこれは「聖賢の語句を將て反覆参究」するよりも現実の已発の場の「物上に在りて見得することの親切」なるを評価するからであり、「理を窮めず一味武断」に「一心の力量により直接的に「亭前の竹」を格物する（陽明の）事例について、「格物の方法を知らない」とし（惺集32）読書窮理を必須と説いている。ここに日初の思想の骨格が程朱学、「本天の学」であること

を確認できる。では、独得と認識した宗義の格物説は如何なる傾向を示すのであろうか。

第三章 黄宗羲と劉念台的格物説

『劉子節要』についての黄宗羲の批判（答惲仲昇論子劉子節要）黄集⑩223の補充をしておきたい。宗義は言う、劉念台の宗旨は、慎独であり、「意は心の主宰」であって、当時多くの人士が「意者心之所発」の立場から疑問視した。それらの人士に対する弁明書が「董標心意十問」、「史孝復商疑十則」である。ところが日初はこの弁明書の「その根柢を除去してその枝葉を残留」しており、（そのため）日初は「意」について『論語』の「所謂意必固我」の「意」で理解している。それは「事に因つて言う」「事に在るの意」¹⁹（事物と交渉している已発の意念）である、と。これは已発の「事為に涉著しない」念台の誠意の意ではないのである。そして『劉子節要』の「改過門」には念台の『人譜』のことは「一語の及ぶ無」し、と宗義は酷評している。確かに『劉子節要』では宗義の指摘のとおりであるが、同門の陳確（一六〇四～一六七七）は「統証人社約誠」（惲集297）にあるように、日初は「先師之心」にそって実践していると述べている（陳確集卷十・會永安湖樓序）にもかかわらず宗義の批判は、何故生じたか。日初の思想の何に起因するのか。

黄宗羲は「事に在るの意」を否定して、陽明の「意所在の物」とする事物観と異にする。また已発主義を否定することが予想される。以下、宗義の基本的な観点を確認しておきたい。

宗義は天地万物の存在の根柢（理）を「吾心」に求め、天地万物を「心の万殊」とする。そして性体（本体・至善・理）を予め「懸空」に観念的に措定しないで功夫の場に即して顕現しているとする。故に「窮理」はこの「心の万殊」を窮めるのであって「万物の万殊」を窮めるのではない。「窮心」であって「窮物」ではない、とする。²⁰これは程朱学の客観的な事物を対象にして窮理する格物ではない。別言すると万物と一体の人心であるから「天地万物の理」は「吾心の中」にあり、「天地万物の間」に「懸空」（観念的）に窮めるのではないということである。²¹宗義は「心」を中核とし、「窮心＝窮理」とする。またこれは「所発之意念」の「在る所」を「物」とする陽明心学の格物説

とも異なる。では朱子学、陽明学とも異なる宗義の格物説は如何なる内容か。

宗義は「答万充宗論格物書」（黄集⑩200）に於いて格物説を次の様に展開している。長文であるので幾つかに区切り要約・補説して進めて行きたい。

（1）瞿汝稷は格物の物は「儀礼」大射儀の「所画之物」＝「射時に立つ所の十文字の印」とし『大学』の「物」は「応止之所」、格は「至（いたる）」、格物は「至於所応止之所也」としている。これは羅近溪の「格を式」とし、格物は「事が皆な式に合する」こととするのと同義である。⁽²³⁾

（2）管東溟は言う「本末有るのが物である。本は本の本質を失わず、末は末の本質を失わないことが格である。本から末に達すること致知と言う。本を得て末に貫徹することを、知至という」⁽²⁴⁾と。管東溟の本末格物説の特質、即ち「格物」とは「本」を「末」に「本↓末」一方向的に通達することであり、「本」を獲得して「末」に貫通することを知至とする。

（3）これまでの儒者は理を天地万物に帰し、明覚を自己に帰して二分した。これによって支離の病に陥っているのである。陽明は「良知は即ち天理」と言っているので、天性（理）と明覚（心）はただ一つの事であり聖学に功績があるのだ。⁽²⁵⁾

（4）「瞿汝稷のいう、『儀礼』『大射礼』の「物」長さは一尺で十字に画き、その「物」に通る。「物（印）」に当（至）り、「物（印）」に及（進）む。「当物・及物」（物に至る・物に進む）、は「格」に通じる。これは「程朱学の」天地万物公共の理」で「画物一印を画く」（止まるどころ・基準を定める）ことであり、自己の心「明覚」で「印に至り進む（当物及物）」ことである。それを格物とするのなら、（外界の）「一草一木にも理が有る」とする程朱学の理一分殊の理と同じである。⁽²⁶⁾「つまり、心外に「基準＝止まるべき基準・印」があり、心＝自己がそれに従うことである。だから瞿汝稷の格物説はよくないと宗義は判断するのである。」

（5）『大学』の「物有本末」は、思うに「本」は「末」を包摂できるが、「末」は「本」を擁立できない。故に「知所先後」と言って、「本を先にして末を後にする」ことを示している。聖賢の功夫は、一歩ずつすすみ、慎独に結実

する。ただ「本」において「本」を確立して「道」は生じ、「末」の処には必ずしも手を加えることはしないのである。⁽²⁷⁾「宗義は念台と同様に本末格物説の立場である。」

(6) 君が「即本以達末、末以透本——本に即いて以て末に達し、末によって本に透る」という本末を（先後の関係なく）相互双方向的に把握することは、儒者の弊害である。⁽²⁸⁾

(7) 先師念台は「意は心の発する所」と言うのを望まなかった。意根（本）を一步でも離れるともう「末」である。「末」（から）は「本」に透徹できない。もし「意」の意味が明らかになつたならば格物の功夫は「そこに」ある。⁽²⁹⁾

