

# 呉震「現成良知」(上)

—陽明学とその後学の思想的展開—

小路口 聡 (訳)

## 目次

- 一 現成、見在、当下
- 二 良知はまさに現在を指して言う
- 三 見在の良知と見在の工夫 (以上、本号掲載)
- 四 良知自然から用に即して体を求めるまで
- 五 余論：批判と反省 (次号掲載予定)

## 凡例

- ・本論文は、呉震教授（復旦大学哲学学院）の「現成良知」の前半部分（1・2・3章）の翻訳である。
- ・本論文は、呉震教授が、1996年に京都大学に提出した博士論文の序章部分である。博士論文は、2003年に『陽明後学研究』（上海人民出版社）として刊行され、現在は、増訂版（2016）が刊行されている。訳出するにあたっての原文は、呉震教授ご本人から直接いただいた原稿（Wordファイル）を使用した。
- ・翻訳は、できるだけ直訳につとめたが、必要に応じて、訳者の判断で言葉を補った。その際は、[ ] を使用した。また、適宜、訳注を挿入した。
- ・标点符号は日本式の句読点に改め、引用符“ ”は「 」を、書名符《 》は『 』を使用した。
- ・原典からの引用は、できる限り本論の論旨に即して、現代日本語に翻訳し、訳の後に原文を [ ] で提示した。

(2)

\* \* \*

陽明学の究極の命題は「致良知」であり、そして、「現成良知」は陽明学の思想体系中に深く内蔵された、一つの重要な観念である。王陽明は、生前、「良知の本体」あるいは「良知の工夫」とは何かという理論的問題について系統だって明らかにしており、ひとつの良知学の思想体系を構築したが、陽明後学の思想が発展していくなかで、王門の諸子は、本体と工夫という角度から出発して、「良知」の問題について持続的に探求を深めていき、様々な「王門良知説」が出現した。とりわけ「現成良知」の問題をめぐることは、重大な意見の分岐が発生し、種々の思想的論争を引き起こし、陽明学派の分化発展の重要な原因を構成すると同時に、後の人々が陽明心学の発展の方向性を探る上での一大焦点となった。歴史と理論の両面から、この思想の分岐と論争の進行を整理し探求することは、陽明学の理論の内包や陽明後学思想の展開のさまざまな可能性を、より全面的に理解する上での手助けとなるであろう。

## 一 現成、見在、当下

所謂「現成良知」は、「良知は現成するものである」という意味にほかならない。思想的に見た場合、「現成」とはどういう意味か？ どうして「良知」の前に「現成」の一語をかぶせなければならないのか？ といったことは、じっくり考えなければならない問題である。それ故、まずは「現成」という言葉から説き起こしていく必要があるだろう。

まず東林党の顧憲成の弟子の史孟麟（号は玉池、1559-1623）の現成良知説に対する批判から見ておこう。

人の心に現成の良知はあっても、天下に現成の聖人は存在しない。

人心有見成良知、天下無見成的聖人。<sup>\*1</sup>

これは、史玉池が李贄（号は卓吾、1527-1602）を批判の対象として

---

<sup>\*1</sup> 『当下釋』「過去未来」、清康熙年刊本『顧端文公遺書』所収。

説いた一句であるが、彼の観察に拠れば、李卓吾は南京で「心学を講じた」時、二言目には、「どの人もみな現現成成の聖人である〔説毎箇人都是見見成成的聖人〕<sup>\*2</sup>と説いていた。ここには、二つのキーワードが出現する、「見成良知」と「見成聖人」とである。史玉池の判断によれば、「見成の良知」からは、必ず「見成の聖人」が生まれるという結論であるが、「見成の聖人」という説は、でたらめも甚だしい見解であり、そのため、その前提としての「見成良知」説もまた、この上も無く荒唐無稽な見方であることは明らかだと言うのである。

他にも、晩明の重要な思想家の劉宗周（号は念臺、1578-1645）は、心学の末流に対しては非常に不満を抱き、晩明に到って、心学に「現成聖人」の説が生まれたことに注意を促し、あわせて、「昔から現成の聖人は存在しない」<sup>\*3</sup>ときっぱり言い切ったが、これは上述の史玉池の見解と一致しているようでありながら、理論的には、「良知はもともと現成なるものである」<sup>\*4</sup>ことは肯定している。このことは、「現成良知」の問題には、かなり複雑な内容が含まれていることを示すものである。

上に挙げた史玉池と劉念臺の例から言えば、晩明の時代にあつて、「現成良知」は、すでに一つの思想的な熱点<sup>ホットスポット</sup>となっており、広く注目されていたようだが、それは主として批判的的として扱われていた。史玉池が説く「見成」と劉念臺の説く「現成」について、意味は完全に一致しており、その中の「見」は「現」と読むということを、指摘しておきたい。大ざっぱに言えば、所謂「現成」は、われわれが現在使用している

<sup>\*2</sup> 同上書。

<sup>\*3</sup> 『劉子全書』卷一『人譜』証人要旨、清道光年間刊本、六葉下。按ずるに、劉念臺の以下の発言は注目に値する。「学者は、合下に、自分がもともと聖人であることを信じ切ることができなかつたならば、どうして切実に功夫を下すことができようか〔学者若不合下信得自己原是聖人、如何有親切下手工夫〕」（同上書卷十九「答胡生・二」、二三葉上～二四葉上）、「今、話すべき大切なことは、われわれ一人一人は人であり、人は聖人の人であり、聖人は誰もが成ることができるということ信じざるべきである。これ信じ切ることができてこそ、はじめて良知の見識だ〔今日開口第一義、須信我輩人人是箇人、人便是聖人之人、聖人却人人可做。于此信得及、方是良知眼孔。〕」（『劉子全書遺編』卷一・『語類』、四葉上。また、『劉子全書』卷十三・『会録』、十五葉上にも見える。）

<sup>\*4</sup> 『劉子全書』卷二十一「重刻王陽明先生伝習録序」、十七葉下。

(4)

「現成享受 [あるがままを受け容れる]」という場合の「現成」という語と、意味は同じであり、「做好了 [できあい]」の事柄という意味である。当然、「現成」という語は、文語ではなく、当時の口語であり、もしくは、「俗語」とも言う。記述された文字での登場としては、翻訳仏教経典と関わりがあるようだ。例えば、唐の僧の玄奘が翻訳した早期仏典の『俱舍論』巻二十の中に、次のような一句がある。「はたらいている時を、名づけて現在と為す [有作用時、名為現在]」と。意味としては、通常、言われるところの現世の存在にほかならず、「現成」という言葉も、また現世の存在というぐらい意味を持つ。これは、「作用[はたらいている]」という方面から「現在」を命名したもので、そこには、すでに、ある種、哲学的概念としての意味が込められている。この他に、仏教経典の中で、常に用いられている呼称として「三世」(過去、現在、未来)の一つを指す。要するに、「現成」という語は、唐代に禅学が盛んに行われて以降、しだいに幅広く使用されるようになったもので、その主要な意味は、造作按排を借りずに、今まさに成就されているものを指す<sup>45</sup>。宋代に到ると、語録体がおおいに盛んに行われるようになり、「現成」の語は、もはや仏学内部に限られず、ごく普通の一般的な用語に転化した。

現世の存在、現在の成就という方面から見ると、「現成」という言葉は、また時間的な意味を含んでおり、「現在」(または、「見在」に作る)の意味に近く、過去・未来に対して言う場合の、時間的な序列を表示する概念である。時間概念としての「現在」は、更には、他にも、その意味が近い用語として、例えば、「当下」「当時」「見在」などがある。康熙年間の劉淇(生卒不詳)の『助字辨略』巻二、「当」字の条の「当下」と「当時」に対する解釈は、我々の理解の助けとなってくれるかもしれない。彼は言う、

当下は、即時というのと同じである。

当下、猶云即時也。

---

<sup>45</sup> 宋僧圓悟克勤(1063-1135)の『碧巖録』第九則、丁福保編『佛教大辞典』「現成」の条参照。

当時は、当下の意に近い。見在を取り挙げて言う。この一時こそが、まさにそうだ、とすることにほかならない。

当時、与当下義近、挙見在而言、言在此一時即為是耳。<sup>\*6</sup>

ここに続けざまに出てくる「当時」「当下」「見在」の三つの言葉は、広義には、われわれがここで説いている「現成」という言葉の意味と同じである。陽明学、とりわけ、陽明後学思想の言説の中で、「現成」は、往々にして、また「見成」、あるいは、「見在」と表記され、その例は枚挙に暇無い。陽明が「見在」という語を使用する場合、良知の「見在」性を強調しようとしたものであるが、実質的には、良知の「現成」性を強調したものにほかならない。この点については後述する。

実際、宋代の文献、とりわけ、語録体の文章の中では、「見在」「当下」などの言葉を常に目にするが、基本的には、「現成」という語義の範囲に属している。これとよく似たものとして、また「合下」という語があり、これもまた頻繁に出現する。例えば、程顥（号は明道、1032-1085）は、かつて「顔子は合下に完具す」、「孟子は合下に大なり」と説いた<sup>\*7</sup>。朱熹（号は晦庵、1130-1200）もまた、「大学の道は、明德を明らかにするに在り。人、合下に便ち此の明德有るを謂う」と言う<sup>\*8</sup>。ここに所謂「合下」は、その文脈からしても、実に「当下」「見在」などの語と意味は近く、人心は当下に「明德」を具備するものであることを強調するぐらいの意味合いである。朱子は、また次のように説いている。

聖門の教学を見渡してみても、順序ただしく段階を踏んで進むものであって、合下に先ず頓悟を求めるといふ道理は無い。

究観聖門教学、循循有序、無有合下先求頓悟之理。<sup>\*9</sup>

<sup>\*6</sup> 劉淇『助字辨略』、北京、中華書局、1954年版、93頁。按ずるに、「当時」の語は『史記』酷吏列伝に見える。

<sup>\*7</sup> 『程氏遺書』卷三、『二程集』、北京、中華書局、1981年版、62頁。

<sup>\*8</sup> 『朱子語類』卷十五、北京、中華書局、1986年版、289頁。

<sup>\*9</sup> 『朱子文集』卷五十三「答劉公度」第六書、京都、中文出版社刊和刻近世漢籍叢刊本、3740頁。

(6)

これは、工夫論について述べたもので、今ここで「先ず頓悟を求める」という工夫を否定する主張である。

注目に値するのは、朱子のこの説は、あきらかに陸九淵（号は象山、1139-1193）の流れに対抗して発せられたものであるという点である。別の史料の記述にもとづくと、陸象山の兄の九臯は、かつて象山の「只だ見在を主張するのみ〔只主張見在〕」という考え方に対して、不満の意を示しており、「軽率に一日を過ごしてはいけない。視聽言動の際に、三千三百の微〔訳注：礼の細目〕に注意を払わないわけにはいかない〔不可見戯度日、三千三百之微、不可不察〕」と勧めている<sup>\*10</sup>。有名な鵝湖の会において、象山は「鵝湖和教授兄韻」の詩を作ったが、その中の一句に、次のように言う。

易簡の工夫は終に久大、支離の事業は竟に浮沈。下ひくきより高き処に  
升るを知らんと欲すれば、真偽は先に須らく只今に弁ずべし。

易簡工夫終久大、支離事業竟浮沈。欲知自下升高処、真偽先須辨  
只今。<sup>\*11</sup>

まさにこの詩句は、朱子の強烈な不満を引き起こし、朱陸論争の開幕を予告するものとなったが、これについては今は論じない<sup>\*12</sup>。重要なのは、所謂「見在を主張する〔主張見在〕」「只今を弁ずべし〔須辨只今〕」であり、明らかに、この二つの論法は、象山において、おのずから思想的に深い意味あいを持つものであり、その中で「見在」と「只今」の意味は基本的に一致しており、ひとしく「当下」を指すということだ。朱子にしてみれば、所謂「見在」は、象山の主張する「当下便是〔今あるがままでよい〕」（或いは、「合下便是」）であり、朱子は、象山は「当下便是」という見方にもとづいて、「身に切実で、喫緊を要する、多くの道理には、一度も取り組んだことがない〔許多道理切身要緊去處不曾理會〕」のみならず、象山自身、「こんなふうに道理を実見しているので、

<sup>\*10</sup>『陸子學譜』卷五「家學・陸修職九臯」、『江西人物志本傳』からの引用。

<sup>\*11</sup>『陸九淵集』卷二十五、北京、中華書局 1980年版、301頁。

<sup>\*12</sup>『朱子語類』卷一二四、2981頁。

天をも恐れないし、地をも恐れないで、ひたすらわめきちらしているだけだ〔実見得箇道理恁地、所以不怕天、不怕地、一向胡叫胡喊〕と見なしていた。「当下便是〔今あるがままでよい〕」「見在を主張す」といった説をめぐっては、早くも朱陸の時代に、すでにひとつの重要な思想的テーマとして尖鋭化してきており、理学と心学との対立を明示するものとなっていたことが分かる。

