

王龍溪論

山下龍二

一 資料について

龍溪先生墓誌銘（趙錦櫻）によると龍溪の著作は次の如くである。

- 一、龍溪先生全集 二十卷
- 二、中鑑錄 七卷
- 三、大象義述
- 四、諸會語

一、全集について

四庫提要に

是集爲其子應斌應吉所編、凡語錄八卷、書序雜著記說共九卷、詩一卷、祭文誌狀表傳二卷、其門人蕭良幹刊之

とある初刊本は序文により萬曆十六年の刊行であることが分るが、龍溪の死後（萬曆十一年卒）短期間に編輯されたわけでその後龍溪全集の内容は殆んど變化がない。

丁賓又爲重鐫、而益以大象義述一卷、傳誌祭文一卷

とある重刻本は萬曆四十三年の刊行である。卷末に「大象義述」「徐階撰 龍溪王先生傳」「趙錦撰 龍溪先生墓誌銘」「張元忭撰 祭王龍溪先生文」が附加されている。

清朝に至り莫晉により道光二年に重刻された。その序に

先生全集自拙齋太守（筆者註一蕭良幹）刊布後、歷年久遠、原板無存、卓吾評選語錄、多附會釋老之談、殊失先生本色、豫故重梓斯集、俾學者共見先生之大全、

王龍溪論（山下）

とある。丁賓本と莫晉本とを比べると目次の脱落個所を除けば内容は全く同一である。莫晉本には「大象義述」その他が附載されていない。従つて莫晉本は初刊本の形を忠實に襲つたものであらうと考えられる。

次の問題は蕭良幹の刊行の態度であるが、その序には

先生集凡二十卷……其子應吉氏彙輯之、合而曰龍溪先生全集、而余爲訂次刻之、

とありまた王宗沐の序には、

先生沒、而子應斌應吉集其書、成凡二十卷、先生門人、郡守拙齋蕭公、刻梓以傳、而應吉走數百里、問序於山中、

とあり、龍溪の子應斌等が中心となつて關係文書を收集して刊行したもので、その編輯態度はかなりの客觀性を持つ様に思われる。

二、中鑑錄について

現在のこの書を見ることはできないけれどもその内容は全集中の記載からはば察し得る。

自古帝王馭世、所恃者權、權在朝廷則治、權有所移則亂、不可不防其漸也、不肖隱憂不忘、眠食之外、以心代力、纂輯中鑑錄三冊（全集卷九、與陶念齋）

邇者元老有帝鑑、獨中官無鑑、似爲缺典、問居無事、纂輯歷代中官傳、得其善與惡者若干人、錄爲中鑑、間以數語、引而伸之、開

其是非之本心、警以利害之隱機、使知所懲發、若得此輩回心上、比之外廷獻替、功可百倍、……錄成、托龍陽（筆者註：王龍陽）奉覽、若以爲有補世教、須吾文以數言弁首、刻布以傳、此固杞人憂世之徵忱也、（卷十、與耿楚侗）

編輯の意圖はここに明らかである。

大臣進見有時、晨夕與居、乘藉周旋、惟在中官、此輩竝生天地間、是非利害之心、未嘗不與人同、但溺於習染、久假不歸、況吾輩不能視爲一體、自生分別、有以激之、彼此勢離、則情開而意阻、未嘗開以是非、導以利害、譬之迷途之人、甘於離陷、欲其回心向善、不可得也、（卷十、與朱越靜）

中官が明代に於て大きな權力を有した事實、また、師陽明の苦難の多くが中官によるものであつたことを思えば、陽明周邊に集る下級士大夫層の立場が中鑑録を生んだことを理解することができよう。その材料は次の如くである。

不肖因纂輯春秋以下歷代諸史宦官傳、得其淑與惡者若干人、分爲三冊、……

我國朝善與惡者、亦分載若干人、首述太祖訓諭教養之術、歷代沿革之宜、又爲或問、以致其開諭之道、各人爲小傳、以示勸阻之迹、（同右）

三、大象義述について

丁資本に附載されていることは前述の通りであり、全集本文中には言及した箇所がないが、易を重視して屢々講義していたことは明らかである。内容は易の大象の自由な解説である。

四、諸會語について

龍溪の諸會語は全集に集められる前、龍溪の生前から單行本として人々に讀まれていた。稻葉君山博士が昭和七年に景印された萬曆四年刊の龍溪會語はその一つである。全集にはわずかに省略があるのみで

大部分採録されているが、會語には時處の割註がある。以上が龍溪自身の思想を知る上の資料である。これら資料についての取扱いは、その資料的價值について觸れておかねばならないと思ふ。

全集は語録八巻を冒頭に置き、これを中心としている。語録はそれが門人或いは後人の記録である場合にはその記録者の主觀の反映に注意しなければならぬ。朱子語類が雑多な人物の記録の集成であるために、前後矛盾するところも多く、朱子個人の思想をつかみとるのに、困難を覚えるのはよく知られる通りである。したがつて朱子語類は朱子を圍む一つの空氣を感じ取る資料として役立つが、これによつて朱子の理論體系を再構成するには無理が伴なう。このことは龍溪の語録には當てはまらない。それは龍溪がきわめて語録を尊重して自ら會語を後に殘そうとしているからである。王宗沐の全集序文の中に