(8) 「物」とは、諸関係の中での心の具体的な動きであり、随伴する知と一体となつた秩序ある感情、心の作用、働きの実態である。「格」には「通（とおる）」の意味がある。「本体」をはつきりと身につけると、四氣（喜怒哀楽）の流行は（知も寄り添い）その秩序を保ち「そのままに造化」のはたらきをする。これ（「物」に本体の主宰性が貫通する）を格物という。格物がなされないと、四氣が乱れ、溢れて「七情の喜怒哀楽」となつて乱れてしまう。これは「知」が原因である。だから致知が「在格物」であることは確かなことなのだ。⁽³⁰⁾そして、後儒は間違つて「紛紜として応感して交わる所の物」——心が事物と対応、交渉している対象を「物」としている、と述べている。

上述の宗義の格物説は、本末格物説を受用し管東溟の本末論に沿いながら述べている。宗義は「末」の「家國天下」（に於ける関係態＝事物）を「心」に吸収し、更に「本を先にして末を後にす」と加筆強調し、「本↓末」の一貫性・秩序性を際立たせ「本」の存在の意味を「層明瞭嚴密にしている。その結果が念台の「慎独」の功夫としている。宗義の格物説は、「格」は「通」、「物」は「物有本末」の物、と一応言えよう。つまり本末格物説に準拠するのである。

宗義の格物説で本末論を展開する中で、引用していた管東溟の本末格物説は『石經大学』依拠する。これは当時から豊坊の偽作とされ、宗義も（黄集⑩南寓別伝）指摘しているが、本末格物説は認めていると言える。⁽³¹⁾『石經大学』の本末格物説の本末関係は「本↓末」の一貫的序列・秩序関係となる特性を示す。つまり「本」の主宰性が「末」の諸事象に下達・通達されるのである。これは（陽明の）渾一未分の本末関係ではなく、予め本末関係、「本——末」

の間に分別意識を織り込み許容する一貫的分別の關係態である。宗義は、これに沿って念台の慎独説を説明したのである。

したがって「後儒」の「紛紜惑所交之物」である、「吾心」が「陪奉（仕え奉る）」する対象（黄集①110）となる程朱学の事物、また「意所在の物」の陽明心学の「已発の意念の在る所」の事物とは異なると言えよう。つまり宗義は本末格物説の本末關係態から従来の儒者の格物論を判断する。「理を天地万物に帰し」、また「明覺を一己に帰す」ことは、理と心を二分しているので「支離の病」に陥る。これは程朱学に見られる傾向であろう。対して陽明の「良知即天理」に対しては、「天性と明覺が一事」と限定的に評価している。

故に瞿汝稷の「格物訓」にある説明、即ち『儀礼』の大射の際の立ち位置の印（物）を基準にすることは、自己の心とは別に理を求めることであって、世儒＝程朱学の「一草一木にも理が存在」するという認識と等しいとする。つまり、宗義は「理」と「心」が分裂した程朱学の格物説を否定し、それを乗り越えるものとして『石経大学』の本末格物説に内在する本末分別構造を受用するのである。本末格物説の「物有本末」は「本」は「末」を「包括」できるが、「末」の方からは「本」を擁立・確立することはできず、一方向的「下達」の關係態となる。故に『大学』では「知所先後」とあり、宗義は更に「本を先にし末を後にす」と強調し、功夫は頓悟に頼らず漸進し推入して慎独に結実すると述べたのである。宗義の格物説は、基本的に本末格物説であり、本末關係の一貫性・秩序性を強調する傾向を示す。この本末格物説は『石経大学』の出現により明末想界に広汎に周知の事となった。念台は『石経大学』に強く影響されている。以下、念台の本末格物説を検討し、宗義への継承内容を確認したい。

念台は、七十二の格物説の中で「格」を「至る」とする朱子の説を「長（すぐれる）」としているが、一草一木・一事一物への窮理に追われる傾向があるため「游騎の無帰」（自己疎外）に陥り「知本」の面が弱いという。³²また念台は朱子学に対しては「未発を性とするのは逃空墮幻の見」³³として朱子学の「未発の性」重視を根本的に批判する。その上で念台は格物の要を「知本」であると認識する。

「格物は天下の物を格尽すと雖も、然ども其の要は只だ是れ本を知るのみ。蓋し物は万有れども本は則ち一なり。」

(劉集Ⅲ377復李二河)

そして「物は万にして本は則ち一」、万事万物は「一者」に集約されんとする。つまり理氣を氣に一元化し理一分殊の構図のもと(劉集Ⅲ342答履思十四)、「理二」(劉集Ⅳ108)即ち至善の性体の「一者」が「本」として認定される「意」とは、至善帰宿の基地である。知本の「本」は「意」↓「心」↓「身」↓「家國天下」に通貫し、功夫は格致から始まり、格物は「その物本末有るの物に格る(とおる)」でありその核となるのが「止至善」という³⁵。この「物有本末」の「物」=「身—家國天下」に対応する功夫は、「修身」が「本」にあたる³⁶。この知本は、誠意により「一者」の主宰性を確立する。時間・状態で換言すれば「未発」・静³⁷であるが、「所存」=常時主宰者が存在していることをいう。

「至于本末一貫之說、先儒謂本末只是一物。蓋言物則無所不該。盈天地之間、惟万物而必有一者以為之主。故格物之始、在万上用功、而格物之極、在一上得力。所謂即博即約者也、博而反約則知本矣。本者止之地、知本則知至而知止、故授之以意誠、意誠則心之主宰處、止于至善而不遷矣。故意以所存言非以所發言也。止善之量、雖通乎身心國家天下、而根柢處只主在意上。」(劉集Ⅲ373答葉潤山三)