しかしながら、我々が述べてきた、こうした思想的論争の是非正誤については、しばらく置くとして<sup>\*13</sup>、注目すべきは、ここに出現した一系列の概念、「合下」「当下」「只今」「見在」などは、その実、一般の意味としては、どれも「見在」「現在」「現成」といった語意と相通ずるものであり、どれも即刻当下〔今、まさにこの時〕という一つの時間を表す概念に属するものであって、本来は特殊な哲学的意味をまったく含まない、という点である。しかしながら、思想の上からみれば、「合下便是」「当下即是」、あるいは、「見在を主張す」などは、ひとつの思想的主張をなすものであることから、そこには、すでに特別深い意味が具わっているのである。すなわち、形而上なる存在はとりもなおさず「当下」的存在であり、絶対的の本体は当下に顕現露呈し、工夫実践は更にいっそう「当下」「見在」に注意を払うべきであるという意味を含んでいる。ここにおいて、見在、あるいは、現成といった、もともと時間に属する概念であったものが、本体の存在様式、あるいは、顕現様式といった観念の表現に変成したのである。たとえば、泰州学派の羅汝芳（号は近溪、1505-1588）の弟子の楊起元（号は復所、1547-1599）の論述は非常に権威があるが、注目すべきは、彼が孟子の性善説や良知説は、いずれも「現在」（すなわち「見在」）を指して言ったのもであると見なしていた点で

<sup>\*13</sup> 陽明学的視点から見れば、結論は非常に異なってくる可能性がある。例えば、陽明再伝の弟子の周海門は、朱子の象山批判を徹底的にひっくり返して、以下のように、鋭く指摘している。「朱晦庵の発言を見ると、いろいろ言っているが、そもそも、心の外に、いったいいかなる物があるというのか、心の外に、いったいいかなる事がある、というのか。孟子以後、物怖じせず、大声で堂々と口にするできた者は陸子一人だけだ〔観晦庵之言、句句説着。夫心外更有何物、心外更有何事哉？孟子而後要箇能不怕、能叫喊者、陸子一人而已〕。』（『東越証學録』卷三「武林會語」、台北、文海出版社影印万曆三十三年序刻本、243頁）。

(8)

ある。「いずれも日常生活の中での現在の<sup>レ</sup>当たり前のことを指して言った〔皆指現在平鋪于日用之間者言之〕」ものであり、「現在」良知は人について言えば、「古今、聖愚の別無く、人はもとより天であり、目はもともとよく見え、耳はもともとよく聞こえ、一切の動作はもともとうまく運び、現にいま欠けたところもなければ、現にいま矯正する必要もない〔無古今、無聖愚、人原是天、目原天明、耳原天聰、一切動作原是天運、現無欠缺、現無矯揉〕」、そこで、「天下の道は、当下にこそある。聖人の学は、当下にこそ求めるべきだ。当下の学は一生にわたり、一生は当下にある〔天下之道、只在当下、聖人之学、只求当下。当下学到終身、終身只是当下〕」<sup>\*14</sup>と言っている。これこそが、まさしく陽明後学に固有の典型的な「現成良知」説であり、「見在良知」説であり、「当下良知」説である。

要するに、陽明学、および、その後学の中から出現した「現成良知」説、あるいは、「見在良知」説は、その実、心学思想の一種の観念的表現であり、良知それ自体の当下性、現成性、見在性といった特色を肯定するものであり、良知存在が形而上的存在であると同時に、当下的存在でもあり、超越的存在であると同時に、現実的存在でもあるということ、まさしく所謂「日用常行の内を離れずして、直ちに先天未画の<sup>いた</sup>前に造る」(陽明詩)ものであることを意味する。陽明のこの人口に膾炙した詩句は、現成良知論の生き生きとした描写であった。

## 二 良知はまさに現在を指して言う

まずは清初の学者王嗣槐（生卒年不詳）の陽明の良知学に対する厳しい批評を見てみよう。

陽明の致良知も、やはり現成から説いたものである。人欲を除くのも、やはり現成から説いたものである。聖人について説く場合、やはり現成の聖人のことであるというだけでなく、幼童について説く

---

<sup>\*14</sup> 楊復所『證學編』卷四「宏山先生語録序」、『四庫全書存目叢刊』子部第90冊所收北京図書館藏万曆四十五年余永寧刻本、387-388頁。



場合も、やはり現成の幼童のことである。凡庸な人びとについて説く場合も、やはり街中の〔の人〕すべてが現成の聖人なのである。

陽明之致良知、也是從現成說的、去人欲、也是從現成說的。不但從聖人說、也是個現成的聖人、從孩提說、也是個現成的孩提、即從庸衆人說、也是個滿街都是現成的聖人。<sup>\*15</sup>

ここで述べられている思想的傾向は非常に顕著であって、ほとんど陽明の良知学に対する全面否定である。彼の眼差しは非常に独特なものではあるが、とはいえ、その陽明学の道理の理解については限界があることは免れない。彼にして見れば、「現成」の一語は、陽明学の思想体系の中であって、普通とは異なる、特殊な意味合いを持つものであった。中でも所謂「街中〔の人〕すべて現成の聖人である〔満街都是現成的聖人〕」は、言うまでもなく、その出典は『伝習録』巻下であり、陽明が、王良（号は心斎、1483-1541）と董濤（号は羅石、1457-1533）とが質問した時に説いた一句について、別々に回答したという逸話である。しかしながら、原文中には「現成的」という三文字は無く、明らかに、それは王嗣槐の再解釈を経たものである。彼の理解の中では、所謂「街中〔の人〕すべて聖人である〔満街都是聖人〕」とは、必ず「街中〔の人〕すべて現成の聖人である〔満街都是現成的聖人〕」ことを指すものでなければならず、彼が使用している一連の「現成的」は、「良知」を修飾するために用いられているが、明らかに別の意図が存在する。彼は、「現成」こそが陽明学のキーワードであり、その上、確実で疑いようのない事実である、ということ非常に肯定的に認めているのである。

それでは、陽明自身は、結局、「現成」の一語を使用したことはなかったのだろうか？ 事実としては、現存する陽明の文献を見ても、その中に、「現成良知」の四字熟語は登場しておらず、陽明が通常、用いていたのは「見在」の一語であり、全部で、以下の三例のみである。

ひたすらこの心を保持して常に現在（現前）させることこそが学で

<sup>\*15</sup>『桂山堂讀傳習錄辨』巻一「事物辨」一、荒木見悟『中国心学の鼓動と佛教』第5章「毛稚黄の欲望格去説」（福岡中国書店 1995年版）240頁からの引用。

ある。過去や未来のことは、考えても何の益があろうか。むだに心を見失うだけだ。

只存得此心常見在、便是學。過去未來事、思之何益？徒放心耳。  
\*16

我々の致知は、ただ各自の分限の及ぶところに随うだけだ。今日の良知が、今現在、このようなものであるならば、ただ今日、知るところに随って、とことん拡充するまでだ。明日の良知がさらに開悟することがあれば、明日、知るところに随って、とことん拡充するまでだ。こんなふうにしてこそ、はじめて精一の功夫である。

我輩致知、只是名隨分限所及。今日良知見在如此、只隨今日所知、擴充到底。明日良知又有開悟、便從明日所知、擴充到底。如此方是精一功夫。<sup>\*17</sup>

良知に前後は無い、ただ現在の幾を知るだけだ、そうすれば一了百了〔一つ分かれば全て分かる〕である。

良知無前後、只知得見在的幾、便是一了百了。<sup>\*18</sup>

---

\*16 『伝習録』上、第79条。条目の数字は、陳榮捷『王陽明傳習録詳注集評』（台北学生書局 1983年版）に拠った。

\*17 『伝習録』下、第225条。按ずるに、顧憲成『当下釋』過去未来の中でも、上の二つの陽明の語を引き、あわせて、「有常」と「无常」、「主宰」と「変化」の対概念を用いて論評している。「前的一条を見ると、事に去来はあっても、心に去来はない（と言っている）。ここから、「当下」には常があることがわかる。後的一条を見ると、今日には今日の「現在」があり、明日には明日の「現在」がある（と言っている）。ここから、「当下」には常がないことがわかる。「有常」とは主宰のことを言っており、「無常」とは変化のことを言っているのである。当下の時間の道理はなんと偉大なことか。〔看前一条、則事有去来、心无去来。于此可以識当下之有常。看後一条、則今日有今日之見在、明日有明日之見在也、于此可以識当下之无常。有常語主宰也、无常語變化也。当下之時義大矣哉！〕。〔\*訳は、鶴成久章「顧憲成の『当下釋』について、並びに訳注（下）』『東洋古典學研究』第7集、1995.5. 149頁上・下を参照した。〕

\*18 『伝習録』下、第281条。

この三例の「見在」は、すべて「過去」、「未来」と並列的な時間概念である。陽明が強調したかったのは、過去や未来の事は、いくらあれこれ思い悩んだところで、いかなる現実的な効果ももたらすことはできない、それ故、大切なのは、目の前の今この時〔「当下」〕に、着実に致良知の工夫をしなければならぬということである。ここにこそ、陽明の言う「見在」の主旨がある。かといって、それは、「見在」の一語に、ほかでもない即刻<sup>いままさにここ</sup>当下に着実に致良知の工夫を為せ、という工夫論の意味が具わっていると言うことでは、けっしてない。なぜなら、「今日の良知が、今現在、このようなものであるならば〔今日良知見在如此〕』という表現に拠れば、「良知見在」あるいは「見在良知」という一つの見方を推論することはまったく可能ではあるが、所謂「見在良知」は、本体論的な意味も含んでおり、良知それ自体は即刻当下の存在であるという意味でもある。単刀直入に言って、もし工夫論の上から「見在如此〔今現在まさにこのようなものである〕』と良知を把握しようとするれば、その前提として、かならず良知は「見在〔現に在る〕』ものであることを肯定しなければならない。

歴史的に見ると、一つの確固たる概念としての「現成良知」（あるいは「見成良知」）は、実際は陽明の弟子の王畿（号は龍溪、1498-1583）が特に強調したものであって、「現成良知」こそ龍溪思想の指標であると言っても過言ではあるまい。龍溪にして見れば、これは陽明良知学の課題の中に当然存在するはずの道理であった。しかしながら、われわれから見れば、「現成良知」説こそ、龍溪が陽明を新たに解読したひとつの結論であることは、疑う余地のないことである。実際、各種の「王門良知説」の中では、龍溪の「現成良知」説が最も代表的なものであり、かつ、その影響力も最大であった。しかし、龍溪について言えば、彼は、「現成」説が自分の空想の産物にすぎないという見方は絶対に承認するはずもないし、逆に、むしろ、それは陽明の師説に基づいて生み出された必然的な結論であった。彼は、かつて断固たる口調で、陽明の良知概念は「見在」の二文字で概括することができることを強調した。

先師が提出した良知の二字は、まさに見在を指して言ったものであり、見在の良知は聖人となんら違いはない。

先師提出良知二字、正指見在而言、見在良知与聖人未嘗不同。<sup>\*19</sup>

これは、陽明の言う良知はまさに「見在」を指して言ったものであることを認めたものである。陽明の直伝の弟子の中でも、あえてこのような断定をしているのは、おそらくは龍溪ただ一人であろう。

その中の後半の「見在良知」という一句について言えば、その意味は「現成良知」と一致する。「聖人となんら違いはない〔聖人未嘗不同〕」に至っては、良知の存在が絶対的、普遍的なものであり、万人に均しく具わっているものであることを意味する。これによれば、「現成」の一語は、けっして「現在」という単純な時間概念ではなく、その上さらに、良知という存在が、先天性、遍在性といった特色を具有する哲学的な含意を指向するものであることがわかる。換言すれば、「見在良知」あるいは「現成良知」は、良知が、一種の先天的、普遍的な存在であって、後天的な学習を通して身につけるものではないと同時に、特別優秀な人物（例えば聖人）にのみ限定して備わっているものではないということを示している。ここにきて、われわれは以下のことを断定できる、すなわち、「現成良知」説こそが良知本体論の言明であり、それが表明しているものは、けっして単なる工夫論の主張ではない、ということである。

しかしながら、陽明後学の中にあって、「現成」あるいは「見在」の一語をめぐるには、さまざまな意見の衝突を引き起こしたが、龍溪の、陽明の良知に対する解釈も、また少なからぬ反対意見を招き、各種の王門良知説を形成するに至ったが、その中でも最も典型的な一つの見方が、以下の見解である。

良知に現成のものは無く、修証によってはじめて完全なものになる。  
良知无現成、由于修証而始全。<sup>\*20</sup>

これは、龍溪の王門良知説に対する、一つの総括であるが、ずばり「見

<sup>\*19</sup>『龍溪集』卷四「与獅泉劉子問答」（京都中文出版社刊和刻近世漢籍叢刊本）、309頁。

<sup>\*20</sup>『龍溪集』卷一「撫州擬峴臺會語」、163頁。

成良知」説の核心をついた批評となっている。通常、これは陽明後学中の「修証派」の見方とされている。この見方によれば、良知は、けっして「見成」的存在ではなく、「修証」の工夫を通過することによって、はじめて確実に把握することができるものである。

しかしながら、現成説は、「修証派」からの反対に遭っただけではなく、さらには「帰寂派」の集中攻撃の標的でもあった。例えば、陽明が世を去ってから三十数年後の嘉靖壬戌（1562）の仲冬、「帰寂派」の代表的人物である羅洪先（号は念庵、1504-1564）は、王龍溪と現成良知の問題をめぐって、一大論争を巻き起こしたが、念庵の批評はとても鋭いものであった。

この世の中、どこに現成の良知があるというのか？良知は万死の工夫がなければ、断じて生み出すことができないものであり、現成に〔訳者注：「今すぐに、勞せずして、たやすく」の意〕手に入れることなどできません。