（龍溪）謂沐曰、餘平生不能爲文、然一生心精皆在會語……我死子其爲我序而傳之、

とある通りである。更に問題をはずきりさせるため、陽明の傳習録の場合と較べてみよう。もつとも傳習録の上巻と下巻では性質を異にする。上巻も下巻も、徐愛、錢德洪など各人の教の受容の仕方が異なるので恐らくそれぞれ主觀の反映があるであらう。その意味では上下ともちがいはないが、しかし次の點から上巻と下巻は區別される。傳習録上巻の成立は正徳十三年陽明四十七歳のときである（年譜參照）。上巻は陽明の生存中に刊行され陽明自身がこの内容について責任を負うてゐるわけである。門人の主觀の混入を恐れる必要のないことは龍溪會語と全く同一である。傳習録下巻の刊行は錢德洪の續刻傳習録序（傳習録欄外書より）によると嘉靖三十三年で陽明死後二十五年である。錢德洪の跋によれば編集の經緯が明らかである。

嘉靖戊子（七年）冬德洪與王汝中奔師喪、至廣信訃告同門、約三年

收錄遺言、繼後同門各以所記見遺、洪擇其切於問正者、合所私錄、得若干條、

去年同門曾子才漢、得洪手抄、復傍爲采輯、名曰遺言、以刻行於荆、洪讀之、覺當時采錄未精、乃爲刪其重複、削去蕪蔓、存其三分之一、名曰傳習續錄、復刻於寧國之水西精舍、

以上の経過に明らかなとおり、錢德洪が周囲の事情や、門人の指導の爲にしばしば取捨撰擇を敢てしたのであつて、いわゆる四句教が、傳習録と年譜と王龍溪の天泉證道記とでそれぞれその解釋を異にする事實と考へあわせるとき、傳習録下巻がいかに錢德洪の主觀の濃いものであるかを知ることができるのである。下巻は言わば朱子語類の性格に近くしたがつて龍溪の語録と同様にみることができない。陽明の思想を扱う場合には右の事情から語録としては傳習録上巻を用い、下巻は第二次的資料として用うべきものである。下巻は陽明の晩年の時代のものであるが、晩年の彼の思想を知るには文録こそが尊重されなければならない。しかも陽明は

先生（語一陽明）讀文錄謂學者曰、此編以年月爲次、使後世學者知吾所學前後進詣不同（錢德洪、刻文錄序說）

と言つており、自らの思想的變遷を重視しているのである。ところが龍溪は文章を書くことよりも會語を重視した。

此等處、未須輕口速說、亦非副墨所能盡、面與究竟可也、（卷十一、答王敬所）

文章により表現し得ない思想の深奥は、語り合うことによつて傳へ得ると考へていた。會語の記録はその用語法からみて弟子によつて行われたものもあるが、すべて生前にみえており、また自ら記録している。たとえば

附去滁陽會語一冊、述先師所悟所得、梗概頗詳（卷十、與李中溪）とある滁陽會語は「予赴……」に始まるもので、自身の記録であると

王龍溪論（山下）

思われるが、語録の性質として傳習録上巻の場合ともやや異なるのである。すなわち語録體に記した龍溪の著作とみることができるのである。つまり、語録の名が冠せられているにしても本質は陽明の文録の場合に殆んど近いのである。資料としての價値は第一義的に承認されてよく、龍溪の語録の扱い方はいわゆる語録としてみるべきではない。

文章として表現される場合、自己の思想は一つのまとまつた體系として現われる。會語の場合は二者の間の思想の交流が一つの火花を發する。文章は常に全體的な統一を豫想して書かれるから前後の矛盾撞着はかなり少い。文章は一般化され抽象化された形で思想が表現されるが會語は個々の人間を對象とするから個別化され具體的である。文章は學的體系化の努力を裏に持つが、會語はむしろ個々の人間の個性に妥當することのみを心掛ける。

蕭良幹は

龍溪先生、非有意於爲文者也、……問事思索、（全集序）

とまで言つてゐる。しかし彼の語録は完全な會話ではない。語録形式の文章である。従つて彼には學問的體系の思索と、各人の個性に示唆を與える教化の意欲との二面が混在している。語録とは言いながら、質問に對する解答が論語の如く斷片的ではなく、かなりまとまつて詳細に述べられていることは一つの特色である。龍溪を頓悟の人とみるのは半ばは眞實であるが、だからと言つて始めから議論の飛躍ばかりし、思索を停止して直下に悟入しようとしたとみるのは早計に過ぎる。概念の分析力も備へ、佛典に對する造詣も深い。陽明が不徹底なままにしておいた「心」の絶對化、事象の歴史的な把握、三教合一などの思想を更に一步すすめ、一方また陽明の門人中最も長期にわたつて教化傳道を續けて大きな影響をのこしたのは龍溪の幅の廣さを示していよう。語録はかくて單に第三者の主觀の混入がないために資料

として第一義的であるばかりではなく、龍溪を理解するにはきわめて高い意味を持つのである。島田虔次氏が「王龍溪先生談話録並に解説」(東洋史研究二二二)という假空談話の形で龍溪思想を書かれたのも故なしとしないのである。

中官中鑑録はみられないが、帝權の確立を主張し、これを阻む中官の專横に對する不滿からこの書は書かれたとみられる。歴史事實を鑑としたのは「其機穿過於深巧者、恐啓其不肖之心、削去不錄」(前引、與朱越傳)という取捨の方法とともに傳統的な考え方である。皇帝を頂點とする官僚組織のピラミッドの形成があるいは龍溪を含む士大夫層の一つの理想であつたであろう。中官の權力、豪族の財力がこの理想を阻んだのであろう。ともあれ中鑑録は残っていない。龍溪の政治批判とみるべきものはこれだけであり、しかも直接的な批判ではない點に彼の限界があり、また後の李卓吾などの相違をもみるのである。大象義述は、經書中で最も難多な要素が混在し且最も自由解釋の餘地を含む易をとりあげ、龍溪としては唯一のまとまつたものである。解釋はもちろん自由である。老佛的なものとの關連を示すしまた、九正易因なる作のある李卓吾とのつながりを最もよく示している様である。