念台の格物説は、本末格物説であり、「格」は(本末に)「通」(劉集Ⅲ373答葉潤山)「物」は「物有本末」の「物」である。これが宗義に継承されたと言えよう。

第四章 本末格物説と『石經大学』の思潮

本末格物説の本末分別構造を通して念台・宗義の「知本」重視を確認してきた。では、日初の私淑の師である高忠憲の思想はどのような位置付けになるのであろうか。宗義は、念台から忠憲が「禪に出入」しているとの教示を受けてより(明儒・卷62戢山学案)、忠憲と念台とを容易に融合させなかった。日初が「高劉両先生」と称した念台と忠憲の思想が共通する内容を確認し、日初の意図を考察したい。

日初は、両者の思想の合致を悟修論で論じ、忠憲の学問は「悟」に得ており、格物を宗旨とし、「物」は「形に成

る」(抽象的なものではなく形而下・具体的な事物)、「格」は「其の極に窮め至る」、「物格れば天然の則、見わる」と述べ、また忠憲の「困学記」(高書・卷三)の「旅舎の一悟」(程明道の「万変在人、実無一事」を引用し「省(悟)」を強調している(惺集164高劉両先生正学説)。

そして日初は念台の「大学言修身為本、中庸亦曰本諸身、而推本於知天知人、並心意知物、一斉貫貫矣。」(劉集II 146学言下)を示し、そこに「知本」を指摘する。そして忠憲の「格物而不知本、不謂物格。知本之謂格物」(高書・卷一・語4a)を並記し「此れ大学の本旨、先師の言を合わせて益す彰る。」(惺集306)と述べている。日初は両先生を「知本」の観点で合致すると認識していたのである。ただ念台自身は「知本」重視の点での共通は認めるが、誠意説では異なるとの見解を述べている(劉集III 498答張生考甫二)。

忠憲の「知本」の格物は、基本的には程朱学に準拠し「格者、止也通也正也。」とする格物説であるが崔銑の『大学』更本を支持しており(高書・卷三大学首章広義)、本末格物説ではない。また「心」を重視し、心と理の一体化を志向した格物説であるが、儒釈の分歧点を明瞭に「天理」「本天の学」とする程朱学の立場であった。⁽⁴⁰⁾故に日初は程朱学の継承者として認識している。日初も同様に非本末格物説であるが、前(第二章)に述べたように、漸進的ではなく直に「所以然の故」の見得を目指し、忠憲と異なる。日初の格物説は、如何なる特色を示すのであろうか。

先に日初の思想の概略を示したように「格物」見物之則であった。「物物之則」、万事万物の則(分殊)を「一心之則」(理二)、我心の「性体」に於いて集約する。⁽⁴²⁾「心」が「本」となっており、「知本」と判断してよいであろう。そして前述の李長祥が「現成」と指摘したように日初の「物則を見る」という格物説は、現在具有する「心の則」天則、「それを「放下」により存在を露にしている」「至善」本体そのままに見得する。「(至善に)至る」という過程を省いた「窮理」である。それだけに直接、現在に主宰性を鮮明に顕現するのである。

日初の格物説は、事物の理を「一心」に集約し、その本体「至善を究めるといふ主張の文言だけで判断すれば忠憲と類似するが思想の体質は異なる。⁽⁴³⁾つまり忠憲のように未発の涵養体認、また漸進を重視するのではなく「已発の場、現在を重視する。以上をまとめると、日初の格物説は、非朱・非王・非本末格物説であり已発・現在重視といった特

性を示す。宗義が当時の思潮の中で「独自性」を指摘していた理由であろう。また「意」は「所存・未発の意」ではなく「所発の意念」であり、師劉念台的誠意説に賛同できなかったのである。

ところで「知本」重視の志向には、本末格物説の本末分別構造が適合する。当時の思想界に関連させると『石経大学』の受用と重なるのである。以下、念台を例にして考察したい。先ず『石経大学』の特色の要点を述べておくと、『古本大学』の三綱領―「古之欲明明徳於天下者、致知在格物」の八条目―次ぎに「物有本末、事有終始。知所先後則近道矣。」と配置し、「在格物」に「物有本末、事有終始」を直結させて、「格物」の「物」の解釈に明瞭な整合性を与え、朱子の格物補伝も不必要となる。⁴⁴念台は豊坊偽作の『石経大学』を後には「贗鼎」とするのであるが、晩年六十八才まで関心を寄せ「文理益す完整なるを覚ゆ」（劉集I 607 大学古文參疑 68 才）と賛同受容している。ただ念台は「疑案」「參疑」を示し『大学』に確乎とした解釈を示し得ず、『大学』に関する種々の説・更本は全て「疑案」とし、「宗周、書を読み晩年に至るまで、終に大学に釈然たる能わず。」と言わざるを得なかった。しかしながら『石経大学』への傾倒は継続しており最晩年に至るまで本末格物説の構造は保持している。⁴⁵確定しがたいと吐露するのは「物」を如何に定義するか、つまり現実の歴史社会に対してどのように認識、把握するかを模索していたことの証しであろう。⁴⁷念台はその中で王心斎の格物説を「淮南を以て正」（前出）と評価し、『石経大学』を受容したのである。ところで王心斎の本末格物説と『石経大学』は当時の思想界でどのように認識されていたのであろうか。⁴⁸『石経大学』は一五六四年（嘉靖 43）に突如思想界に出現してきた。⁴⁹当初から偽作とされていたが整合性が評価され、念台の師の許敬庵（一五三五―一六〇四）は、『石経大学』の先行として心斎の本末格物説を認識している（『大学述支言』46 b）。また管東溟は特異な三教一致を説いて王心斎を激しく批判しながらも、⁵¹同様に「先行」と認識し、『石経大学』を顕彰した。『石経大学』との共通の要点は、「格物の物は物有本末の物」という点である。心斎は「大学は是れ経世の完書」とし「自天子以至於庶人数句、是积格物致知之義。」（格物、即物有本末之物。」（心集・卷三・語録）と述べた。一方、『石経大学』では「格物」が「物有本末、事有終始」と直結しており、「物」の定義が安定し、格物の解釈が明瞭となっている。許敬庵、管東溟もその点を認識し、王心斎の本末格物説（淮南格物説）を理解した。両者