世間那有現成良知？良知非万死工夫、断不能生也、不是現成可得。

<sup>\*21</sup>

これは、「現成良知」説に対する全面否定であり、陽明後学の中にあつて、非常に有名な見方である。ここから推論すると、念庵はあきらかに、「現成良知」に陽明良知学の心髄があるとは認めておらず、まったく反対で、彼の見るところ、「現成良知」は、さまざまな深刻な悪い結果を招くことは必至であり、その中の一つは、工夫の問題を軽視するというものであった。しかしながら、以下の点を指摘しておかなければならない。すなわち、龍溪が、良知は「見在」、あるいは「現成」のものであると説くにあたって、その意図は、良知は、先天的存在であると同時に、さらには現実的存在であり、それは良知本体論に属する問題であったが、念庵が、良知は「現成〔訳者注：「今すぐに、勞せずして、たやすく」の意〕に手に入れることなどできるものではない」と言う時、そこで説

<sup>\*21</sup>『念庵集』卷八「松原志晤」、雍正元年刊石蓮洞藏本、38葉下。按ずるに、龍溪には、これに対する反駁がある。『龍溪集』卷十四「松原晤語壽念庵羅文」に見える。

かれていることは、工夫論の問題であるという点である。あきらかに、これらは二つの異なるレベルの問題に属しており、両者の「現成良知」説に対する理解の方向性には根本的なズレがあることを示している。

実際、念庵と龍溪、両者の見方の対立については、当時から、すでに注目されており、龍溪と、かつて交流のあった耿定向（号は天台、1524-1597）は、念庵がどうして良知が「現成」であるという見方を否定しなければならないのかが分からなかった。彼は、「もし良知が現成でないとするれば、いったい良知を造った者がいるとでも言うのか〔良知若非現成、又豈有造作良知者乎？〕」と詰問している<sup>\*22</sup>。その意味は明白で、もしほんとうに良知が現成であることを否定するのであれば、良知が後天的に誰かの創造によって生み出されたものであるという、非常に不可解な論を導く可能性があるということだ。あきらかに、耿天台は、孟子の説いた良知は「慮らずして知り、学ばずして能くする〔不慮而知、不学而能〕」ものであるという良知観念を根柢に問い質している。しかしながら、念庵にしてみれば、問題は、「良知」それ自体にあるのではなく、「現成」という言葉が含む意味あいであり、もし良知が「現成〔訳者注：今現在、すでにして常に完成したもの〕」であれば、致良知の工夫などはもはや必要ないはずだ、という誤った考えに導かれるということだ。

一方で、念庵と龍溪との、この論争は、また明末の東林党の顧憲成（号は涇陽、1550-1612）の関心を引き起こした。陽明後学とりわけ王龍溪に対する、彼の批判は渾身の力をふりしぼったものであった言うことができるが、羅念庵の、「この世の中に、どうして現成〔できあい〕の良

<sup>\*22</sup>『明儒學案』卷三十五「天臺論學語・劉調父述言」、(北京、中華書局1985年版、825頁)。按ずるに、查明刻本『天臺集』(台北、文海出版社影印万曆二十六年序刻本)には、この文は無い。劉元卿(1544-1609)の記録に拠れば、天臺の原話では以下の通り。「文恭(念庵)は、世間の学者たちが、たいい意識見解で引き受けているのを見て、どうしても矯正しなければと思って、『世の中に、どうして、現成良知など有ろうか?』とまで言ったのだ。そもそも良知が現成でないとしたら、造作したものだとでもいうのか?〔文恭(念庵)目及□世学者多以意識見解承當、頗欲矯正。至謂『世間豈有現成良知?』夫良知非現成、爲復造作者耶?〕」(『山居草』卷二「昭代儒宗輯略序」、万曆二十一年序刻本、45葉下)

知などあろうか〔世間那有見成良知?〕という疑問について言えば、彼にはとても理解しがたいものであったようだ。そこで、彼は、念庵の「苦心」について、その理由を探し求めようとしたが、一歩進んで、いくら何でも念庵は、「良知が現成ではないとしたら、まさか作りあげたものだとでも言うのか〔良知不是見成的、難道是做成的〕」といった道理を「理解できなかったわけでもあるまい〔寧不曉得〕」と弁護している。彼は言う、

羅念庵先生は、「この世の中に、どうして見成の良知などあろうか」と言った。良知が見成でないとしたら、何が見成のものだというのだろうか。かりにもし良知が見成のものでないとしたら、まさか人為的に成ったものだとでも言うつもりなのだろうか。この道理は、少しでも学をわきまえた者なら、誰でも言うことができる。念庵は、どうしてそれが分からなかったのだろうか。ほかでもない、人類がこの世に誕生して以来、日に日に情欲に向かって突き進み、声色〔美しい音楽や女性〕を見れば声色を追いまわし、貨利を見れば貨利を追いまわし、巧妙さを見れば巧妙さを追いまわしてきた。無駄な労力を費やして、休む暇も無かった。この良知をかたわらに打ち捨てて、まったく用いず、〔良知が発動するような事態に〕目の前で遭遇する時があったとしても、無関心で認めず、長い間、そういう状態に慣れきって、後天的に身についた一切のものが、日に日に身に親しみ、日に日に身近になり、とうとう招かなくても集ってきて、呼ばなくても応じるため、かえって〔その後天的なものの方が〕見成のものようになったのである。〔一方で〕原初の見成なるもの〔良知〕は、日に日に疎<sup>うと</sup>くなり、日に日に遠ざかり、自己〔の過ち〕を覺察し、自己〔の行動〕を点検し、自己〔の放埒〕を妨害する、良知の能力を忌み嫌うまでになってしまい、専ら〔その〕隱蔽に務めることで、かえって遠く隔たるまでになってしまったのである。ここにおいて、彼に本来の面目を指し示してやる人がいたとしても、すぐさま〔新たな〕見成の情欲の方を強引に見成の良知と見なしているのだ。こうした乱暴な話が、どうして自ら欺き、人を欺かないことがあろうか。ここにおいて、また「致す」の字を提出し、必ず

着実に發揮〔致〕してこそ、はじめて〔原初の〕良知を手に入れることができるのであると言う人が現れたとしても、即座に、さらに「良知は慮らずして知り、学ばずして能くするものであり、本来見成なるものであるならば、どうしてほんのわずかでも人力を費やす必要などあろうか」と言うのである。こうした大言壮語が、どうして自らを誤らせ、人をも誤らせるものでないことがあろうか。天下にとって大きな禍である。念庵は、[こうした状況を]目撃し、心から恐れ、やむにやまれなくなって、わざわざ口を開いて、こんなことでよいだろうか、と考えたのである。

「この世の中に、どうして見成の良知などあろうか」とは、「この世の中に、どうして見成の聖人などいようか」と言うのと同じことである。

羅念庵先生曰「世間那有見成良知？」良知不是見成、那箇是見成的？且良知不是見成的、難道是做成的。此箇道理稍知学者、類能言之。念庵寧不曉得而云爾。只因人自有生以來、便日向情欲中走、見声色逐声色、見貨利逐貨利、見巧妙逐巧妙。勞勞攘攘、了無休息、這良知却擲在一遍、全然不採、有時覲面相逢、亦漠然不認、久久習熟那一切後來添上的、日親日近、遂爾不招而集、不呼而應、反似見成。那原初見成的、日疏日遠、甚且嫌其能覺察我、能檢點我、能阻碍我、專務蒙蔽、反成胡越。于此有人焉為之指示本來面目、輒將見成情識、冒作見成良知。這等乱話、豈不自欺欺人。于此又有人焉提出箇致字、謂須著實去致、方得良知到手。輒又言良知不慮而知、不学而能、本自見成、何用費纖毫氣力？這等大話、豈不自欺欺人。其為天下禍甚矣。念庵目擊心恫、不得已特開此口、以為如此庶幾。

「世間那有見成良知？」猶言「世間那有見成聖人？」<sup>\*23</sup>

顧憲成は念庵を弁護しているが、同時に、それは龍溪に対する批判をも意味している。彼にしてみれば、そうした良知現成を主張することは、

<sup>\*23</sup>『小心齋札記』卷十一（台北、廣文書局、1975年影印本）274、5頁。同上書、277頁。（また、『当下釋』「過去未来」にも見える）。



表向きは、孟子の「慮らずして知り、学ばずして能くす」に依拠した、いかにも大いに意気込んだ雄弁であるようにも見えるが、その実質となると、むしろ、「見成の情欲を、強引に見成の良知と見なしている」のであり、「原初の見成なるもの」(良知)は、かえって「日に日に疎くなり、日に日に遠のいて」、行為の上では転倒錯誤してしまい(「反て胡越を成す(遠くかけ離れてしまい)」、さらには各人が「見成の聖人」であると自任するまでに至ってしまっている)のである。これこそが、念庵が、「世の中にどうして見成の良知なるものがあろうか」という、一見して、孟子の良知説に背くかのような根源的な疑問を発しなればならなかった心理的要因である。明らかに、顧憲成の弁護と批評は、結論先取り的なものであって、龍溪の目には、「見成の情欲」と「見成の良知」を同一視するなどといったことは、とんでもない議論に映ったであろう。

ここで、もう一度、「現成良知」説の問題の原点に戻っていきたい。上述のように、「現成良知」は、まさしく「良知即現成」という命題に言い換えることができる。そして、「良知即現成」という命題は、まず最初に「良知」理解の問題へと波及する。陽明学において、所謂「良知」とは、当然、「是非の心」あるいは「是非の則」を指すが、これについては、孟子の論法と、根本的な違いはなく、良知は是非善悪の判断基準であると同時に、また道徳法則でもある。この点については、実に儒家の学者たちの共通認識である。しかしながら、陽明学の良知論に照らすと、「現成良知」こそ、孟子の良知説の、一つの理論的な発展である。かといって、それは決して陽明の良知学が孟子学の理論的方向から離脱したことを意味するものではない。陽明心学と孟子思想との関係については、実際は、つとに晩明の時代に、少なからぬ学者たちが、陽明学は孟子を起源とするものであることを指摘している。例えば、陽明の弟子の薛侃(号は中離、1486-1546)は、陽明の学は「孟子から得たものである」<sup>\*24</sup>と指摘している。心学に対して、批判的でないわけではなかった晩明の儒者方弘静(号は采山、1516-1611)もまた、「陽明は、朱子を楊朱・墨翟・洪水・猛獣になぞらえているが、思うに、自らは孟子たらんとしたのであろう。これは〔信じるに足りぬ〕馬鹿げた話である〔陽

<sup>\*24</sup>『王門宗旨』附録『雲門録』巻一、日本名古屋蓬左文庫蔵本。

明比朱子于楊墨洪水猛獸、蓋欲自為孟子、此醉夢語也〕<sup>\*25</sup>と指摘している。これは、陽明が自らを孟子に比して朱子を攻撃したことを批判したものである。劉念臺は、明確に、「朱子の学は孔子の教えであり、陽明先生の学は孟子の教えである〔朱子之学、孔子之教也。陽明先生之学、孟子之教也〕」<sup>\*26</sup>と言っている。清初に至ると、朱子学者呂留良（号は晩村、1629-1683）もまた、「陽明は、洪水猛獸を朱子に比し、孟子を自分自身とした〔陽明以洪水猛獸比朱子、而以孟子自居〕」<sup>\*27</sup>と言っている。語気は、方弘静と軌を一にしている。陽明良知学は孟子にまで遡るということは、ほとんど晩明以来の共通認識であったことが分かる。当然、陽明について言えば、孟子に回帰する過程において、彼がまっさきに向き合うべきは朱子学の問題であり、朱子学を乗り越えてこそ、はじめて陽明学の新天地を切り開くことができるのであった。

単刀直入に言えば、王陽明は、思想の上では、朱子を質疑することに始まり、その間、「竹を格<sup>きわ</sup>める」ことに失敗したことを経て、「龍場の悟道」の生命〔を揺さぶるような〕体験に至ったが、最終的に到達した思想的原点は「心即理」であった。それは、是非を判断する主体的存在（心）は、同時にまた是非の準則それ自体（理）であるという意味である。換言すれば、道德主体と道德法則は同一性を有するということであり、これこそほかでもなく陽明の説く「お前の、その一点の良知は、お前自身の準則である〔爾那一点良知、是爾自家底準則〕」<sup>\*28</sup>ということであり、本心の良知と是非の準則の同一性を強調したものである。明らかに、「心

<sup>\*25</sup> 『千一録』巻七「子評」、京都大学人文科学研究所撮影アメリカ・ハーバード大学図書館蔵明刊本、26葉上。

<sup>\*26</sup> 『劉子全書』巻十三「會録」、28葉上。しかしながら、晩年の念臺は、陽明学に対して、次のように批評している。「陽明の立言の問題は、まさに『大学』を孟子に合わせようとしたことであるが、結局は牽強付会だということは明白だ〔豈知陽明立言之病、正是以『大学』合孟子、終屬牽強。〕」（同上書卷十九「答韓參天」、41葉上下）。念臺はまた陽明が良知によって『大学』を解釈したことは、「とりわけ本来の趣旨とは異なる〔殊非本旨〕」（同上書卷十一「学言・中」、18葉下）と指摘している。しかし、念臺のこの批評は、むしろ、彼が陽明の「学庸合一」という心学的立場を最後まで理解できなかったことを表明したものである。

<sup>\*27</sup> 『呂晩村先生文集』巻一「与施愚山書」第1書、光緒三十四年翻刻本、15葉下。按ずるに、陽明の語は、『伝習録』中「答羅整庵少宰書」の第176条に見える。