傳には次のものがある。

一、徐階 龍溪王先生傳(丁賓本) 二、孫奇峰 理學宗傳 三、黃宗羲 明儒學案 四、明史 五、王龍溪先生傳(莫晉本)

最初の徐階の傳が源流をなしている。理學宗傳はこれを簡約にしたのみで異つた事實の記載はない。明儒學案は更に簡潔である。明史は性格描寫の用語が二、三あるのみで簡單である。莫晉本は署名がないが、内容は理學宗傳を削滅したようなもので何の特色もない。

そこで龍溪の傳記は全く徐階による外はない。この傳記からみると陽明への入門は一五二三年(嘉靖二年)である。すなわち陽明五十二才

の晩年期に當つてゐる。しかもこの年に大學古本序が書き替へられており(拙稿「日本陽明學の方向」—支那學會報第九號—参照)正に晩年の定論が確立した頃であつたことは龍溪を理解する一つの鍵であらう。つまり龍溪は陽明の到達した地點から出發したのである。

嘉靖五年以後陽明の言わば代講を務め、嘉靖十五年以後は全く官途につくことなく、彼の一生は黃宗羲の言う通り「林下四十餘年、日に講學せざる無」き生活へと決定づけられて行き、變轉極まりなき陽明の生涯とは全く異つた靜かなものとなつた。それだけにまた思想的に言つて、特に變遷とみるべきものがない。陽明晩年の思想から出發しているだけに彼の著作を通じて陽明にみられる様な前後の時代的な相違がみられないのである。

なお最後に彼の性格について附記する。

公性坦夷寬厚、其與人言、或未深契、從容譬曉、不厭反覆、士多樂從公、而其興起者亦視諸君子爲倍、(徐階の傳)

弱冠學於鄉、跌宕自喜、……後受業王守仁、聞其言無底滯、守仁大喜、(明史、別傳)

などの表現がみられる。

前述の稻葉博士の景印本會語の表紙裏に書込がある。博士によれば寧齋李建昌の親筆であらうといわれるがその内容は如何にも龍溪の性格の躍動した物語である。

王龍溪、妙年任俠、日々在酒肆博場中、陽明亟欲一會、不能也、却日令門弟子、六博投壺、歌呼飲酒、久之密遣一弟子囑龍溪、隨至酒肆家、索與共賭、龍溪笑曰、腐儒亦能博乎、曰吾師門下、日々如此、龍溪乃大驚、求見陽明、一覩眉宇、便稱弟子、

二 經書解釋の主觀的背景

王龍溪の經書解釋をとり上げるのは、もちろん經學的な意味を持つ

のではない。經書はこれを重視するにせよ、輕視するにせよ、當時の人々に大きな力として働いていたわけであるから、經書觀を明らかにすることは思想全體の理解の早道と思われるからである。更に明代の學問の一つの典型としてみることもできるからである。經書の内容を彼が正しく解したか否かを問題にするのではない。それは經學的立場から問題である。ここでは解釋の仕方、態度を問題とする。史學的立場から、いかなる主觀的背景を持つて經書を解釋したかをみようとするのである。

(a) 「己」の思想

克己猶云修己、是克治之意、己即由己之己、傳以己爲身之私、既克去之、又欲由之、是二己也(卷三、書累語備錄)

「克己復禮」の「己」を「身之私欲」と解する朱子の解釋に對してこれでは「由己」の己と二つになり矛盾するから誤りであると言うのである。己を二つに訓ずる故に朱子の解釋に反對したのは後に戴震があり、阮元がある。(安田二郎氏「孟子字義疏證の立場」参照)戴震は私欲を己とする例が他にないことを今一つの理由として擧げており、「己」は下文の「天下」に對するとし、己を殺して至當不易な原則たる禮に從うと解する。克己復禮すれば己と天下の隔てがなくなると解釋する。阮元は己とは自己と他とがともに道德的に高まることである故に、自己を抑えて復禮すれば、他と共に仁をなすことができるかと解する。安田氏によれば戴震は己と天下を對立とみる考え方から、また阮元は己の獨特な理解の仕方から、それぞれに自己の主觀を背景として朱子の説を否定したのだといわれる。しからば己の二訓の誤りを鋭くも發見した龍溪のその主觀的背景は何であらうか。

晦翁隨處分而爲二、先師隨處合而爲一、此其大較也、(卷二、書務源同志會約)

すべてを「一」としてとらえる考え方があるのである。この仕方は、

「默而識之、學而不厭、誨人不倦、何有於我哉」(述而)の解釋についてもみられる。王慎中が「學不厭、誨不倦、教學相長也」と問うと、誨人倦時即學有厭處、成己即所以成物、只是一時、非但相長而已也(卷一、三山麗澤錄)

と答え、教と學とを二つに分離することを避けている。本體即工夫の思想も同じである。清朝學の場合には、經書解釋に於いて客觀的であろうとした。安田氏の鋭い分析は、戴・阮二氏の解釋の中に主觀性を見抜いたのであるが、しかし經書の客觀的真義と自己の主觀とを調和しようとする態度を否定することはできない。龍溪の場合はここから主觀の世界へと飛躍する。