の評語を以下に記す。

許敬庵・「其謂自天子以至於庶人數語、正釈格物、則王心齋氏嘗言之。余（許敬庵）聞其說三十余年矣。心齋曰、格物者格其物有本末之物。」（『大学述支言』 47 a）

管東溟・「物有本末、是格物義、知所前後、是致知義。泰州王氏良已先言之、非以見石經故也。理不容逃耳。」（『石經大学測義』下 56 a）

念台も心齋の本末格物説を「其の端を啓く」先行として認定しており、師敬庵の認識と同様であると言えよう。⁽³³⁾

「必ず修身以下を分けて格致の伝と為す者は、心齋王氏其の端を啓く。而ども未だ其の説を竟めず。愚嘗て竊に其の義を取る者なり。」（劉集Ⅰ640大学古記約義・大学・章句）

念台は心齋の本末格物説を認め『石經大学』を受容し、「知本」を目指しながら更に心齋の誠意説が意念不分で「未完成」であったために、「所存の意」の「誠意」を提唱し、主宰性の「在り処」を鮮明に打ち出すのである。

「後儒の格物の説、当に淮南を以て正と為す。（心齋）曰く、身の本為りて家国天下の末為るを格知す、と。予請う之を申べて曰く、誠意の本為りて正修齊治平の末たるを格知す、と。」（劉集Ⅱ448学言下）

これは心齋の「本末格物説―誠意説」の徹底とも言える。それは何故必要であったのか。またこの誠意説が心齋の本末格物説を継承した王一庵の誠意説と同案であることを宗義は「泰州の書、至理の在る所にして、謀ずして合す」（黄集⑩先師戢山先生文集序）と述べていたが、なぜ「謀らず合致」であったのか。偶然であろうか。

先述したように心齋の本末格物説と『石經大学』は本末分別構造が共通する。一庵と念台は同様の構造を土台としている。そこから一庵、念台が同案の誠意説を提唱した。つまりともに王心齋の誠意説の修正と言え。そうすると一庵と念台の誠意説は「謀らざる」何らかの理由があったと見るのが妥当ではないだろうか。

第五章 終わりに―明末清初期思潮と本末格物説

念台と一庵の同案の誠意説は、共に心齋本末格物説に立脚する。そこから何故、意念分離の誠意説が生じてきたの

か検討したい。共通する構造・条件があるのであろうか。

先ず「王心齋―王一庵の關係」から検討する。心齋は無善無惡を説かず、本末の分別意識を許容する關係の下で「身・本」の「至善の性体」の主宰性を「家國天下・末」に顯示・發揮・通達して秩序化を進める。

陽明の格物の「物」は「意（＝意念）⁽³⁴⁾の在る所」である。「無善無惡」の無的（無定体・無執着・無分別・無作為）性格を必須とし、本末、主客、内外、未発已発、寂感、体用などの關係態を渾一未分とした現在の「現場」に於いて主宰性の執行、自律、節度・規範創出が行われる。心齋の本末格物説は本末分別意識を織り込む一貫的思惟の場であるから陽明の渾一的思惟の「現場」と土台を異にし、その影響は全ての關係態・工夫のあり方にも及ぶ。そこで渾一的思惟の無的性格の陽明の格物・誠意は説き難くなり、正心・誠意・致知の工夫は個々に分立するのである。故に劉斯源は次の様に説いている。

「但だ陽明の、物を以て意中の事と為し、格物を以て事を正すと為す、又た誠意を先にして以て格物す等の語は、（王心齋）先生絶口して之に及ばず。」（『大学古今本通考』卷八・万曆36年後序）

心齋の一貫的思惟の立場からすると、善惡の生起する意念已発の現場は渾沌の現場である。⁽³⁵⁾そこでの本体確立の「戒慎恐懼」を内実とする「誠意」は、「意思を附着」して「真体」を対象化し「助長」の弊害が出てしまうという（心集・答問九）。心齋の本末格物説が、意念未分の誠意説に於いて本末の分別意識を滑り込ませ人為の干渉を構造的に許容するからである。つまり十全な主宰性の發揮を保証できない。故に意念未分の誠意説は「未妥貼（不適当）」と述べざるを得なかった。心齋はその条件下での主宰性を「現成」とし、「現在」に存在し具有する「至善の性体」の主宰性を即座に顕現發揮することで確保したのである。

一庵は心齋に「遠慮」はしないとして「所発の意念」に依拠しない新たな誠意説を主張する。⁽³⁶⁾一庵は「意（＝意念）」を「意」と「念」に分別し、「心之所発」「心之發動」「念動」を「意（意念）」とする陽明・心齋の誠意の工夫は、無効と認定したのである。已発の意念では情念に引き流され誠意の工夫に於ける主宰性の顕現發揮は追いつけないからである。⁽³⁷⁾そこで一庵は「意」を「心の主宰」として抽出し、心に相即して「定向」を示し「心虚靈中に確然と