即理」は、「心と理と引き裂いて二つにする〔析心与理為二〕」朱子学にねらいを定めて提出されたものである。その中において鍵を握るのは、「心」の理解である。朱子は、道徳的本体として「心」を認めることはできないが、認知的能力として「心」を認めることはできると考えた。この「心」は、意識活動を主導する機能を具えたはたらきであるが、それ自体は、理と気の影響を二重に受けているものであり、これによって、一方では、理は心の中にあり、心は衆理を具え、心は性情を統合する能力を具有し、この能力を可能にする根拠となるものが心中の理であるが、一方では、人の心、ないしは、人の性に至っては、陰陽の二気を稟受して生じたもので、人心中の気質を構成する成分であり、それ故に、人は、きわめて気質の蠢動<sup>うごめき</sup>に引張られやすく、人欲の可能性を潜伏させており、したがって人心が正しい軌道から逸脱し、迷走して方向を見失うという結果を招くことになるのである。これにもとづいて、かならず「心」は性の本体（理）という規範を受け入れて、人心中の私欲に流れやすい傾向を克服し、あわせて、物に即して理を究めるという工夫を通し、それによって心と理とを隔てている壁を貫通させ、「心と理の一致」という道徳的境地<sup>\*29</sup>を実現しなければならないのである。しかしながら、陽明にしてみれば、朱子の説く「心と理の一致」は、その間に「と」の字を下すことで、結局のところ、「心と理とを引き裂いて二つのものと見なす〔析心与理為二〕」<sup>\*30</sup>ことを免れないのである。「心と理」の合一という問題においては、陽明と朱子は根本的に一致することはない。すなわち、陽明においては、おもに本体論の意味で「心即理」を規定しているが、朱子にあっては、おもに工夫が熟した後の境地<sup>\*31</sup>を指している。そして、陽明晩年に提出された「致良知」説は、その「心即理」の命題

\*28 『伝習録』下、第206条。

\*29 例えば、朱子は「内外は、かならず合致する〔他内外未嘗不合〕」（『朱子語類』巻十五、296頁）と言っているが、[また一方で、]彼は「理と心とは一つであるが、人はそれを合わせて一つにすることができない」（『理与心一、而人不能合之為一。』）（『程氏遺書』巻五、『二程集』、76頁）という二程の観点を継承している。しかしながら、程朱のこの説は、ほかでもない、工夫が熟した後の境地を表明したものであって、決して心と理との本質的同一性を意味するものではない。

\*30 『伝習録』上、33条。

と密接な理論的關係がある。なぜなら、良知は心の本体であると同時に、また是非を判断する準則なので、それ故、道德主体と道德法則は、「良知」の中で自己同一性を獲得するのである。

それでは、良知の上に「現成」を置くことは、いったい何を意味するのか？ 具体的に言えば、「現成良知」は、二重の意味を含んでいる。一つは、良知の先天性であり、もう一つは良知の顕在性である。所謂「先天」とは、「後天」に対して言うもので、現象的次元を超越した本質存在を指して言ったものである。それ故、龍溪は、良知の学を「先天の学」<sup>\*32</sup>とまで称した。所謂「現成」は、ほかでもなく良知の先天性・普遍性を強調しようとしたものである。陽明にとって、良知は「人人がもともと持っているもので、おのおの円満成就している〔人人自有、箇箇円成〕」、「外を羨望する必要はなく、あまねく具足している〔不假外慕、无不具足〕」<sup>\*33</sup>と説いたり、また良知は「本来、天則である〔本来天則〕」<sup>\*34</sup>と説く際、その意図は、良知の先天性と普遍性とを強調することにあつた。しかしながら、重要なのは、「先天」は「後天」から離れることはできないということで、龍溪の言うように、「後天の外に、別に先天が存在するわけではない〔非後天之外、別有先天也〕」<sup>\*35</sup>のである。それは換言すれば、「先天性」としての良知は、同時に、また「顕在性」を具有する——当下〔今ここに〕存在し、当下〔今ここに〕呈現する、のである。

所謂「顕在」は、また「普現〔あまねくあらわれる〕」あるいは「顕現〔たちあらわれる〕」とも言うが、もともとは仏教用語である。例えば、『華嚴経』に、「佛は自ずから法界に充滿し、一切群生の前に普ねく現れる〔佛自充滿于法界、普現一切群生前〕」とある。しかしながら、本体存在の顕在性については、実は、程朱学の「理一分殊」の命題が、まさしく理それ自体の先天性と顕在性の関係についての問題を説き明かして

<sup>\*31</sup> たとえば朱子は、「物が格って後に、その内外は自然と合する〔物格后、他内外自然合〕。』（『朱子語類』卷十五、295頁）と言う。

<sup>\*32</sup> 『龍溪集』卷八「先天後天解義」。按ずるに、龍溪のこの説き方は、『易』乾卦文言伝の中の「先天而天弗違」の一句に由来する。

<sup>\*33</sup> 『伝習録』上、107条。

<sup>\*34</sup> 『伝習録』下、295条。

<sup>\*35</sup> 『龍溪集』卷七「南游會紀」、511頁。

いる。つまり、理は形而上の存在であるが、同時に、また万殊に散在し、必然的に万事万象の中に「顕在」して、けっして現象世界から完全に離脱したり、ほんのわずかでも関係しなかったりすることはないのである。周敦頤の説く「物に太極有り〔物有太極〕」もまた、この意味である。すなわち宇宙万物の根本原理であると同時に、また万物の中に内在するものであるということである。換言すれば、形而上の理は、形而下の現象世界の中に現れないわけにはいかないし、形而下の世界を通して自らを呈現しないわけにはいかないのである。しかも、この「呈現〔あらわれ〕」は、決して理の分割ではなく、理の全体呈現である。程明道は、「形而上は、洒掃應對の間に存す〔形而上者、存于洒掃應對之間〕」<sup>\*36</sup>と言う。強調すべきは、やはり「理一分殊」の道理である。陽明に至っては、彼の良知学の中でも、当然、また形而上と形而下は相即不離であるという意味を含んでいる。彼は言う。

良知は一つである。それが発現流行するがままに、当下〔いまここ〕に、何一つ欠けることなく具わっているのだ。

良知只是一个、隨他發見流行處、當下具足。<sup>\*37</sup>

ここで説かれているのは、良知の顕在性であり、当下性であり、具足性である。これと「理一分殊」説とは、内容は異なるが、思惟構造はかなり似ている。すなわち、究極的存在としての「良知」は必然的に「分殊」の場において自己を発動流行し展開することを認めたものである。上に引いた「今日の良知は、見在、此の如し」の中の「良知」もやはり、顕現のレベル（すなわち「発見流行」あるいは「発用流行」）の良知を指す。それ故、陽明の良知学の中で、良知は形而下の世界から遊離した抽象的な観念ではなく、それは必ず同時にまた〔形而下の世界に〕「発見流行〔発動して、あまねくゆきわたる〕」するものであり、しかも、「当下具足〔今ここで、すでに完全無欠・円満成就〕」なる具体的存在である。しかしながら、陽明は決して「理一分殊」という表現方法を用いず、「万物一体」

<sup>\*36</sup>『程氏粹言』卷一（「論道篇」、『二程集』、1175頁）。

<sup>\*37</sup>『伝習録』中、189条。

や「体用一原」<sup>\*38</sup>をより多く用いて、この思想を表現しており、天地鬼神から草木瓦石にいたるまで、人の「靈明」（すなわち「良知」）を有していないものはない、とまで考えていた。

つまり、朱子哲学中において、「理」は外界に存在する客観的定理という意味を持っていたが、陽明は、この「理」を「心」に回収し、あわせて、それを「良知」（例えば「良知即天理」）に取り替えたのである。ここにおいて、心的存在としての良知は「天理」と同様の本体性、至上性を持つことになったが、また一方では、この形而上の本体は、形而下世界から遊離したり、生活世界の外に孤絶したりすることはけっしてありえない。これによって、良知それ自体は、また必然的に現成円満なるもの、当下具足するものである。しかしながら、中には、良知現成、当下即是といった類の主張は、工夫問題に対して、その軽視、ひいては、その破棄にまで導くことにもなりかねないことから、かえって良知それ自体を日常生活から離脱させてしまい、人心それ自体にすべての責任をかぶせて、個人の心の能力を無限に膨張させることで、主観的「独断主義」に陥ってしまうことにもなる、と考える人たちもいた。事実、羅念庵が、「この世の中には現成良知など存在しない〔世間那有現成良知〕」と強調していたが、その根本的な理由は、彼が、良知現成説は、上述のような流弊を引き起こす可能性があることを危惧したからであった<sup>\*39</sup>。もとより念庵の良知にたいする理解が陽明学の道理に一致するものであるかどうかは、別の問題である。

### 三 見在の良知と見在の工夫

もしほんとうに「現成良知」が主に本体についての立論であったとすれば、それなら、工夫のレベルで見た場合、「現成良知」は、良知の工夫をどのように変えたのか。本章では、「見在の工夫」の問題に言及する。

---

<sup>\*38</sup> 陽明は好んで伊川の「体用一原、顕微無間」（伊川『易傳序』に見える）の語を用いたが、『伝習録』中には全部で五箇所、『陽明文録』（『王陽明全集』巻四から巻八まで）には全部で二箇所ある。

<sup>\*39</sup> 『念庵集』巻五「夏遊記」を参照。

陽明は言う。

良知を致すというのは、ほかでもない、当下こそが工夫を用いることのできる現場であるということだ。それゆえ、私がかもつばら良知を致すと言うのは、時に随い、事に就くことの上に、その良知を發揮するということであり、これこそがすなわち物<sup>こと</sup>を格<sup>ただ</sup>すということである。

説致良知、即當下便有實地歩可用工。故區區專説致良知、隨時就事上致其良知、便是格物。<sup>\*40</sup>

ここで説かれている「当下」という語は、実は、「現成」「見在」と同義であり、すべて時間概念であり、即刻当下〔今まさにこの刻<sup>とき</sup>〕の意を含む。これと現成良知や見在良知と説かれる良知とは、即刻当下の存在にほかならず、指示内容の上では、基本的に同じものである。換言すれば、現成良知や見在良知が強調するものは、まさしく良知という存在の「当下性」であり、そして、所謂「当下性」には、まさに陽明の良知説が強調する良知は必ず<sup>いまここ</sup>当下に露呈顕現するものであるという意味も込められている。

上に引いた引用文中で、陽明は、「即刻当下に」、「時に随い事に就くことの上に」「その良知を致す」ということを強調しており、これによって『大学』の「格物」を解釈しているが、その文脈からみて、それは「格物」の意味を解釈する問題のようにみえて、実際はそうではない。陽明が、ここで明らかにしようとしている思想は、まさしく致良知という工夫の方法論的問題を示すことであつた。所謂「隨時就事」の四文字は、致良知という工夫の根本的な方法であり、人は、かならず、いかなる時、いかなる場所、いかなる状況——ありとあらゆる生活の場面においても、けっして致良知を怠つてはいけな、ということをやつたものである。あきらかに、この見在の工夫が可能な理由は、ほかでもなく、良知存在それ自体が、「見在の良知」もしくは「現成の良知」であるためであり、まさにこれによって、良知を拡充する最良の方法は、すなわち<sup>いまここ</sup>「当下と

<sup>\*40</sup>『伝習録』中、187条。

いう具体的な現場〔当下便有实地歩処〕において、主体的に「致良知」の工夫を行うということにある。

上述の陽明の話に関連して、陽明の一番弟子の錢徳洪（号は緒山、1496-1574）はかつて陽明の別の逸話を引用していた。「師は常に言っていた。『私の、この考え〔\*訳者注：『大学問』で述べられた思想を指す〕は、直下に承当することができたならば、ただこれを実践しさえすれば、ただちに聖人の境地に到達する〔吾此意思有能直下承当、只此修為、直造聖域〕』」<sup>\*41</sup>。これは、陽明が門人弟子たちに、彼の説いた良知の学説のとおり、「今すぐに我が身に引き受ける〔直下承当〕」ことを求めたものであり、そうすれば、まっしぐらに「聖人の境地〔聖域〕」に向かうことができ、なおかつ、単刀直入に「すぐさま聖人の境地に到達できる〔直造聖域〕」というものである。その中の所謂「直下承当」は、人目を引く。この措辞は、あるいは臨済禅に関わりがあるかもしれない<sup>\*42</sup>、陽明学においては、「見在の工夫」という工夫レベルでの重要な表現である。陽明は、「心を離れて理は存在しない〔心外無理〕」という論を確立したことで、以下のような結論に到達したのである。すなわち、理の把握は、外向的な主客関係の上で進行するといった分析的な把握ではなく、内心の「反観内省」<sup>\*43</sup>を通してこそ可能になるものである、なぜならば、「理」は心の本体にほかならず、心そのものは当下的存在〔訳注：今ここに、已にして常に、完全な姿で現前露呈する存在〕であり、それ故、心の本体（良知）に対しては、かならず即刻当下というかたちで、まるごと全体として把握しなければならないからである。このまるごと全体として把握することは、つまるところ、一種の直接的な自己把握である。所謂「直下承当」「当下即是」とは、一種の「直覚」式の自己把握にほかならないとすることができる。

<sup>\*41</sup>『王陽明全集』卷二十六「大學問・跋」（上海古籍出版社 1992年版、973頁）。

<sup>\*42</sup>『禅語録』第8冊〔訳注：入矢義高『伝心法要・宛陵録』（東京、筑摩書房、1971年版、6頁）。また、「みずから深く洞見すれば、即今そのままに仏であり、ありとあらゆる徳の完成者として、何ひとつ欠けるものはない〔深自悟入、直下便是、圓滿具足、更无所缺。〕」（同上書、19頁）と言う。これは、陽明の説く「見在具足」を想起させる。〔訳注：訳文は引用書の入矢訳である。〕