石居謂、此是孔門心學、克己、克心之己、復禮、復心之禮(同右)という心學的解釋について龍溪は即坐に「意見亦好」と肯定的である。何故なら「心」の一字によりすべてが理解されるからである。

(b) 「自然」の思想

「大學」の一書は陽明を中心とする人々のすべてがその學說の根據とした經書で龍溪もこの例に洩れない。大學首章解義(卷八)がある。この解義は陽明の大學問を書替えたもので、文章をそのまま引用した箇所も多いが、量は三分の二に縮少されている。三綱領の解釋は大學問と解義で顯著な相違がないかみえる。しかし「知止……能得」の解釋に至つて相違は明らかとなる。

悟得時、只止至善一句、已是道盡、恐人信不及、故復說知止一段、以示學者用功之要、

龍溪は三綱領によつて問題は言いつくされたという。彼にとつては大學は「心」の説明書でしかないからである。大學という經を解するのが目的でなく、心を解するのが目的であるからである。「心」のみの重視は陽明を越えている。陽明は最後まで大學にだけはよりすがつて離れようとしなかつたが、龍溪にはその大學からさえも離れようとする

る氣配がみえる。

知非知識之謂、見性以入悟真知也、心之本體、原是至善而無欲、無欲則止、有欲則遷、……知止而不遷、則志有定向（解義）

陽明は「今焉既知至善之在吾心、而不暇於外求、則志有定向」と言つて知を昔ながらに動詞にとつているのに龍溪は知を真知という名詞にとつた。止は禪定の止に近い。陽明では「知る」主體は「心」である。

龍溪は知「真知」心之本體とし、知止以下の大學の文章をこの知の状態の説明と考へた。陽明は「心」が次第に鍊られ高められてゆく修養の過程を説明するものと考えた。つまり陽明は倫理的な心の修養の問題として大學を解釋したのに、龍溪は倫理を越えた形而上學的な立場から「心」を把握しようとしているのである。「明德親民一物也、知止能得一事也」といい、順序、本末を越えて「一」なるものとして理解しようとした。思想が言語によつて表現されるときには自らそこに時間的順序が生れる。そこで「此須觀體相觀、非可以口舌爭也」（卷四、留都會起）といった言い方で、議論を打ち切り、「心」そのもの、「事」がらの本質「そのものを直下に把握しよう」と努めるのである。更に「……存於心悟、非言思之所及也」（卷三、九龍紀應と言い思惟そのものの斷絶さえも主張する。「心無形體、無從而正……心本至善」（解義）という心のつかみ方には何の理由も説明もない。陽明は「心之本體則性也、性無不善、則心之本體、本無不正」（大學問）といい、「性」なる概念の媒介によつて三段論法的に説明するが、龍溪は直下に「心本至善」と言い切るのである。至善は倫理上の最高善の概念ではなくなり、無善無惡なる宇宙の存在原理としての絶對者を表現する。また格物の格を天則と解するために、もはや格物の字義を解釋できなくなつてしまふ。

致知在格物者、正感正應、順其天則之自然、而我無容心焉、是之謂格物、

大學の中心を致知にありとみた陽明とも異つて格物に重點を移し、順天則之自然という新しい言葉を使用した。格物の重視は王心齋、李卓吾にもみられるように王學左派の一傾向である。

「何思何慮」について早年の陽明は「聖人分上の事」と解釋し、聖人の心の状態をあらわすと考へたが（傳習錄上）致良知説の發表以後、聖人と凡人との本質的な無差別を意識する様になり解釋は變化した。

言何思何慮、是言所思所慮只是一箇天理、更無別思別慮耳、非謂無思無慮也（傳習錄下）

と解釋しなおしている様である。龍溪はこの晩年の考へに近い。

夫何思何慮、非不思不慮也、所思所慮、一出於自然、而未嘗有別思別慮、我何容心焉（卷三、答南明汪子問）

兩者何れも思慮の斷滅ではないと解する點で一致している。陽明では無思無慮、龍溪では不思不慮となつているが、大象義述には「何思何慮、非無思無慮也」と書かれており、無の相違は特にない。陽明が思慮の對象を天理とし、龍溪は思慮の仕方が自然であるという。「何を」というのではなく「如何に」というのが龍溪の關心である。思慮が自然であれという。この「自然」の意味を探つてみよう。

哀哭貴於由衷、不似客至不至爲加減也、昔人奔喪、見城郭而哭、見室廬而哭、自是哀心不容已、

今人不論哀與不哀、見城郭室廬而哭、是循守格套、非由衷也、客至而哭、客不至而不哭、尤爲作僞、世人作僞得慣、連父母之喪、亦用此術以爲守禮、可嘆也已、（卷五、天柱山房會語）

以上の文は自然なる言葉自體の説明ではない。只龍溪が作爲を嫌ひ、慣習的な禮に従うことを排し倫理の内面化を意圖したことが最もよく表現されている。哀哭は人間の心の衷の發現である。哀の深淺は衷に由る。人間の本來の心の動きにそのまま従うこと、人間らしさに

自然に隨順することを重んずる立場である。思慮も同様である。

若思慮出於自然、如日月之往來、則終日思慮、常感常寂、不失貞明之體、起而未嘗起也、(卷九、答萬風庵)

大象義述にも全く同じ意味の記述がある。

心の法則と宇宙の日月の運行法則とが一つである論理は朱子と等しい。ただ朱子はそれを「理」だといひ、龍溪はそれを「自然」だといふのである。「經より心へ」それが陽明の思想の動きである。龍溪はさらに徹底した。陽明の尊經閣記よりもその表現は強い。