して「主宰性」を顕現すると定義した。こうして心斎の誠意説に伴う已発の場の主宰性顕現不備を解消し、また意念不分離の王陽明誠意説から離脱したのである。

「蓋し身の主宰よりして言えば之を心と謂い、心の主宰よりして言えば、之を意と謂う。心は則ち虚靈にして善く応じ、意は定向有りて中に涵る。」（正集二一）

一庵は誠意説を意＝独、誠＝慎とし、「不観不聞」（『中庸』）を「独」、「戒慎恐懼」を「慎」とする慎独と誠意を同義とする。「動念の後」の功夫ではなく本体確立の功夫だからである。

このように一庵の誠意説は未発本体の意志を顕現し明確にする。故に物格知至で「知本」し、「主意」（良知本体の意志）を「執定」し、切実に実践して「立本」する中核の工夫であると強調する。⁽⁸⁰⁾ 心斎誠意説の已発領域における主宰性不確定に對して、渾一の「現場」から一步身を引いて、誠意を慎独に重ねることにより回避したのである。

次に「王心斎―劉念台の關係」を検討する。念台は四句教の「無善無惡是心之体」を批判し、非渾一の一貫的思惟の基盤を露呈させている。故に主宰性を喪失させる未発已発未分一味の現場に見られる「易簡直裁」の頓悟を批判している。念台は「至善の性体」を強調する。主宰性が、実践主体の諸相において顕現し、執行され、人心を正し「人である所以」を明確にするためである。「無善にして至善は、心の体」「至善は本り無善」（劉集Ⅱ『人譜』人譜正篇）と説いて節度人倫・規矩準繩尊重の志向を示し、横行した「現成」の膨張を抑制したのである。⁽⁸¹⁾

その場合、陽明の意念未分の誠意説では、世間の良知現成説を説く人士の「猖狂自恣」、「支離」（主宰性分裂）、人倫輕視の弊害に對して、無効であるとする（劉集Ⅱ261證學雜解25）。それは陽明が、「意」を誤認しているからであるという。⁽⁸²⁾ つまり意念未分が原因とする（劉集Ⅴ72伝信録・卷三）。「意」が、「妄」である「無主」（劉集Ⅱ337答董生心意十問6）の起滅の「念」に引き込まれると認識するからである。⁽⁸³⁾ そこで已発の「念」と分離して新たに「意」を「所存」（未発已発・動靜の概念を超えた存在）とし、主宰性を確保する。念台は「心の所発の意念」、その誠意説が、主宰性確立顕現において一番の障害であった。陽明・心斎の誠意説がそうである。そこで念台は心斎の本末格物説・誠意説に止まらないで一步進めて意念分離の誠意説を構築したのである。王一庵と同様の理由があったのである。

主宰性の顕現・強調に於いては本末格物説——貫的本末分別構造が適切である。この本末分別構造を保持、徹底する中で、意念を分離し、「未発・所存の意」の誠意説が出現し、「知本」を強調する。故に念台の「已発の意念」に対する不信と警戒は誠に強いものであった。東林学派で頓悟漸修を主張し、良知現成論垂流の心量過熱膨張を抑制しようとした明末陽明学者鄒南皋（一五五一—一六四二）は、「石本（『石經大学』）でも朱本でも可」という立場（『語義合編』会語下）であったが、念台は南皋の意念未分、未発已発を未分とする傾向に対して手厳しく対応するのである。「近時、鄒吉水云う有り、已発の和を舍いて、未発の中を求めんと欲するは、孔子と雖も能わらず、と。総て一意の字を出脱する能わざるが為なり。故に其の説、種種悠謬たり。」（劉集I 456学言下）

以上から次の様な見取り図が得られる。即ち万曆—清初期の思潮において、心斎に始まる本末格物説の思惟が『石經大学』へと連続すると認識され、本末分別構造が主宰性顕現に機能したのである。本論で検討した人士に限ると、提唱者で良知現成論の王心齋、陽明良知を逸脱した王一庵、劉念台、黄宗羲、そして本論では言及しなかったが宋明先儒を批判し、新たな人間像を提示した潘平格など思想傾向を超えて、朱子学・陽明学とは別の主宰性（至善の性体）の確立を志向したのである。本末格物説の提唱は、「物」の解釈に新たな展望をもたらした。それは現実の複雑・多層的に激動する歴史社会の中で、朱子学の「理」陽明学の「心」に任せきらないで歩まざるを得ない時代の思索を反映していると言えよう。

このような思潮の中で日初は念台と異なり意念已発の現場を原点とし、現在の具有する主宰性（至善）を自覚し（理学の範囲内で）即座に顕現發揮することを優先したのである。

惺日初の思想は、当時の朱子学者・陸世儀（二六一—一六七二）が「今、海内の仰ぎて宗師と為る」（論学酬答・卷二）と評した念台の歿死後の門下の「分裂」現象とも映るけれども、朱子学・陽明学、東林学など既存の学術・思想では括りきれない明末清初期の時代思潮の中で、黄宗羲と一線を画し、「高劉両先生」、朱王、先儒をも相対化し「己」に得るに務め、人に合するを求めず。故に其の言、先儒と或は同じくし或は異にし」（黄集⑩惺仲升文集序・前出注）て歩み、独自に思索し新たな立脚点を求めたのである。それはまた地殻変動する明末清初期の思潮の表れとして