<sup>\*43</sup>『伝習録』中、174条。



実際、この道理に関しては、陸象山がすでに非常に適切に述べている。すなわち、「[根本の]一が是ならば、ただちに、みな是であり、[根本の]一が明らかであれば、ただちに、みな明らかである〔一是即皆是、一明即皆明〕」<sup>\*44</sup>と。陽明も同様に「[根本の]一が真であれば、一切が真である〔一真即一切真〕」<sup>\*45</sup>という禅語（出典は『壇経』）を用いており、この「当下即是」式の実践方式を明らかにしている。陽明の弟子の歐陽徳（号は南野、1496-1554）もまたこの工夫の重要性には注目していたが、彼は、こうした論法は仏教に淵源するものではあるが、儒家の聖学もまた一概には排除できないものとして受容していた<sup>\*46</sup>。明らかに、象山から陽明まで、さらに発展して陽明後学に到ると、彼らは、さらに「明／暗」、「是／非」、「真／假」といった角度から、本心・良心・良知などの本土工夫の問題に注意を払うようになった。こうした角度から見ると、所謂「当下即是」、「一真一切真」は、決して黙坐澄心や直覚頓悟といった論法ではなく、良知本心は、かならず「時に随い事の上に就い」て、直接的に、即刻当下に、自己の「明」と「是」と「真」とをおのずから意識するものであり、もしそうでなければ、一切合切、どれも暗であり、どれも非であり、どれもみな仮であるということである。

龍溪もまた、陽明のこの意を承けて、はっきりと次のように言う。

聖学は見在の工夫を論じたものにはかならない。

聖学只論見在工夫。<sup>\*47</sup>

こうした論法は、もはや「見在の工夫」を普遍的な意義を有するものにまで高めている、つまり、儒学の工夫は普遍的意義を持った「見在の工夫」なのである。

言うまでもなく、龍溪の思いとしては、けっして儒家思想のすべての

<sup>\*44</sup>『陸九淵集』卷三十五「語録」、469頁。

<sup>\*45</sup>『王陽明全集』卷四「与薛尚謙・戊寅」、170頁。

<sup>\*46</sup>「『一真なれば一切真なり』と。これは、仏氏の言葉ではあるが、聖学も、やはり、外すことはできないものである〔『一真一切真』、此雖佛氏語、然聖學亦不能外也。〕」（『南野集』卷三「答張維時」、嘉靖三十七年序刻本、7葉下）。

<sup>\*47</sup>『龍溪集』卷八「中庸首章解義」、579頁。

内容が「見在の工夫」一本で片づくものではないが、儒学が工夫論を講ずる際には、工夫の「見在」性、「当下」性に、より関心を払い、言語概念や文字章句の上だけの見かけ倒しの議論には異を唱えるということである。これこそまさしく陽明の説いた「時に随い事に就く上に」良知を致すという意味にはかならない。この点に関しては、これまで龍溪の思想とは完全には一致しないと考えられてきた錢緒山もまた同意している。彼は言う。

格物の学は、實に良知見在の功夫である。……見在の功夫は、進む時も、止まる時も、黙する時も、語る時も、一念が萌すたびに、[心を] 研ぎ澄まし明晰にし、ほんのわずかでも気を緩めない。これこそ、すなわち「自覚的に行動し、習熟して明晰」(『孟子』尽心上) であり、地に足が着いた格物の功夫である。ここにおいて切実に体認し、著衣喫飯するのが、すなわち、心を尽くし、命に至る功夫である。

格物之學、實良知見在功夫。……見在功夫、時行時止、時默時語、念念精明、毫釐不放、此即行著習察、實地格物之功也。于此體當切實、著衣喫飯、即是盡心至命之功。<sup>\*48</sup>

ここでは、緒山の論法は、龍溪のように、「見在の工夫」を端的に「聖学」の高みにまで押し上げた表現とは異なるが、緒山の説き方は明らかにより具体的である。彼は「進む時も、止まる時も、黙する時も、語る時も、一念が萌すたびに [心を] 研ぎ澄まし明晰にし、ほんのわずかも気を緩めない」といった言葉づかいで、その意味を表現している。良知の当下性・見在性は、明でなければただちに暗であり、是でなければただちに非であり、真でなければただちに仮であり、その間に、ほんのわずかの間断も、猶予も、待機も、差し挟む余地の無いものなので、「進む時も、止まる時も、黙する時も、語る時も」、その [いかなる] 瞬間においても、「一念が萌すたびに [心を] 研ぎ澄まし明晰にし」、「ほんのわずかも気を緩めない」——時々刻々に良知が [心の動きを] 監視下に置く〔観照〕

<sup>\*48</sup> 『明儒學案』卷二十一「緒山論學書・與陳兩湖」、236頁。

——ようにすべきであるということを書き表したものであり、これこそが緒山が理解する「見在の工夫」であった。彼はまた、「見在の工夫」を「服を着て、飯を食う〔著衣喫飯〕」という比喩を使っているが、非常に〔生活感あふれて〕生き生きとしており、彼の見方としては、日常生活の一举一動に、良知の参与が無いものなど何も無く、そのため、いかなる日常生活の行為もまたかならず「心を尽くし命に至る」という道徳実践の現れにほかならないということである。

しかしながら、所謂「著衣喫飯」は、あるいは、李卓吾の「著衣喫飯こそ人倫物理である〔著衣喫飯即是人倫物理〕」という、あの名言を想起させるかもしれない。実のところ、緒山には、「著衣喫飯」と「人倫物理」とを直接的に同列のものとして扱う考えはなく、まさに「著衣喫飯」という過程の中でこそ、<sup>いまここ</sup>當下に「人倫物理」を顕現させるのがよいということを書いたかっただけである。それ故、緒山の説いた「著衣喫飯」という言葉を誇大に解釈することはできず<sup>\*49</sup>、「見在の工夫」は、まさに実生活の真っ只中で、着実に「良知を致す」という道徳的实践を行ってゆくべきであることを主張したものにほかならないと見るべきである。

「王門修証派」と見なされている鄒守益（号は東廓、1491-1562）は、「見在工夫」論に対して、さらに関心を持ち、また次のように明確に言っている。

過去や未来を思うのは、いずれも見在の工夫に背いている。……精神〔心のすぐれたはたらきとしての良知〕は現在〔に活動〕し、休む暇もなく、〔自ら〕恐れ慎む〔兢業〕〔『書経』臯陶謨〕。どうして過去を思案し、未来を理解するような、余計な工夫が必要であろうか。……「思いに睿と曰い、睿は聖と作る」〔『書経』洪範〕と。これが見在の本体の事業である。

過去未来思、皆是失却見在工夫。……精神見在、兢業不暇、那有閑工夫思慮過去、理解未来？……思曰睿、睿作聖。此是見在主体工程。<sup>\*50</sup>

所謂「精神見在」「見在主体」は、あきらかに良知本体を指すが、所謂「見在の本体の事業〔見在主体工程〕」は、「見在工夫」の代名詞である。鄒

東廓の論法には、明らかに、ひととき重要な意味が込められている。すなわち、「見在の本体」と「見在の工夫」とは一つのまとまりのある全体として、まるごと把握する必要があるということであるが、こうした論法は重視すべきである。このことは、陽明後学の中にあつて、良知問題に関する思考や、それに関する議論が、すでに理論的にさらに深く掘

<sup>\*49</sup> 侯外廬等編『宋明理学史』下巻に、緒山の思想について講じた時、緒山が使用した「著衣喫飯」の語に対して、誇大な解釈が有ったようだ。実際、「著衣喫飯」はもと禪語であり、『臨濟録』などに見える。朱子もまたかつてこの語を使用したか、その意図は着実に工夫を行うことを強調することにあつた（『朱子語類』巻一二一、4694頁を参照）。この語は、明代においては、すでにひとつの「流行語」となっていた。王門の修証派と称される鄒東廓は、かつて「穿衣喫飯は一步一步がみな実学である〔穿衣喫飯、歩歩皆實学〕。」（『東廓集』巻五「簡方時勉」、隆慶六年馬森序刻安成佑啓堂藏本、14葉上）と指摘したが、同様に、王龍溪もまた、「著衣喫飯、実学でないものはない〔著衣喫飯、无非實学〕」（『龍溪集』巻十二「與丁存吾」、927頁）と言っている。別の陽明の弟子の程松溪は、「日常生活における視聽言動は、どれをとっても衣を穿き、飯を喫って、腹一杯になり、暖まることを求めるように、真心〔に基づくもの〕で、なんら飾り気もない。ただ、正当性を求めるだけ〔日用間視聽言動、都如穿衣喫飯、要飽要暖、真心略无文飾、但求是当〕。」（『程文恭公遺稿』巻十四「復王龍溪書」、日本尊經閣文庫藏万曆十二年黃鳳翔序刊本、2葉上）と言う。泰州学派の王東厓は、「某は別れに臨んで、いくつか言葉を与えた。『著衣喫飯は、この心の妙用である』と〔某臨別數言、有曰『著衣喫飯、此心之妙用也』〕。」（『東厓王先生遺集』巻上「上敬庵許□司馬書」、『四庫全書存目叢書』集部第146冊收嘉慶年間重修本、19葉下）と指摘し、耿天台は、「いったい家では孝、外では弟とは、穿衣喫飯〔のようなもの〕だ。この穿衣喫飯なるものは、もとより声も無く臭も無く、自ずと不生不滅〔普遍的なもの〕で、玄妙を極めたものである。人は、それをはっきりと察することができないことに苦しんでいるだけなのだ〔夫入孝出弟、就是穿衣喫飯的。這個穿衣喫飯的、原自无聲无臭、亦自不生不滅、極其玄妙者、人苦不著不察耳〕。」（『天台集』巻三「與周柳塘」第15書、343頁。他に巻四「與吳少虞」第一書も参照）。こうした例は、枚挙に暇がない。陽明後学の言う「著衣喫飯」と陽明の「見在工夫」説とは無関係ではないが、必ずしも、これに基づいて「欲望肯定論」を主張したものであると断定する必要はないことが分かる（例えば、溝口雄三『中国の私と公』、東京、研文出版、1995年版、14頁）。

<sup>\*50</sup> 『東廓集』巻六「復濮工部致昭」、1葉上。按ずるに、『東廓集』巻六「復高仰之諸友」、巻七「貢院聚講語」等参照）。

り下げられ、「現成良知」の問題から、さらに展開していった「当下」性、「見在」性といった理論的問題にまで拡張されており、議論に関わる影響が陽明学の圏外にまで波及していったことを表明している。その例として、後ほど顧憲成を見てゆくつもりである。

もう一人の陽明の弟子の孫応奎（号は蒙泉、生卒年不詳）は、陽明後学の中にあって、唯一無名の人物であり、学界ではこれまで彼については、しかるべき関心がほとんど払われてこなかったが、彼の陽明学に対する理解の深さはかなりのレベルに達しており、「見在」の一語と陽明学の思想との関連についても甚大な注意を示している。彼は工夫論の視点から、「見在」の問題について、一つの明確な解釈を持っていた。

知は心の本体である。知が有るからこそ感応する。感応は意にはかならず、意は物に即してある。いずれも良知の作用であり、分けられないものである。良知は、現在の意である。現在〔の良知〕を致すということは、中断することがないということである。そもそも、現在している以上、物は格され、意は誠になり、そして、心は正される、一つ〔の道理〕によって貫通されていることは疑い無い。

知者心之体、有知即是感、感即是意、意是即物、皆良知之用、一也。良知、見在之謂。致見在者、不息之謂也。夫既見在、則物格意誠而心正、一以貫之而無疑。<sup>\*51</sup>

つまり、良知が「現在という意味」であるなら、良知を致すことも「現在〔の良知〕を致す」と同じことである、すでに良知が「現在」のものである以上、格物致知誠意正心といった一連の工夫もまた、かならず「現在の良知」によって貫徹される、ということである。孫蒙泉のこの主張は、龍溪の「聖学は現在の工夫を論じたものにほかならない〔聖学只論見在工夫〕」と一つの轍から出てきたものであると言うことができよう。

泰州学派、とりわけ羅汝芳（号は近溪、1515-1588）の思想圏内にお

<sup>\*51</sup> 『燕詒録』巻四「與友人論學」、京都大学附属中央図書館蔵万曆三年孫應奎自序刻本、6葉下。

いて、一種の「当下」論がとても流行しており、また、「現在工夫」説にも非常に注目しており、そのことが、当時の人々に、近溪の学問は「はなはだ現成を喜ぶ〔太受用現成〕」<sup>\*52</sup>ものだという疑いを抱かせたという点について、一言、触れておかねばなるまい。耿天台の説くところによれば、嘉靖四十年代、近溪の南京在職期間中、彼は、つねに講会の場において、民衆に、「当下承当」論を喧伝したが<sup>\*53</sup>、この影響を受けて、天台自身も模倣に努め、常に講会の場で強調していたのは、「人々に当下の本体を認識させる〔教人須識当下本体〕」ことであつたようだ<sup>\*54</sup>。この「当下の本体」という説き方は、まぎれもなく「現成良知」の意である。近溪にしろ天台にしろ、彼らは、いずれも「当下承当」や「当下本体」（すなわち、「現在の工夫」と「現在の本体」）とを、理論上、重要な関係を持つもの、すなわち、当下の本体はかならず当下で承当すべきであり、<sup>いまここ ひきうけ</sup>「<sup>いまここ ひきうけ</sup>当下で承当〔ことができる〕」のは必ず当下の本体〔<sup>いまここ ひきうけ</sup>注：本体の「当下」性〕に依ると認識していたことは明白である。このことは、上述の鄒東廓の「見在の本体の事業〔現在本体工程〕」という命題に込められていた、かならず見在の本体と見在の工夫を、ひとつの統一的全体として把握する思想と、完全に一致するものである。要するに、「見在」は、同時に、本体と工夫との当下性を指向しているのである。