道在人心、六經吾心註脚、雖經祖龍之火、吾心之全經、未嘗忘也、韓歐欲因文而學道、是倒做了 (卷一、撫州擬岷臺會語)

易については大象義述がある程尊重しているのに、しかも次の如き表現をみる。

易心易也、以易爲書則泥、……易不在書而在於我、(卷八、易與天地準一章大意)

龍溪の講述した書は大學、中庸を除けば多く易の章である。

陽明には前期の時代があつてかなり經書に依存する傾向があつたが、龍溪は若年から陽明の晩年後期の思想に接した爲か、一層經を輕んずる様である。心を絶對化してゆくと、倫理的な立場を越えて「心」は宇宙の絶對者にまで高められる。觀念論の頂點が宗教と連なるのは實にそのためである。「上帝」という考えがみえる。

小心翼々、對越上帝 (卷十二、與貢玄略)

「上帝」と「經書」と「心」との關係は次の通りである。

吾人時々能對越上帝、無間漫之時、然後可以無藉於書、書雖是糟粕、然千古聖賢心事、賴之以傳、何病於觀、但泥於書、而不得於心、是爲法華所轉 (同右)

この様な心の絶對化が、日本の陽明學の場合には明らかに宗教化の道を進む。明德様を仰ぐ藤樹教がそれである。また明治のキリスト教

を支える一つの大きな力となつたのも陽明學であつた。(拙稿「陽明學研究の歴史から」―歴史教育、第三卷第二號―隅谷三喜男氏「近代日本の形成とキリスト教」参照)

しかし中國の場合には龍溪にみられる様な形で「心」の絶對化が行われたのみで、社會的に宗教として打ち建てられることがない。宗教的な要素を持つていても、決して宗教とならないところに日本と中國の陽明學の興味ある差異を見出すことができるのである。これは絶對者が有意的支配者でなく「自然」といつた無意無情の法則性であるためなのであろう。

三 龍溪思想の特色

(a) 「良知」の相對化

春秋之時、列國分爭、天下四分五裂、不復知有一體之義、故求仁

立教、

自聖學失傳、學者求明物理於外、不復知有本心之明、故以致知

立教、

時節因緣使之然也、(卷五、與陽和張子問答)

各時代によつて立教が異なることを認め、時節因緣の然らしむるところと斷ずるのは歴史の認識である。各時代は特殊であり教も又時代に應じて變化する。

書契之不能遺於結繩、書契文繁而不能遺於簡也、時之趨也、(卷十

三、歷代史纂左編序)

書契と結繩の相違、今と古の差、今を古にかえすよしもないのである。ここには尙古主義のかけが全くない。古今はあるがままにあるものとしてとらえられている。

夏商周之法、備於六經、漢唐宋之法、備於諸史 (同右)
經は史なりとして經と史を同列に置くのは陽明にもみられたところ

であるが、しかし陽明は經史の中に不變の「道」をみており、龍溪はより多く變化する「法」をみている。

治必有法、……何也、時有古今、而治乘之、治有因革、而法紀之、道則貫乎治法、變通以趨乎時者也（同右）

法は各時代に於いて異なるが道はこの法を貫く。逆に言えば道は法として始めて表面に現われる。不變の道は各時代にそのままではあてはまらないわけである。

孔門之學、務于求仁、今日之學、務于致知、非有異（卷五、與陽和張子問答）

というとき教法の變化がありながらその價値は等しいとみるのである。陽明に比較するとき、彼は不變よりも變化するものを見つめている。良知にしても陽明にとつては最高不變の絶對者であつたが龍溪はその様に良知を肯定的、積極的存在とみることができなかつた。良知を否定的、消極的なものと感じていた。良知もまた相對的なものにかすぎなくなつてゆく。従つてその良知説は複雑であり、良知以上のものを求めさえたのである。

變化する世界の中に何か不變のものを求めるのは已み難い欲求であろう。しかし現實の歴史は正に變化そのものである。陽明の生きた時代よりも一層彼の時代はきびしく不安定で、王朝倒壞の足音の高まつてゆくときであつた。陽明はその軍事的成功のうちに生涯を終り、光明に満ちた心境を持續できた様であつた。知行合一の主張は明るい肯定的なひびきを持つ。しかし龍溪の著作には知行合一の強い主張がないのである。その理由は、教化活動のみで政治的な活動に於いて充分でなかつたこと、つまり「行」に於いて充分でないこともあつたであろうが、同時に、良知説を現實化し、思うままに生きるだけの社會的條件がないことにも原因があろう。従つて龍溪は陽明以上に觀念の世界へと逃避する。

夫天積氣耳、地積形耳、千聖過影耳、氣有時而散、形有時而消、影有時滅（卷七、龍南山居會語）

移り行く頼み難い世界を表現し盡している。そこで、予所信者、此心一念之靈明耳（同右）となる。靈明とは良知である。

天地間、一氣而已、其氣之靈謂之良知、（卷八、易與天地準一章大旨）良知者天地之靈氣（卷十三、太平杜氏重修家譜序）

通天地萬物一氣耳、良知氣之靈也、（卷十三、歐陽南野文選序）陽明は「良知是天理之昭明靈覺處、故良知即天理」（傳習錄中）とある様に、良知は常に理と結びつけて理解されたが龍溪は氣と結合する。理は不變なるもの氣は變化するものである。もちろん良知は龍溪にとつても不變のものではある。