認識すべきであろう。

〔注〕

- (1) 〇『劉子節要 附憚日初集』（中国文哲研究院・2015）以下「憚集」と略し、頁数を記す。憚日初（法名明曇。武進人。）「宋学を学び、劉念台に師事、抗清復明の永明王の軍事に長男楨と次男桓と共に参じ、二子を共に失う。広東での敗北後「薙髮」して僧となり、撤退後は、東林書院を復興していた高彙旃に東林書院で講義を依頼された。」（『憚日初伝』『忠義録』。『清史稿』列伝二八七）。高彙旃（字は世泰、一六〇七—一六七七。高景逸の従子。『清儒学案』卷十四梁溪二高先生学案・高先生）。全祖望の「晚披縑纈以嗣法靈隱、為世所譏。然其人終属志士也。」（鮎埼亭集・卷24子劉子祠堂配享碑）参照。〇『劉子節要』に関しては王汎森「清初思想趨向与《劉子節要》——兼論清初戡山学派的分裂——」（『晚明清初思想十論』所収・2004）参照。〇劉念台の資料は『劉宗周全集』（浙江省古籍出版社）。典拠の（劉集Ⅲ）は「第三冊頁数」の意である。〇黄宗羲（字は太沖、号は梨洲。浙江省余姚県の人。『黄宗羲全集』浙江古籍出版社。「黄集」に略す。「黄集⑩」はその「第十冊頁数」の略記である。『明儒学案』は「明儒」に略す。〇『一庵王先生遺集』（四庫全書存目叢書）の内「会語正集」は「正集」、「会語」は「会語」、「会語統集」は「統集」、「誠意問答」（『明儒学案』所収）は「誠意」、「心齋王先生全集」（崇禎刊）は「心集」、「心集」中の「卷三答問補遺」は「答問」に略す。また、資料中の傍線、（ ）、（ ）、（ ）は筆者が記入。〇本稿の「本末格物説」とは「格物」の物を『大学』の「物有本末」の物とする格物説のことである。この本末格物説を主張する思想は本末分別意識を前提とする非渾一の場合で本末の次序を強調する一貫的思惟を特徴とする。拙稿「良知現成論者の考察——渾一と一貫の視点から——」（日本中国学会報・第58集・2006）「陽明学に於ける本末格物説の考察——羅念菴・胡廬山を中心に——」（活水論文集・第54集・2011）中純夫「本末格物説攷」（日本中国学会報・第62集・2010）参照。〇本稿は拙稿「劉念台の王心齋格物説評価について」（活水論文集・第58集・2015）の続編にあたる。

- (2) 「断髮之令、屈於威武、惟死足以拒断」（黄集⑩286）、「近年以来、士之士節者、多逃之积氏」（黄集⑩649）参照。

- (3) 祝淵、字は開美、浙江海寧の人。一六一一—一六四五。

(4) 「今年（戊申一六六八）余与之劇談昼夜、尽出其著撰。格物之解、多先儒所未發。蓋仲升之學務得于己、不求合於人。故其言与先儒、或同或異、不以庸妄者之是非為是非也。余謂之曰子之學非禪學也。・」（黄集⑩惲仲升文集序）

(5) 王心齋、名は艮、字は汝止、心齋は号。一四八三（一五四〇。陽明の高足。

(6) 王一庵、名は棟、字は隆吉、一菴は号。一五〇三（一五八一。拙稿「王一庵の思想―王心齋との関係の中で―」（『哲学資源としての中国思想』所収・2013・研文出版）参照。

(7) 董場も王一庵の誠意説に關する資料を多数引用し同様に伝えている。「一庵氏師泰州、伝格物之教（中略）（劉）子当年未見此集。」（劉集VI 662「劉子全書鈔述」）

(8) 「故先生之學、同朱子之窮理而守其約、合王陽明而拳其全、折衷群論、以歸至當。」（『劉子節要』卷十四行狀）陽明學との關係は「先師（念台）固絶非姚江派、而亦初無視別於姚江之心、驗在独知、惟其是而已」（惲集164 答高子學憲劉子節要及行狀書）とある。

(9) 「若指天之所以為天、則仍是一心矣。」（惲集308）

(10) 「纔着旧一辺、都成習氣」（惲集326）

(11) 「此（放下）是進學第一著根基。（中略）思者作聖之本、必須全放下、方可用思。否則終日憧憧往来物欲中、一切思惟、都成客感。」（惲集321）

(12) 「語默動靜之理、即是一草一木之理、若兩般、則凡聖人所說身心性命与天下事事物物、都拍不合了。」（惲集323）

(13) 「凡論道、不出理一分殊兩者。知分殊而不知理一則支離、知理一而不知分殊則儻侗。其害道均也。凡愚所言、多理一而不廢分殊。」（惲集308）

(14) 「今人纔說覺悟、便道是禪。如從已發處觀未發氣象、豈不是要見得那物事。既見得、豈不是悟。以禪關之、可乎。（中略）如今學者総不說書、総不窮理、一味武斷、究於自己身心何益。直是可惜。」（惲集324）

(15) 「朱子曰、必因其已發而遂明之省察之法也。吾則曰必因其未發而遂明之体認之法也。其体明其用益明矣。」（高書・卷一・語）

(16) 「逝者、聖人之所独見也。聖人正於人所共見處、指出己（＝聖人）所独見、要人当下豁然。（中略）是真物格。」（惲集325）

(17) 『天間閣文集・卷三』李長祥、字は硯斎。四川達州の人。崇禎癸未進士。一六一二—一六七九。抗清復明の士。『埼亭集外編』卷九「李公研齋行狀」の補説に「高忠憲・劉念台に私淑し、禪宗を排斥した。」とある。

(18) 「思慮未起、不与已起相對、才有起時、便為鬼神觀破、非退藏密機。日逐応感、只默默理會、当下一念、凝然灑然、無起無不起、時時觀面相呈、時時全体放下、一切称機逆順、不入於心、直心以動、自見天則。」(『王畿集』卷16「履菴漫語」)、「須信本心自有天則方為主宰」(同卷9「与趙尚莘・一」)、「時時是眞性直達、乃是眞放下」(同卷9「与趙尚莘・三」) 参照。