近溪の弟子の楊起元（号は復所、1547-1599）もまた、近溪の「当下」論に、非常に賛同していたが、彼には更に「当下吟」という詩まであり、その首句には、「学はただ当下こそ真心である〔学惟当下是真心〕」<sup>\*55</sup>とある。これは、まさに陽明の「一真なれば、一切は真」の別様の表現にほかならない。言うまでもなく、「真心」の語は、陽明後学の中にあつては、実に良知と同義語であり、それゆえ、所謂「当下こそ真心である〔当下是真心〕」は、換言すれば、「当下」は「良知」であるということであり、やはり現成良知説のもうひとつの表現にほかならない。こうなると、「当下」論は、さながら良知理論の拡充・拡張版のようなものとなつ

<sup>\*52</sup> 陳懋德「刻羅明德先生遺集序」、『羅明德公文集』巻首、東京、内閣文庫藏崇禎五年陳懋德序刻本。

<sup>\*53</sup> 『龍溪集』巻四「留都会紀」参照。

<sup>\*54</sup> 同上書。

<sup>\*55</sup> 『楊復所先生家藏文集』巻八「当下吟二首示諸兒」、万曆年間劉廷元序刻本。

ており、もし良知を論じようとするればかならず「当下」を論じなければならぬようなところにまで到達していることが分かる。同時にまた、陽明の良知は「真知」、「真己」<sup>\*56</sup>にほかならないということから、それが発展し、陽明後学中において、ついには転変して、良知は「真心」にほかならず、良心は「童心」にほかならず、更には、「当下」こそが「真」であるなどと論ずるまでになったのである。

東林党の顧憲成に至っては、彼の陽明後学（特に「無善無悪説」）に対する批判は、はなはだ厳しいものであったが、これはつとに周知の事実である。しかしながら、彼は、晩明の思想界で流行した「当下」論にも重大な関心を示しており、めずらしいことに、意外にも肯定的な態度を取っている。例えば、彼の「当下釋」の劈頭の一句に次のように言う。

近頃では、[誰もが] 好んで「当下」を口にする。所謂「当下」とは、何か。すなわち、即刻即時である。これは各人が日常において一すじの大路を今現に成就しているということである。

近世率好言当下矣。所謂「当下」、何也？即当時也。此是各人日用間、現現成成一條大路。<sup>\*57</sup>

続いて、さらに言う。

吾が性は合下に [もともと] 具足しているので、当下 [今ここ] で即座に是 [ただ] しい。合下は本体を言い、現在・過去・未来を通じて一貫して最も円満 [完全無欠] である。当下は、[具体的] 対象について言ったもので、現在を論じたものであり、過去や未来を論ずるものではなく、最も確実なものである。つきつめて言えば、所謂本体は、もとより対境を離れて、別に一つの実体が存在するわ

<sup>\*56</sup> 『伝習録』上、122条、125条。

<sup>\*57</sup> 『当下釋』源頭關頭。按ずるに、文中の「現現成成」の四字は、清康熙年刊『顧端文公遺書』では、もとは「坦坦平平」に作る。該本は張純修重訂であるが、この改訂を経ることで、語意は全く違う。今、東京尊經閣文庫藏万曆刊本『当下釋』によって改めた。鶴成久章「顧憲成の「当下釋」について並びに訳注（上）」（広島大学『東洋古典學研究』第5集、1998年5月）より転引した。

けではない。そして、所謂過去未来も、要は現在を離れては存在しないのである。

吾性合下具足、所以当下即是。合下以本体言、通攝見在過去未来、最為円満。当下以対境言、論見在、不論過去未来、最為切。究而言之、所謂本体、原非于対境之外、別有一物、而所謂過去未来要亦不離于見在也。<sup>\*58</sup>

これは、本体と工夫の両面から、「当下」と「見在」の二つの言葉についてなされた解釈である。顧憲成は、一方では、心学の末流の「当下即是」・「一了百了」などの説に対して、この類の主張は人の情欲を放縱に向かわせるものであるとして批判しているが、一方では、「吾が性は合下に具足す〔吾性合下具足〕」という角度から、「当下」という語それ自体については、全面的に肯定しており、更には、「当下の時義、大なるかな」<sup>\*59</sup>と言い、あわせて、まさに本体と工夫との統一があつてこそ、はじめて本当の「当下」である、とまで強調している。<sup>\*60</sup>

以上見てきた「見在本体」・「見在工夫」・「当下即是」・「直下承当」などの思想の主張は、どれも陽明学的な意味での本体工夫論であると見なすことができる。もし、いささか分析的に言えば、その中には三つの含意がある。一つ目は良知存在の現在性・当下性の強調であり、二つ目は「着実に工夫を用いる」ことの強調、すなわち、陸象山以来の「人情事變の上に工夫を行う〔在人情事變上做工夫〕」という説<sup>\*61</sup>であり、また、陽明の説く「時に随い事に就く上に〔隨時就事上〕」良知を致す工夫であり、三つ目は「自然に工夫を用いる」ことの強調であり、この工夫はけっして人為安排が関与しないことの強調であり、格套〔形式〕にとらわれたり、意識に振り回されたりせず、即刻当下を主張し、その良知の「本然の覚」・「自然の覚」に任せるということである。まさに陽明の説く、「良知もまたおのずからよく気づく」のであり、「一是百是」「一了百当」<sup>\*62</sup>である。説いていることはすべてこの意味である。まさにこの思想に基づいているために、陽明後学において、「現成良知」・「現在本体」・「現

<sup>\*58</sup>『当下釋』源頭關頭。

<sup>\*59</sup>『当下釋』過去未来。



在工夫」・「当下即是」などの良知論に転化していったのである。

一方、良知の現成性・見在性・当下性などの理論から、さらに一歩進んで、「その自然に任せる」、「その良知に率う」といった観点の主張が多く生まれてきた。たとえば、孫蒙泉は、かつて、「良知はおのずから学ぶことができ、おのずから問うことができ、おのずから思弁することができる」<sup>\*63</sup>と主張した。ここで強調しているのは、「良知の自能」、良知の「自然に功を用いる」という道理である。しかしながら、ここで注意すべきは、晩明の時代において、陽明後学の主張する、こうした「自知自能」説が、格物窮理などの工夫の問題に対して、軽視、ないしは、排斥にまで導く可能性があるということを、人々が意識し始めたという点である。例えば、湛・王両派の学説に対して、均しく批判的であった李経綸（生卒不詳）は、容赦なく、次のように言っている。

天下の人が、その良知にしたがえば、理を究めなくても、自ずからできるようになれると言うのは、とりわけ天下の妄言である。

---

<sup>\*60</sup> 例えば、「ある人が、当下の説はどうか、と質問した。その答え。『私が仁を欲すれば、ここに仁は実現する』とは、孔子が『当下』を語ったものだ。『今、孺子が井戸に落ちそうなのを見た途端、誰もが、ハッと驚いて、惻隱の心が生まれる』とは、孟子が『当下』を語ったものだ。孔子は、先ず『欲す』という字を持ち出してから、そこで『仁が至る』と説いたが、工夫の上に本体を指し示したのである。孟子は、先ず『心』という字を持ち出してから、そこで『これを拡充する』と説いたが、本体に即して工夫を指し示したのである。孔子の説によれば、見在は手を下す場である。孟子の説によれば、どこまでいっても手を休める場所は無いのである。孔子の説き方は極めて切実であり、孟子の説き方は極めて完全無欠である。総じて人が主体的に行うことを求めているのである〔或問当下之説、何如？曰、『我欲仁、斯仁至矣。』孔子之語当下也。『今人乍見孺子入井、皆有怵惕惻隱之心。』孟子之語当下也。孔子先拈出『欲』字、方才説『仁至』、是就工夫上点本体。孟子先拈出『心』字、方才説『拡而充之』、是就本体上点工夫。由孔子之説、見在便有下手处。由孟子之説、到底亦无歇手处。孔子説得極切実。孟子説得極円満。総只是要人去傲。』』（『小心齋札記』卷三、64～65頁。按ずるに、この段は、また『当下釋』本体功夫にも見える）

<sup>\*61</sup> 『伝習録』上、第37条に見える。

<sup>\*62</sup> 『伝習録』下、第290条。『伝習録』上、第120条。『伝習録』下、第249条。

<sup>\*63</sup> 『燕語録』卷一「憶言」上、10葉下。

謂天下之人、率其良知、不究理而可以自能、尤天下之妄言也。<sup>\*64</sup>

清朝に入ってから、宋明の理学に対する理論的清算が進むと同時に、さらに晩明の心学に対する一斉砲火が始まった。そのうちの一つは、良知「自然」説に的を絞ったもので、例えば、戴震（1724-1777）などは、「必然」と「自然」という対概念を提出して、陸王心学の「其の自然に任せる」という説に対して批判を行った。彼は言う。

老聃、莊周、告子、および釈氏は、いずれも自然おのずからを宗とする域から出るものではなかった。その教説に惑わされた者たちは、自然を直ちに天地になぞらえて、それ以外のものに求めようとはせず、かくして〔自然を〕道の至高なるものと考えた。宋の陸子静、明の王文成、および、才質が人にまさった者たちは、おおむねこの説に蔽われた。孟子は、どうして自然なるものを、性がそうさせているのではないと考えたことなどあっただろうか。……思うに、自然にして、必然に帰すのである。……彼ら（按ずるに、道釈、及び陸王の流れを指す）は、その自然に任せて〔道を〕失ったことは、言うまでも無い。

老聃、莊周、告子及釈氏、皆不出乎以自然為宗、惑于其說者、以自然直与天地相似、更無容他求、遂謂為道之至高。宋之陸子静、明之王文成及才質過人者、多蔽于此。孟子何嘗以自然者非性使之然哉。……蓋自然而歸于必然。……彼（按指道釈及陸王之流）任其自然而失者、無論矣。<sup>\*65</sup>

彼にしてみれば、「其の自然に任す」と説くことは、異端仏老の専売特

<sup>\*64</sup>『明儒學案』卷五十二「大學稽中傳」、1257頁。

<sup>\*65</sup>『戴震集』下篇、「緒言」卷上、上海古籍出版社、1980年版、367頁。按ずるに、その実、「其の自然に任す」の説は、老莊学に思想的淵源がある。郭象注『莊子』では、さらに「自然に任す」ことが強調されている。\*訳注：参考までに、最初の中略には、次の文章が入る。「以義亦出於自然也。故曰、惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。辭讓之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。孟子之言乎自然、異於告子之言乎自然、」。

許であって、儒家は「必然」をより重視し、必ず「必然」によって「自然」を制限し、「自然」から「必然」へと昇華してこそ、はじめて孟子以来の儒学の正道となるのである。彼は、晚明心学以降に流行した「自然」の説は、必ず人倫の規範を軽視して、自分の思うがままに振る舞うことを正しいと見なす狂妄の病を生み出し、「必然」（彼の解釈では「極則」）が心学の流弊を改めさせるにはふさわしいものだ、と考えた。戴震の批判に内在する道理が、結局、何であったかについては、ここで、もうこれ以上深くは追究しない。

それでは、「本心自然」とは何か？ 実は、「見在具足」の現成良知論の中に、その理論的根拠を見出すことができる。その根源にまで遡って言えば、程明道に、その思想的淵源を見出すことができる。例えば、彼は、「天理自然」・「安排有るに非ず」<sup>\*66</sup>と説いており、「識仁篇」の中にも、「防檢も、窮策も必要ない……。思うに、良知・良能は、もとより失われることはない〔不須防檢、不須窮索。……蓋良知良能元不喪失〕」<sup>\*67</sup>といった類の主張がある。明道から、さらに孟子にまで遡っていくことができる、例えば、「学ばずして能くし」「慮らずして知る」といった良知の定義なども、また良知の「自然」、本心の「自然」といった結論を引き出すことができる。ここから、「自然」という語は、さらには、もともとそういう状態であるという意味を含んでいることがわかる。

孟子の「学ばず慮らず」、『中庸』の「性に率うを、之れ道と謂う」から、『易』学の「何をか思い、何をか慮らん」に至るまで、明道の「防檢を須いず、窮策を須いず」を経由して、[それらが] 晩明の心学に広範囲にもたらした影響は、低く見積もることはできないと言わねばなるまい<sup>\*68</sup>。顧憲成は言う。

白沙先生は自然を宗としたが、近世の学ぶ者たちは、だれもがそれを宗とした。そして、「思わず、勉めず」の説は天下に盈ちた。

白沙先生以自然為宗、近世学者皆宗之、而不思不勉之説盈天下矣。

<sup>\*69</sup>

<sup>\*66</sup> 『程氏遺書』 卷十一、『二程集』、121頁。

<sup>\*67</sup> 『程氏遺書』 卷二上、『二程集』、16～17頁。

ここで「天下に盈ちた」という主張は、明らかに、すこし大げさな言い方ではある。しかしながら、少なくとも、「自然」は、ひとつの思想的概念となり、明代の中晩期において、一世を風靡したのは事実である。顧憲成は、「思わず勉めず」の説が天下に流行した要因を白沙の学に帰しているが、それは白沙に「自然を以て宗と為す」という思想的スローガンが有り、それがつとに晩明の時代の人々に周知の事実となっていたためである。顧憲成は、同時にまた、「思わず勉めずは現成の話であり、必ずその来歴と着地点を究明しなければならない〔不思不勉是現成話、須要求来歴与其下落处〕」という自身の態度を表明している。あわせて、「按排造作」と「思勉学慮」とを区別し、前者はあってはならないものだが、後者は無くてはならないものだと見なしている<sup>470</sup>。