良知即天也（卷十五、易測授張叔學）

良知即天、原無限量（卷十六、胡栗里別言）

良知は天である。しかしついに天理というようには規定しない。明確な定義はしないのである。陽明を繼承する人々により「良知」は各人各様に解されていた。「未免各以其性之所近、擬議攙和、紛成異見」の状態であつた。この種々な見解についての批判が撫州擬峴臺會語（卷二）及び滁陽會語（卷二）にみえている。これを整理すると次の如くなる。

(1) 有謂良知非覺照、須本於歸寂而始得、

(批判) 寂者心之本體、寂以照爲用、守其空知而遺照、是乖其用也。

(2) 有謂良知無見成、由於修證而始全、

(批判) 仁義之心、本來完具、感觸神應、不學而能也、若謂良知由修而後全、撓其體也、

(3) 有謂良知是從已發立教、非未發無知之本旨、

(批判) 良知原は未發之中、無知而無不知、若良知之前、復求未發、即爲沈空之見矣、

(4) 有謂良知本來無欲、有心以動、無不是道、不待復加鎖欲之功、

(批判) 古人立教、原爲有欲設、鎖欲正所復還無欲之體、非有所加也、

(5) 有謂學有主宰、有流行、主宰所以立性、流行所以立命、而以良知分體用、

(批判) 主宰即流行之體、流行即主宰之用、體用一源、不可得而分、分則離矣、

(6) 有謂學貴循序、求之有本末、得之無內外、而以致知別始終、(批判) 所求即得之之因、所得即求之之證、始終一貫、不可得而別、別則支矣、

龍溪は以上すべての良知の論議を否定した。それは分別するからであり體用一源を理解していないからである。自身の説はこうである。

蓋良知原は無中生有、無知而無不知、致知工夫原爲未悟者設、爲有欲者設、虛寂原是良知之體、明覺原是良知之用、體用一源原無先後之分、(卷二、滄陽會語)

この良知の定義は體用の對立を持ちつつ持たぬとか、無知であり無知であるとか、無中生有とか矛盾的對立を含んでいる。良知は既に積極的に肯定された法則としての「理」ではなく、「氣」の靈明である。偶然的な流行の「氣」は現象の無法則性の表現である。従つて良知は無法則の法則である。かかる良知は實は定義できないものである。定義は良知の一面をしか表現しない。この場合良知は否定的にまた消極的にしか表現できないのである。

良知即虛(卷七、南遊會紀)

良知本虛(卷九、與晉靈江)

夫天地靈氣結而爲心、無欲者心之本體(卷五、南雍諸友鷄鳴濼虛園會語)

虛、とか無欲という表現は陽明にないものである。

(陽明) 良知至善天命之性

(龍溪) 良知無欲天命之性

大學問に「天命之性、粹然至善」とある文章が、大學解義では「天命之性粹然無欲」と書きかえられているのである。至善という肯定的表現に對し、無欲という否定的表現が對している。この様にして良知よりも無欲が主要概念となるのである。

儒者之學、以經世爲用、而其實以無欲爲本、無欲者無我也、天地萬物、本吾一體、莫非我也、(卷十三、賀中丞新源江公武功告代序)

ある場合には無欲が良知より上位の概念として考えられていたことがわかる。

道本自然、聖人立教、皆助道法耳、良知亦法也、果能自悟、不滯於法(卷十三、歐陽南野文選序)

良知が「法」とされるとき「道」がその上に考えられねばならぬ。良知も一つの教法であり「自然」の道が上位にくるのである。

虛、無欲、自然、の概念が前面に出てくるとすれば、老莊思想と結合されねばならない。陽明の場合良知の裏にかくされていたものが表面に出てきたわけである。

(b) 三教一致論

老佛の用語を驅使するのは一つの特徴である。

(イ) 佛教用語の使用

良知即是智慧、無有二法(卷十六、書見羅卷、兼贈思默)

欲明明德於天下、便是吾人最初發心誓願、至合德處、只了當得這箇願心(同左)

佛書に親しむ様子が知られよう。

「戒之在色」(季氏)の色について

夫色非徒牀幃情欲之謂、凡境之所過、物之所觸、有形可見者皆色也(卷八、三戒述)

というのは全く三界の色である。

(口) 老莊思想の移入

良知不學不慮、終日學只是復他不學之體……工夫只求日減、不求日增、減得盡便是聖人(卷六、與存齋徐子問答)

老子の「爲學日益、爲道日損」のそのままの移入である。

或問老氏三寶之說、先生曰、此原是吾儒大易之旨、但稱名不同耳、慈者仁也、儉者嗇也、不敢爲天下先者謙沖禮卑也(卷七、南遊會紀)

(ハ) 三教一致の論

吾儒所謂良知 卽佛所謂覺、老所謂玄、但立意各有所重、而作用不同、大抵吾儒主於經世、二氏主於出世(卷十、與季中溪)

この三教をつなぐ橋は「易」であつた。

自古善學易者、莫如顏子……故曰爲學日益、爲道日損(卷十七、學易說)

良知無知、然後能知是非、無者聖學之宗也、非深於易者、其孰能知之(卷八、良止精一之言)

易を媒介として、佛敎、老莊とのつながりを肯定することができたのであり、儒敎の限界を越えていないとの自覺もここに由來している。そこで陽明とちがつて佛、道二敎排斥の意志を持つていない。

或問佛老之學、有體而無用、聖人之學體用兼全、何如、(卷七、南遊會紀)