(19) 「指意之涉著処謂之物。」(『伝習録』卷下1) 参照。

(20) 「盈天地皆心也、變化不測、不能不万殊。心無本体、功力所至、即其本体、故窮理者、窮此心之万殊、非窮万物之万殊也。窮心、則物莫能遁、窮物則心滯一隅。」(明儒・明儒学案序・原序)

(21) 「盈天地間皆心也、人与天地万物為一体、故窮天地万物之理、即在吾心之中。後之學者、錯會前賢之意、以為此理懸空於天地万物之間、吾從而窮之、不幾於義外乎」(明儒・明儒学案序・改本)

(22) 瞿汝稷、字は元立。号は洞觀・太虚。『瞿岡卿集』がある。管東溟の弟子。一五四八—一六一〇。專論に荒木見悟『指月録』の成立—瞿元立の生涯とその周辺—(一九八九年『中国思想史の諸相』所収・初出は九州中国学会報・第26巻・1987)があり、二三八頁「格物論」によると、後述(注26)の宗義の元立格物解釈は、自己の立場に引きつけて解釈したことになる。後出注26参照。

(23) (1) 「瞿汝稷云、『射有三耦(中略)(物者)画地而定三耦応止之所、名之物也。故大学言物、是応止之所也。格至也。格物也者、至于所応止之所也。』」(『瞿岡卿集』卷13「格物訓」) 在瞿元立雖創言之、然与羅近溪訓格為式、事皆合式(『近溪子集』卷礼) 為格物、字異而義則全也」。

(24) (2) 「管東溟云、本末物也。本者無失其為本、末者無失其為末。格也從本達末之謂、致知得本貫末之謂知至。」(『石經大学測義』卷上42b)

(25) (3) 「夫自来儒者、未有不以理歸之天地万物、以明覺歸之一已。岐而二之、由是不勝其支離之病。陽明謂良知即天理、則天性明覺只是一事。故為有功於聖學。」

(26) (4)「今以度尺而午、画物通于物、当物及物、通于格。是以天地万物公共之理為画物、以吾心之明覺為当物及物、然後謂之格物、与一草一木亦皆有理之說、有以異乎。」

(27) (5)「大学言物有本末、蓋以本足以包末、末不足以立本。故曰知所先後先本而後末也。聖賢工夫、一步步推入、結在慎独、只于本上、本立而道生、末处更不必照管。」

(28) (6)「若靜遠言即本以達末即末以透本則是中和兼致工夫兩截。儒者之弊、正坐此耳。」

(29) (7)「先師不欲言意為心之所發、離却意根一步便是末。末未有能透本者也。(靜遠) 苟明夫意、則格物之工夫、即在其中、更不必起爐作竈也。」

(30) (8)「人自形生神發之後、方有此知。此知寄于喜怒哀樂之流行、是即所謂物也。(中略) 格有通之義、証得此体分明、則四氣之流行、誠通誠復、不失其序、依然造化、謂之格物。未格之物、四氣錯行、溢而為七情之喜怒哀樂、此知之所以貿亂也。故致知之在格物、確乎不易。」

(31) 錢一本も偽作を批判している(『龍記』37a)。

(32) 「格物之說、相伝有七十二家、其最著者、為以至訓格、朱子也。(中略) 然就大学前後本文熟玩之、終以朱子之說為長。(中略) 但朱子泛求物理、不免如游騎之無歸、少疏知本之義耳。」(劉集Ⅱ448学言下)

(33) 「朱子以未發言性。仍是逃空墮幻之見。性者生而有之之理。」(劉集Ⅱ418学言中)

(34) 「理即是氣之理、断然不在氣先、不在氣之外。知此則知道心即人心之本心、義理之性即氣質之本性、千古支離之說、可以尽掃。」(劉集Ⅱ410学言中)「盈天地間、一氣也。氣即理也。」(劉集Ⅱ408学言中) 参照。

(35) 「大学之教只要人知本、天下国家之本在身。身之本在心、心之本在意。意者至善之所止也。而工夫則從格致始。正致其知止之知、而格其物有本末之物、歸於止至善云耳。」(劉集Ⅱ390学言上)

(36) 「大学言修身為本、中庸亦曰本諸身、而推本於知天知人、並心意知物、一肅貫矣。」(劉集Ⅱ401学言下)

(37) 「意為心之所存、正從中庸以未發為天下之大本、不問以發為本也大学之教只是知本、身既本于心、心安得不本于意、乃先儒既以意為心之所發矣。」(劉集Ⅲ答葉潤山)

(38) 「格者、止也、通也。正也。格物則隨物察則、物格則一以貫之、格物必窮至極處、物格則通徹無間、而物各得其正矣。」(高書・卷九王儀實先生格物說小序17b) 高忠憲の思想については岡田武彦「東林学」(『中国思想における理想と現実』所収1983・木耳社)を参照した。

(39) 「理者心也。窮之者亦心也。但未窮之心、不可謂理。未窮之理、不可謂心。」(高書・卷八上復念臺二)。「要以物理即心靈之万殊、心靈即物理之一本、非有二也。」(『高子未刻稿』数・答錢繼修)

(40) 「聖人之学、所以異於釈氏者、只一性字。聖人言性、所以異於釈氏言性者、只一理字。理者、天理也。天理者天然自有之条理也。故曰天敘、天秩、天命、天討、此処差不得針芒。先聖後聖、其揆一也。」(高書・卷八心性説)