劉念臺もまた、明道の「識仁篇」の「防檢を須いず」という説が明代において甚大な流弊を巻き起こしたことに注目している。

もし「防檢究索を必要としない」にこだわるならば、「誠敬」というものは、いったい何処に保たれるというのか。高明なる者の惑いを増長すること免れない。陸子静はもっぱらこういう意味のことを口にしていたが、まことに、これが本<sup>もと</sup>だったのだ。

若泥「不須防檢究索」、則「誠敬」之存当在何処？未免滋高明之惑。子静專言此意、固有本哉。<sup>471</sup>

<sup>468</sup> 呉柴庵は、『学ばず慮らず』は、どうして現成良知でないということがあろうか〔不学不慮、豈不是現成良知〕（『寤言』巻下、台北、偉文図書出版社刊影印本、108頁）と言う。羅近溪はまた「そうであるならば、聖人が聖人であるのは、ほかでもなく、自分自身の『慮らず学ばざる』現在を、『為すことなく、致すことない』〔訳注：『孟子』万章上の「莫之為而為者、天也。莫之致而至者、命也。」を踏まえる〕源頭と同一視しているということだ。……やがて自然に、『思わず、勉めず』、『從容として道に中る』聖人と成るのである。〔然則聖人之爲聖人、只是把自己不慮不学的現在、對同莫爲莫致的源頭。……久久便自然成个不思不勉、而從容中道的聖人也。〕」（『明道録』巻四「会語」、京都、中文出版社刊和刻近世漢籍叢刊本、145頁）と言う。近溪のこの説に対して、顧憲成と劉念臺には、それぞれの的を射た批判がある。『小心齋札記』巻一、『劉子全書』巻十九「論羅近溪先生語録二則 示秦履思・己卯」。

<sup>469</sup> 『小心齋札記』巻十三、328頁。

<sup>470</sup> 同上書巻十五、364頁。

これは、明道の「防檢を必要としない」という主張が明らかに儒家の「誠敬」の工夫と、ひどく矛盾するものであること、なおかつ、陸象山の思想についても、また顕著な影響を受けていることを述べたものである。

実際、顧・劉の前に、羅念庵がすでに明代思想史上の「自然」の由来や出自について注目していた。彼は言う。

白沙先生は、ここにおいて見るところがあり、「学は自然を宗となす」と言っているが、天を希うことを言ったものである。陽明先生は、「良知を致す」と言った。良知とは自然の知である。別々のことを言っているわけではないのだ。

白沙先生有見于是也、其言曰、「学以自然為宗」、言希天也。陽明先生曰、「致良知」、良知者自然之知也、无二言也。<sup>\*72</sup>

これは、陳白沙・王陽明の両者が、いずれも「自然」を重んじていると説いていることは、確実である。けれども、彼が提出した「天を希う〔希天〕」が、まさしく白沙の「静坐中に端倪を養う」の説を指したものであるとすれば、白沙の所謂「自然」が指向するのは静坐涵養の工夫であり、そして、陽明の「良知は自然の知」は白沙の学とは全く異なり、それが指向しているのは良知の実践であった。しかしながら、ある意味、良知の自知こそ、陽明良知学の精髓であると説くことはできよう。陽明は言う。

知は心の本体である。心は自然と知ることができる。父を見れば自然と孝を知り、兄を見れば自然と弟を知り、孺子が井戸に落ちそうなを見れば、自然と惻隱を知る。これこそが良知であり、外に求める必要はない。もし良知が発動する際、私意の障碍がまったく無かったならば、すぐさま所謂「その惻隱の心を拡充して、仁のはたらかきは窮まりないのだ」(『孟子』尽心下篇)。

知是心之本体、心自然會知、見父自然知孝、見兄自然知弟、見孺

<sup>\*71</sup>『劉子全書』卷十「學言・上」、5葉上下。

<sup>\*72</sup>『念庵集』卷十「天命説」、6葉上。

子入井、自然知惻隱。此便是良知、不假外求。若良知之發、更无私意障碍、即所謂「充其惻隱之心、而仁不可勝用」。<sup>\*73</sup>

ここで説かれている「自然」には、「自然にそうする〔自然而然〕」という意味が有るが、同時に、また「当然」の意味もあり、良知の自知の原理をはっきりと述べたものである。陽明の良知論において、良知は「自然おのずから弟を知り」、「自然おのずから孝を知り」、「自然おのずから惻隱を知る」のであって、それ故、良知の知は必然的に「自然」の知なのである、つまり、良知は意識過程の中であって、自身〔心の発動〕を認識しチェック〔觉察〕することができるのであり、良知のこの自己チェック能力〔自我觉察能力〕こそが、良知そのもの、および、致良知の工夫のありのままの現出である。つきつめて言えば、本体は現成的であり、同時に、工夫もまた現成的であり、これは本体と工夫はいずれも自然おのずからなるものであることを意味する。換言すれば、良知の「自然」の前提は、本心、あるいは、本性は先天具足のものであるということであり、——それはとりもなおさず、良知が現成するものであるということでもある。

しかしながら、陽明はまた、工夫の問題には、自然おのずからの工夫があると同時に、また「勉然つとめる」の工夫があると言っている。彼は、「『何をか思い、何をか慮らん』は、まさに工夫である。聖人にとっては自然おのずからなるものであっても、学ぶ者にとっては勉然つとめるものである〔何思何慮、正是工夫。在聖人分上、便是自然的、在学者上、便是勉然的〕」<sup>\*74</sup>と言う。けっして一面的に自然の工夫を強調しているだけではないようだ<sup>\*75</sup>。しかしながら、もしほんとうに良知が現成なるもので、工夫も現在するものであることを信じるならば、「街中がすべて聖人〔満街都是聖人〕」、「聖凡の別なく〔無聖無凡〕」、「聖凡平等〔聖凡平等〕」など<sup>\*76</sup>の、すなわち所謂「聖人にとって」の自然おのずからの工夫もまたあらゆる人に適用できるはずであり、この推論は、当然、陽明学の思想の論理にも合致するはずである。逆に言えば、かりにもし「自然おのずからの工夫」が聖人にしか行えないものであると

<sup>\*73</sup> 『伝習録』上、8条。

<sup>\*74</sup> 『伝習録』中、145条。

<sup>\*75</sup> 『伝習録』上、39条。

すれば、この工夫はいかなる普遍的な意義も持たないだろう。そこで、陽明の上述の論法について、角度を換えて見る必要がある。実際、陽明の真意は、「何をか思い、何をか慮らん」といった自然の工夫は、すでに聖人の境地に至った者については、もとより言うまでもないが、実際には、一般人（「学ぶ者」など）について言えば、「勉然<sup>つとめる</sup>」というレベルでの着実な致良知の工夫は、やはり不可欠なものである、ということを示明することにあつた。結論から言えば、自然<sup>おのずから</sup>の工夫と勉然<sup>つとめる</sup>の工夫は順序の別はあるが、本質的に異なるものではなく、両者は均しく致良知の工夫に属するという点では、疑いを挟む余地は無い。

しかしながら、もし具体的な工夫という面から見れば、ひたすら「自然<sup>おのずから</sup>」を強調するだけなら、思慮按排は必要ないということにまでなってしまう、そうすると、「率性自然<sup>あるがまま</sup>」あるいは「放縦自然<sup>やりたいほうだい</sup>」という危険な状態に導いてゆく可能性があるのではないだろうか？ そう考えるのも、もつともである。湛甘泉の弟子の洪垣（号は覺山、1507-1593）は、白沙の「自然」の学を継承したが、王門泰州学派が提唱する「自然」に対しては激しく批判し、「ひたすら自然に任せるだけ〔只任自然〕」というのは取るべきではない、と考えていた。

……もしひたすら自然に任せることが道であると言え、おそらくは民衆が日々用いながらも何も知らないという結果に終わってしまうだろう。私が、このように主張するのは、「率う」ことが自然ではないと言っているわけではなく、独を慎しみ、[心を] 精一にして、

<sup>\*76</sup> 龍溪は、「[本性の] 善は人と同じである。聖人も凡人も、みな平等である。今、聖人になると言った途端、人と違うような気になるが、もし聖人と愚夫愚婦とは少し違ふと見なすならば、それは聖人の学ではない。〔善与人同、是聖凡皆是平等。如今才説作聖、便覺與人異。若看聖人愚夫愚婦稍有不同、即非聖人之學矣。〕」（『念庵集』巻五「冬游記」、10葉上下からの引用）と指摘している。これは、一種の絶対的「聖凡平等」論である。「聖凡平等」は、晩明に実際に流行した説であり、例えば、劉念臺も「良知は太極にほかならない、聖人・凡人の区別などない〔良知即太極、无聖无凡〕」、「良知に聖凡の区別が無いことを知るべきだ〔須知良知无聖凡〕」（『劉子全書』巻十九「答履思・六・壬申」、11葉上～12葉上）と強調していることを指摘しておきたい。

臆見を挟まないのが自然ということであり、自然の至りであるということなのだ。

……若謂只任自然便謂之道、恐終涉于百姓日用不知。区区為此說者、非謂「率」非自然也、慎独精一、不容意見之為自然者、自然之至也。<sup>\*77</sup>

「率性自然」説と孟子の性善説とは理論上は関係があり、人の本性としての善は、まさにもともとそのような状態であって、いかなる外の力にも依存する必要はないということであり、この意味において、人の本性は「自然」なるものであると行うことができるのである。それ故に、善なる人の本性のままに行動したならば、当然、「自然」に合致するはずである、と認めなければならない。例えば、惻隱の心、愛敬の念などは、人の本心の発動である以上、必然的に善なのだ。しかしながら、湛若水（号は甘泉、1466-1560）は、非常に鋭い見方を提出して、陽明後学の間で流行した現成良知説を批判している。

良知のことは、やはり取り組まないわけにはいかない。幼児が親を愛おしみ、兄を敬うことを知らないことがないのを見ても、もとより常理である。しかしながら、やはり、喜怒哀楽の感情が時宜に適っていない時があったり、愛を恃んで、父母に暴言を吐いたり、兄の腕をねじ上げて、その食べ物を奪ったりすることがある[『孟子』告子下篇]。どうして完全に、その見成[できあいの情動]に寄りかかることができようか。……孟子が、そう言ったのは、人の初心[純粹無偽なる本心]の中から、一つの真切なるものを取り上げて、人がそれに即して涵養拡充することを望んだからにはほかならないのである。だから、下文で、「之を天下に達す」と言ったのだ。学問思弁篤行は、いずれも涵養拡充の功夫である。今、良知を致して、是非を正しく判断すると言うのは、人はだれでも[良知を]持っているのだから、それが是であると知れば、極力、それを行うし、それが非であると知れば、極力、それを除去する。けれども、道端の童子

<sup>\*77</sup>『明儒学案』卷三十九「覺山論學書・答顔均」、940頁。



は誰でもできるとしたならば、どうして道を害なわないことがあるうか。きみたちも、用心しなさい。

良知事亦不可不理会。觀小兒無不知愛親敬兄、固是常理。然亦有時喜怒哀樂不得其正時、恃愛打罵其父母、紵兄之臂而奪之食、豈可全倚靠他見成的？……孟子為此不過提出人之初心一点真切處、欲人即此涵養擴充之耳。故下文曰、「達之天下」。學問思辨篤行、皆是涵養擴充功夫。今說致良知、以為是是非非、人人皆有、知其是則極力行之、知其非則極力去之、而途中童子皆能、豈不害道。子等慎之。<sup>\*78</sup>

確かに、孩提の愛敬の情によって人間の本性が善であることを立証した、この孟子の性説以降、陽明学の現成良知説に到って、ここについて理論上、解決しなければならない重要問題が明らかになったのである。すなわち、孩提は、時として、「父母に暴言を吐い」たり、「ひどい時は、自分の親は大切にしながらも、他人の親を殺したり、自分の兄は敬いながらも、他人の兄を殺したりするようなことが起きたりする〔甚至有愛己之親而殺人之親、敬己之兄而殺人之兄者〕」ことを、「いったいどうして良知良能と見なすことができようか〔又安得為良知良能〕」ということだ<sup>\*79</sup>。甘泉が、人間性のこうした一面を指摘するのは、孟子の性善説を否定するつもりがあったのかどうかと言えば、けっしてそうではあるまい。しかしながら、理論上は、甘泉のこの主張は、まさに孟子の先天賦与という視点から説かれる性説の問題の在りか——すなわち、現実に存在する、さまざまな「悪」の現象の根源はどこにあるのかという問題に対して答える術がないという問題——を指摘している。しかしながら、甘泉がこうした主張をした目的は別のところにあった。すなわち、それは当時流行していた現成良知説を批判するためであり、彼の前提は、孩提の、一種の道德感情は、けっして人の性が先天的に至善であることを証明することはできないということであった。