というような單純な問には「佛老自有佛老之體用」と答え各敎のそれぞれの統一性を認めていた。

二氏之學與吾儒異、然與吾儒並傳而不廢、蓋亦有道在焉、均是心

也(卷七、南遊會紀)

三敎ひとしく「心」を中心課題としている點で並存してよいという寛容さを持つ。歴史的にものを考える立場から、老莊、佛敎が現在まで傳承された事實の中にその價値を見出しているのである。

春秋之時、佛氏未入中國、老氏見周末文勝、思反其本、孔子且曰、吾聞諸老聃云、未嘗以爲異也、

漢之儒者、以儀文度數爲學、昧其所謂空空之旨、佛氏始入中國、主持世敎、思易五濁而還之淳(卷十七、三敎堂記)

老佛の歴史上に果たした役割が事實としてこの様なものではなかつたとしても、歴史上に何程かの役割を果たしたことにその價値を認め、かたよつた排斥に終らない點は前述の歴史觀によるのである。

三敎同異の論は彼にとつて問題ではなかつた。むしろ三敎を貫き、あるいは三敎を超えた眞實をつかみたいというのが念願であつた。

學老佛者、苟能以復性爲宗、不淪於幻妄是卽道釋之儒也、爲吾儒者、自私用智、不能普物而明宗則亦儒之異端而已(卷十七、三敎堂記)

の文は、三敎の區別に拘泥せずして別の價値の基準を持つていたことを知るに足るのであろう。喧騒極まりない三敎論がこの時代にたたかわされたのは思想的であるよりも政治的であつた。その點について龍溪の門人唐荆川に次の文章があるが、當時の空氣を知るに足るのであろう。吏部郎中薛西原墓誌銘である。

心學之亡久矣、有一人焉、倡爲本心之說、衆且譁爲老佛而詆之矣、學者避老佛之形而畏其景、雖精微之論、出於古聖賢者、且惑而不敢

信矣、先生直援世儒之所最詆者、自信而不惑、其特立者歟、龍溪の好んだ禪は惠能のその如くである。前述の何思何慮の解釋の條に次の引用がある。

惠能曰、不思善、不思惡、却又不斷百思想、此上乘之學、不二法門也、

惠能は神秀と對立して南宗頓悟の法門を開く人であり、王龍溪と錢緒山の對立を思わせるものである。龍溪は禪宗の歴史について次の如くいつている。

及達摩入中國、不立文學、直指人心、見性成佛、從前義學、盡與刊下、傳至六祖(惠能)、以後失其源流、復成義學、宗師復立持話頭公案、頓在八識田中、如嚼鐵酸餡、無義路可尋討、無知解可湊泊、使認取本來面目、圓滿本覺真心、因病施藥、未嘗有實法與人、善學者可以自悟矣(卷六、答五臺陸子問)

義學即ち佛教の煩瑣哲學が達摩によつて破られ六祖惠能にまで至り、以後再び義學となつた。公案禪の起るに及び再び義學を脱したというのである。南遊會記に今一つ瀉山の語が引用されている。

昔香嚴童子問瀉山西來意、瀉山曰我說是我的、不干汝事、終不加答、後因擊竹證悟。

瀉山は惠能の門懷讓の系統である。

龍溪の悟説(卷十七)によれば、悟は三つにわけられる。得於言者を解悟、得於靜坐者を證悟、得於練習者を徹悟という。この三つの悟の發展段階が陽明の生涯に當てはめられている。

先師之學、其始亦從言入、已而從靜中取證、及居夷處困、動忍增益、其悟始徹。

しかし龍溪の思惟はかかる時間的發展としてのみこの三悟をみたのではない。この三悟の何れもが終局に於て一致する並列的な三種の教法とも考えられていた。

夫法有權有實、教育三種、道惟一乘、三種者、禪律講也、心悟爲禪、(徹悟)身證爲律(證悟)口演爲講(解悟)或依實施權、或乘權顯實、……歸道則一而已(卷十五、葦航卷題辭)

陽明の經た體驗の様な時間的段階を経なければ道に達することができないとのみ考えているのではない。この段階が必要でもあり不必要で

もあるのである。こういった論理は靜坐の場合にもみられる。

吾人未嘗廢靜坐、若必藉此爲了手、未免等待、非究竟法、聖人之學、主于經世、原與世界不相離、古者教人、只言藏修游息、未嘗專說閉關靜坐、若日々應感、時々收攝、精神和暢周、不動于欲、便與靜坐一般(卷四、東遊會語)

日常の行動が無欲であるならば靜坐しているのと同じであるから徒らに靜坐をする必要がないという論法は陽明の事上磨鍊と同じ思想である。しかも一方では調息法(卷十五)が説かれている。

讀書作文之暇、時習靜坐、洗滌心源、使天機常活、有超然之興、(卷十五、北行訓語付應吉兒)

ともみえる。靜坐を否定する如く肯定する如き論法は何を意味するのであろうか。

陽明は靜坐を認めない。しかし人によつては靜坐の動的な轉換、枯木死灰ならぬ靜坐を説いた。しかしこれには一つの方向が示された。事上磨鍊であり、現實生活の中で積極的活動をすることである。從つて靜坐はあくまで一つの權法であり、終局には棄て去らるべき手段にすぎなかつた。龍溪にとつては讀書も靜坐も、日常の活動も、すべてが權法と言えれば權法であつた。「無欲」「自然」を悟らない限りはすべてが同じく手段であつた。しかし一度轉換の機會を持つときはすべてが是認さるべき教法であり得たのである。陽明の思想的な發展は、龍溪の語を借りれば解—證—徹悟の方向、つまり、現實の政治的社會的活動に於いて道を實現することであり、それが陽明の徹悟であつた。發展の自覺とともに過去は棄て去られた。龍溪はこの陽明の發展の各段階の持つ意味をその歴史的な思考法でつかんでいた。その意味では龍溪は陽明の理解者であつた。しかし陽明のこの發展段階を「教」として受容するとき三つの發展段階は同時的に彼の上におおいかぶさつてくる。自らの思想形成においてこの發展を繰返すことが不可能で