(41) 「高忠憲則断可以繼程朱、皆以格物弁之也。」(惺集197紫陽通志録序)

(42) 「惺日初は次の様にいう「器、分殊也。(君子) 不器理一也。分殊不外理一。故器必原於不器。」(惺集312)

(43) 「窮理者、格物也。知本者、物格也。窮理一本而万殊、知本万殊而一本。」(高書・卷一2b) 参照。

(44) 「若従石本、以物有本末一条次致知在格物之後、則格致已有特伝。不特朱子補伝贅、並陽明之良知亦無開口処矣。」(劉集II 444学言下)。「劉集II 441学言下」も参照。

(45) 「(『石経大学』) 与古本更異。而文理益覓完整。余初得之、酷愛其書。近見海塩吳秋圃著有大学通考、輒弁以為贗贗鼎。余謂、言而是、雖或出於後人也何病。況其足為古文羽翼乎。」(劉集I 607「大学古文参疑」序68才)「善学者得其意、可也」(劉集III 495答張生考甫二68才)と認めているのも参照。

(46) 「至善、性体也。物之本也。其所出者皆未也。」(劉集I 625「大学古記」62才)「格物、莫要於知本、知本者知修身為本而本之也。」(同上628)

(47) 陳確も劉念台的『大学』テキスト選択に迷う様子を記している(『陳確集』卷16「大学弁」(三) 答張考夫書)。また張楊園は『石経大学』と劉念台の晩年の迷いを記す(『張楊園全集』卷2上山陰劉念台先生書)。

(48) 本邦の伊藤仁斎は「明王心斎著格物論、亦与鄙見合。皆於本文、自有明抛。」(『大学定本』8a)と述べ、その特色に着目している。

(49) 李紀祥『南宋以来大学改本之研究』(p 137) 参照。

(50) 高忠憲の弟子の陳幾亭は「明らかに豊坊の偽作」とするが整合性は認めている。「第見段絡分明、血脉融貫、果以為孔曾真本。」(幾亭全書・卷十七・学言詳記・17 b)

(51) 王心斎に対する管東溟の評価は誠に厳しい(「荒木見悟『明末宗教思想研究』第二、三章)。ただ管東溟は、『石經大学』に関しては先行者として認め評価している(『石經大学測義』上卷18 a)。

(52) 管東溟の『石經大学』に関しては荒木見悟『明末宗教思想研究』第十章「石經大学の表彰」参照。

(53) 高忠憲は「王氏心斎謂大学是經世完書。喫緊處只在止至善。格物却正是止至善、自天子以至於庶人数句、是枳格物致知之義。」(高書・卷三「附錄先儒復大学古本及論格致未嘗缺伝」と述べて心斎の大学解釈を紹介する。

(54) 陽明の意念不分離は以下を参照。「意与良知当分別明白。凡応物起念處、皆謂之意。意則有是有非、能知得意之是与非者、則謂之良知。依得良知、即無有不是矣。」(「王文成公全書」卷六・答魏師説)

(55) 「此卻是中、卻是性、戒慎恐懼此而已矣。(中略)常是此中、則善念動自知、惡念動自知、善念自克、惡念自去。如此慎獨、便可知立大本。」(心集・答問一九)

(56) 「不以意為心之所發、雖是自家體驗見得如此、然頗自信心同理同、可以質諸千古而不惑。豈以未嘗聞之先師而避諱之哉。」(正集五九)

(57) 「旧謂意者心之所發、教人審幾於念動之初。竊疑念既動矣。誠之奚及。(中略)若以意為心之發動、情念一動便属流行。而曰及其乍動未顯之初、用功防慎、則恐恍惚之際、物化神馳。雖有敏者、莫措其手。聖門誠意之学、先天易簡之訣、安有此作用哉。」(正集二一)、「大学誠意為心之所發。是不免於發後求誠・・」(會語二三)

(58) 「物格知至、方纔知本在我、本猶未立也。故学者既知吾身是本、却須執定這本主意、而真真実実反求諸身、強想行仁、自修自尽。如此誠意做去、方是立得這本。(中略)故誠意二字、正悟入切實下手立本工夫、方得心正身修本可立而未可從也。」(統集八)

(59) 「良知之說、直指人心、凡聖同轍。一時学問之、如大夢獲呼、信吾道之易簡直裁。」(劉集IV祭陶石梁先生文)

(60) 「自古無見成的聖人、即堯舜不廢兢業。其次只一味遷善改過便做成聖人。・・一遷一改時遷時改忽不覺其入於聖人之域。此

証人之極則也。」(劉集Ⅱ『人譜』人譜統編・一・証人要旨)

(61) 「止因陽明將意字認壞、故不得不進而求良於知。仍將知字認粗、又不得不退而求精於心。」(劉集Ⅱ良知說)

(62) 「今心為念、蓋心之余氣也。余氣也者、動氣也。動而遠乎天。故念起念滅為厥心病、還為意病、為知病、為物病。(中略)念有真妄、而意即与之為真妄、意本無真妄也。念有起滅、而心即与之為起滅、心本無起滅也。」(劉集Ⅱ417学言中)

(63) 「意者心之所存、非所發也。(中略)意之好惡、与起念之好惡不同。」(劉集Ⅱ411学言中)

(64) 拙稿「明儒鄒南皋の思想——頓悟漸修論を中心に——」(『荒木教授退休記念中国哲学史研究論集』葦書房1981)、三浦秀一

「万曆の王学者鄒元標の前半生とその思想」(集刊東洋学12・2020) 参照。

(65) 拙稿「潘平格の思想について——王心齋本末格物説との関連を通して——」(九州中国学会報・第55巻・2017) 参照。