陽明の弟子の聶豹（号は雙江、1486-1563）は、良知と知覚を厳格に

<sup>\*78</sup> 『甘泉集』卷二十三「天關語通録」、康熙二十年序刻本、27葉下～28葉上。

<sup>\*79</sup> 『甘泉集』卷二十「韶州明經館講章」、22葉下～23葉上。

区別し、愛という情を良知と同一視することはできないとし、「もし愛敬を良知とみなすならば、知覚を本体とみなすことになるだろう〔今夫以愛敬為良知、則將以知覺為本体。〕」<sup>\*80</sup>と言った。雙江にしてみれば、「愛敬を良知とみなす」のは、まさしく現成良知論に固有の主張であり、それは結果として、必ず「知覚を本体とみなす」知覚主義に導くことになる。雙江が、「愛敬」などの情感の発動は、けっして心の本体そのものではなく、単なる知覚現象にすぎず、それ故、「愛敬の念」を良知それ自体と解釈することはできない、ということを手で意識していたことが分かる。

要するに、孟子は、道德感情と道德理性とについて、まだ厳格な規定を設けることができておらず、実際には、情感によって性善を窺うこと以外にも、さらに本体から出発して人の性がもともと善であることを証明する必要があったのだ。こうした作業の完成は、宋代以降を待たねばならず、ほかでもない程朱理学が提出した「性即理」説こそが、人の性の問題に対する、ひとつの本体論的証明であった。朱子にしてみれば、孟子の性論も不完全なものでしかなかった。彼は、孟子は単に性を論じただけで、気については論じておらず、そのため、悪の来源の問題について、はっきりと解釈できなかつたと考えていた。王陽明に至っては、しかしながら、人の性の問題についての議論はけっして多くは見られず、彼が提出した「無善無悪は心の体」は、人性論についての論述ではなかつた。彼にとって、それ以上に関心があった事は、良知の現成性、当下性、および、良知は自然に知ることができる、といった本体内工夫問題にあった。陽明後学になると、現成良知・見在本体・見在工夫などの視点・立場から出発して、さまざまな「自然工夫」「不学不慮」といった見解・主張が現れ、これに対して、聶雙江は、こうした「不学不慮を工夫とみなす」<sup>\*81</sup>可能性の存在や、ひいては「直下承当」「当下即是」「一了百当」といった類の直覚主義の氾濫や災厄をもたらしたり、学問思弁や拡充涵養などの工夫実践を軽視するような、もろもろの弊害を産みだすまでに至ったことに心を悩ませていた。確かに「不学不慮」から「当下即是」に至るまで、これらは、陽明学においては、工夫と本体との関係の問題

<sup>\*80</sup>『雙江集』巻四「送王惟中歸泉州序」、明刊雲丘書院藏本、5葉上。

を具体的に表現したものであったが<sup>\*82</sup>、宋代の理学において、とりわけ朱陸論争以降、「尊徳性」と「道問学」との関係の問題を具体的に表したものであった。実際、たとえ「尊徳性」を主張していたとしても、その中には、やはり「合下便是」と「存養修為」との関係の問題が存在していた。朱子は、こうした象山学批判を通して、その中から、実際に、早くから象山の中に「当下」主義の端緒がすでに存在していたことを看破していた。

陸子静が良知良能、四端などを説いたところは、とりあえずはすべて経書の語を取り上げているので、間違っているとは言えない。しかしながら、人はすぐさまそんなふうのできるものであって、修為存

<sup>\*81</sup>『雙江集』を参照。按ずるに、王龍溪は、「何思何慮」はまさしく工夫であると考えていた。彼は言う、「『周易』繫辭下伝に、『天下、何をか思い、何をか慮らん』と。『途を殊にす』と言ひ、『百慮す』と言う。感応しなかつたことはないし、思慮しなかつたこともないのである。それなのに、『帰を同じくし』、『一致する』。まさに感応の感応の上に寂に帰す工夫である。『何をか思い、何をか慮らん』とは、まさに思慮しながらも、思慮しないということである。『何をか思い、何をか慮らん』は、まさしく工夫であるが、あらかじめ効果を狙っているわけではない〔『大傳』天下何思何慮、曰殊途、曰百慮。未嘗无感、未嘗无思慮也。然却同帰一致、正是感上帰寂之功。何思何慮、猶云思慮而未嘗有所思慮也。何思何慮正是工夫、非以效言也。〕（『雙江集』卷十一「答王龍溪」、47葉下からの引用）

<sup>\*82</sup>黄宗義は次のように指摘している。「『平旦の気あるも、其の好悪、人と相い近き者は、幾んど希なり。』（『孟子』告子上）と。これは、すなわち、喜怒哀楽未発の本体は、いまだかつて聖人と異なることはないが、かといつてそれに依存することはできない。つまり、まだ鍛錬を経ていなければ、ひとたび事物に逢えば、すぐさま消散してしまう。……平旦の気は、しばし訪れた来客であり、結局は去つてゆく。明道の「猎心」や、陽明の「隔虐」は、遠ざかったり、近づいたりして、発露を免れ難い。だから、工夫を待って、はじめて本体に返ることができるのだ。これが念庵が、現成良知を悪んだ理由である。〔「平旦之気、其好悪与人相近也者幾希。』此即喜怒哀楽、未発之体、未嘗不与聖人同、却是靠他不得。蓋未經鍛錬、一逢事物、便霍然而散。……平旦之気、乃是暫来之客、終須避去。明道之『猎心』、陽明之『隔虐』、或遠或近、難免発露、故必須工夫、才還本体。此念庵所以惡現成良知也。〕」（『黄宗義全集』第1冊、『孟子師説』卷六、杭州、浙江古籍出版社1985年版、138-9頁）

養は必要ないと説くなら、それはいけない。

陸子静説良知良能、四端等処、且成片拳似經語、不可謂不是。但説人便能如此、不假修為存養、此却不得。<sup>\*83</sup>

質問「陸象山は、當下便是 [いまあるがままでいい] と言っています。」答え「聖賢が人を教えるのを見ても、かつてこのような言葉があったのでしょうか。聖人が人を教える際、だれもが平実なところから行っていきました。……孟子は、『人は皆な堯舜となることができる』と言いましたが、やはり、堯の [定めた] 衣服を着、堯の [発した] 言葉を唱え、堯の行為を行わなければならないのです。…… (聖人が) いったい、これまでに當下便是といった言葉を口にしたことなどあったのでしょうか。大抵、今の学ぶ者には、二つの病が有ります、一つは當下便是ということ、もう一つは、あなたがふだん習っていることです。むしろ、この中間の一筋の路線は、誰一人として進むことができた者はいません。」

問、「陸象山道、當下便是。」曰、「看聖賢教人、曾有此等語無？聖人教人、皆從平實地上做去。……孟子雖云人皆可以為堯舜、亦須是服堯之服、誦堯之言、行堯之行、方得。…… (聖人) 又豈曾説箇當下便是底語。大抵今之為学者有二病、一種只當下便是底、一種便是如公平實所習底。却是這中間一條路、不曾有人行得。」

<sup>\*84</sup>

この発言は重視すべきだ。その中に「(聖人が) いったい、これまでに當下便是といった言葉を口にしたことなどあったらうか」とあるが、本稿の冒頭で見た「見成聖人」説や、陽明後学の中に出現した各種の当下論・見在論を想起させる。朱子にしてみれば、象山の学は、まぎれもなく「見成聖人」を主張している。しかしながら、朱子の批判は、まだはっきりとは陸学が「當下便是」を主張した理論的根拠を明らかにはしてはいない。朱子は、別のところでは、陸学の理論的欠陥は、「本心」

<sup>\*83</sup> 『朱子語類』 卷一二四、2970頁。

<sup>\*84</sup> 同上書卷一二四、2980頁。

の絶対性を過度に強調して、人間性の「悪」の問題<sup>\*85</sup>を軽視している、つまり、本心の自然を過分に信じて、気質を変化する方面の努力をないがしろにしている、と非常にはっきりと言っていた。朱子は言う。

陸子静の教学は、その数多くある病弊を見るに、[その根本は] 気稟の雑入に目を向けずに、雑多で粗悪な気をすべて心の妙理と見なして、あるがまま自然にやっていくべきだとしているところにある。……彼の考えを見ると、儒者は、たくさんの私利私欲を断ち切ったならば、もうそれで千了百頭 [全てうまくゆき]、ひたすら思うがままにやっていっても、全く問題なし、と説いているだけである。[彼は、人は皆な] 生まれながらに、好かない気も稟受しているということが分かっておらず、今、思うがままに、あれこれと好かないものを生みだしておきながら、それでも、すっかり都合のいいように考えてしまっているのである。ただ、これは胸中より流れ出た自然の天理である、などと言うだけで、気稟には好かないものもたくさん混ざりあっていて、それらが一斉に流れ出すことが分かっていないのだ。何とも有害なことか。子静の書簡を読むと、やたら多くの粗野で乱暴な考えが見えてきて、そら恐ろしい。その門徒たちも、みんなこんなふうで、二言三言言うだけで、もう分別を無視し、父や兄を蔑ろにしなが、我が胸中より流れ出るものこそが天理であれば、努力する必要など全くない [と言うのである]。こうして見て来ると、彼の間違いは、ほかでもない気稟の性があることを分かっていないところにこそある。

陸子静之学、看他千般万般病、只在不知有气稟之雜、把許多粗惡底氣都把做心之妙理、合当恁地自然做将去。……看他意、只說儒者絶断得許多利欲、便是千了百当、一向任意做出都不妨。不知初自受得這气稟不好、今才任意發出許多不好底、也只好商量了。只道這是胸中自然天理、不知氣有不好底夾雜在里、一齊衰将去、

<sup>\*85</sup> 安田二郎は、「陽明学の性格」という論文の中で、かつて、陽明の理気同一説の限界は、「悪」という現実問題を解釈し切れていない」（『中国近世思想』、東京、弘文堂 1948年版、201頁）と言う。

道害事不害事？看子静書、只見他許多粗暴底意思可畏、其徒都是這樣、才說得幾句、便無大無小、無父無兄、只我胸中流出底是天理、全不著得些工夫。看来這錯處、只在不知有氣稟之性。<sup>\*86</sup>

朱子の象山批判は成り立たないが、これは別のレベルの問題であるので、ここでは深入りはしない。陽明は「悪」の問題を決して無視していなかったということだけは言っておきたい。陽明にしてみれば、心の本体は至善なるものであるが、本体の上に「行き過ぎ〔過当些子〕」が生じた途端、それが「悪」なのであって、決して心そのものの上に、まず善なるものが存在していて、その後、悪なるものがやってきて、それに対立するというわけではないのだ。それ故、善悪（現象レベルでの「善悪」）は「一つの物」にはほかならないのである<sup>\*87</sup>。この主張は、程明道の、善は性であるが、悪もまた性とみなさざるを得ないとか、「善悪皆な天理なり〔善悪皆天理〕」といった見方を踏襲したものである。朱子の、義理と気質とを厳格に分けることで、善悪にはそれぞれの根源来所があると解釈する見方とは異なり、陽明は善悪の問題を「心」という一点に帰結させ、物とは無関係であるとした<sup>\*88</sup>。至善が心の本体であり、心そのものの発動には、本来、不善は無い、欲に動くことで、はじめて悪が生まれる、悪が起こると、良知すぐさまそれを自知する、「それ故、学問の要は、良知を致す〔訳注：良知の「自知」能力を最大限に発揮させる〕ことにある〔故学問之要曰致良知〕<sup>\*89</sup>」のである。本体は至善であり、本来具足している〔訳注：完全無欠な〕ので、致良知の工夫は、本体の上に、人為的に「加減」を施すのではない。また、良知は自らを知ることができるので、「その天則の自然に順うことが、すなわち功夫である〔順其天則自然就是功夫〕<sup>\*90</sup>」。所謂「その天則の自然に順う〔順其天則自然〕」

<sup>\*86</sup> 『朱子語類』 卷一二四、2977頁。按ずるに、『朱子文集』 卷五十六「答鄭子上」第十四書、卷五十四「答項平甫」第五書などを参照。

<sup>\*87</sup> 『伝習録』 上、第101条。

<sup>\*88</sup> 鄒東廓は、「物に善悪は無い、善悪は人にある〔物无善恶、善恶存乎人〕。」「東廓集』 卷八「書廣法文會題名」、39葉上）と指摘し、歐陽南野もまた「心に不善は有るも、事には不善は無い〔心有不善、事无不善〕」（『南野集』 卷三「答曾思極」第一書、24葉上）と言う

とは、つまり陽明の主張する工夫としての「日減」の説であり、その意味は、ただ「[良知の自知能力を阻害する要因を] 日々減らす」ことを求めるだけで、本体の上に、ほんのわずかでも「意必固我」の念を加えてはいけない、ということである。これはすなわち所謂「一分の人欲を減らすことができれば、ただちに一分の天理が戻ってくる〔減得一分人欲、便自復得一分天理〕」<sup>\*91</sup>ということ、やはり良知心学の「簡易」の学である。それ故、陽明が関心を持っていたのは、義理の性と気稟の性の二分法を用いて、人心の善悪を解釈することでは決してなく、心そのものの存在に対する「当下即是」式の直接的な把握である。陽明再伝の弟子の王時塊（号は塘南、1522-1605）は陽明学の、この特色を、「性を悟って、気を制御するものである〔悟性以御気者也〕」とまとめ、「気を養って、性を〔道に〕一致させる〔養気以契性〕」「白沙の学」と区別したが<sup>\*92</sup>、これは非常に適切である。

〔次号に続く〕

<sup>\*89</sup> 『稽山承語』第25条、日本、東北大学図書館狩野文庫蔵手抄本。

<sup>\*90</sup> 『伝習録』下、第270条。

<sup>\*91</sup> 『伝習録』上、第99条。

<sup>\*92</sup> 『友慶堂合稿』卷四「三益軒会語・甲申」、『四庫全書存目叢書』集部第114冊 光緒三十三年重刻本を収める、262頁。