ある以上、これをすべて生かし統一する以外に道はない。これが陽明により過去の誤りとして棄てられた靜坐の教法をも認めてゆく過程である。しかも講學の一生は、陽明の如くに政治的に活動する場を持たなかつた。良知を説いてもそれを實現する現實の場を持たなかつた。禪に對する深い關心もこのような事情によるのである。明史に「每講難以禪機而不自諱也」とある通り、龍溪にはこの矛盾を超越するために禪機が必要であつたのであろう。

(c) 楊慈湖との相違點

龍溪と慈湖とを比較することは、間接に王陽明と陸象山との關係を理解することである。「象山之後不能無慈湖、文成之後不能無龍溪」(明儒學案)と黃宗羲が説く通り、象山と陽明のそれぞれの繼承者として、教化活動の盛んな點に於いて又禪に近づいたと評せられる點に於いて、一つの聯想を常に抱かしめるものがたしかにある。理學宗傳に於いては補遺に兩者が並列している。孫奇峰は禪が儒を亂るとの見解に立つて兩者を同一視し補遺にまわしたのであろう。

兩者の類似は單なる連想ではなく龍溪は慈湖に對してかなり敬意を拂つていた。

慈湖立論、誠有過當處、其間精義亦自在、不以瑕瑜相掩可也、(卷十、答洪覺山)

しばしば慈湖に言及しているが何れも辨護の立場に立つている。もつとも右の引用にもみられる様に批判がないのではない。慈湖への關心は陽明の場合晩年の致良知説の發揮以後に屬する。象山が「我不説一、楊敬仲説一」と評しているのは慈湖の思想が「一」の思想を抱く點で龍溪と似ていることを示しているよう。

慈湖之學、得於象山、超然自悟本心、乃易簡直截根源、說者因晦庵之有同異、遂闕然目之爲禪、……世儒溺於支離、反以易簡爲異學、特未之察耳、知象山則知慈湖矣(卷五、慈湖精舍會語)

慈湖への共鳴はその不起意の説にあつた。

知慈湖不起意之義、則知良知矣(同右)

若楊慈湖不起意之說、善用之未爲不是、

不起意の説が龍溪の共感を呼んだのであるが、しかし龍溪の考えは慈湖と同じではない。

然則心與意奚辨、是二者未始不一、蔽者自不一、一則爲心、二則爲意、直則爲心、支則爲意、通則爲心、阻則爲意、……孟子明心、孔子母意、意母則此心明矣(楊慈湖、絶四記)

意を絶つということの眞義は必ずしも明らかではないが、心を絶對的一者とみる點は龍溪と一致する。しかし龍溪の不起意の理解の仕方は更に明確である。

離心而起意則爲妄、千過萬惡皆從意生、不起意、塞其過惡之原、所謂未萌之欲也、(慈湖精舍會語)

これによると欲望の全き否定の如くにみえるがそうではない。

如好好色、如惡惡臭、率其良知之自然而一無所作、是謂王道、無作則無起、而意自誠、(同右)

不起意は作爲的でない自然な意の發動を指す。従つて作爲的であれば善意と雖も否定されねばならない。

雖起善意、已離本心是爲義襲(同右)

絶意は誠意と同じ意味になつてくる。

絶意非無意也、意統於心、心爲之主、則意爲誠意(卷八、意誠解)以上龍溪の不起意もしくは絶意の理解の仕方は慈湖とちがつてきている。善意と雖も本心を離れば否定されるという考えは、これを逆にすれば、自然な意の發動は是認されることとなる。絶意は無意ではないのである。

自からにして本心のままに發動する意は善惡の基準を超えている。慈湖自身の考えはそうではない。彼の絶意は文字通り意を無からしめ

るものである。意を起さぬことを最上の實踐とし欲望の否定にさえ向つた。日常の生活は嚴正であり一點の濁りもない禁欲的なものであつた。人間の欲望は肯定さるべくもないのである。龍溪の絶意は誠意であり本心之自然に服することである。ここに人欲肯定への道が開かれるのである。

須信本心自有天則、方爲主宰、須信種々嗜欲皆是本心變化迹(卷九、管趙尙草)

嗜欲は本心變化の迹である以上、全く否定さるべき性質のものではないであらう。

楊慈湖の大悟は全く靜坐的修行にのみよつてゐる。

終夜坐不寐、天欲曉、忽灑然如物脫去乃益明

沈思屢日、偶一事相提觸、亟起旋草庵中始大悟(理學宗傳卷二十六、慈湖語錄より)

したがつて慈湖思想の禪的觀念性は龍溪を超えている。また龍溪の「一」の主張は、多くの對立矛盾を認めつつそれを包括的につつむものとしての「一」を考えていたが、慈湖の「一」はせまい意味の「一」であつて、多くの對立物を排除した形での純粹の「一」なるものを指向していたのである。このことは象山と陽明との思想的差異を暗示する様に思えてならないのである。