

# 晚明思潮研究のための覚書

—— 荒木見悟先生著『陽明学の位相』に寄せて ——

三 浦 秀 一

## 前 言

二〇一七年三月二十二日、荒木見悟先生が永逝された。心より哀悼の意を表したい。

本稿は、先生の著書『陽明学の位相』から良知心学の分析を主題とした論述を取りあげ、当該の論述が依拠した原典や、先生の旧著である『仏教と儒教』の関連所見などにも遡及しつつその分析内容を読み解く。そしてその内容には、良知説の影響を受けて開けた明末の思想世界のその内的構造を理論的に予見する要素が含まれていることを、「欠陥世界」をめぐる先生年来の研究との関連性を検討するなかで推察するとともに、「性」と「習」或いは「自然」と「当然」といった対概念に関する万曆人士の言説に拠り、晚明思潮研究上におけるこの予見の応用可能性を追究する。

## 一、「陽明学の位相」の射程

(一) 「包容体」と「個的なもの」

周知のとおり、陽明心学とは朱子学的学問体系の超克を意図して構想された思想である。では陽明は、その目的を遂げるためにどのような思想的装置を用意したのか。一方『陽明学の位相』(以下『位相』との略称を用い、引用に際してはその頁数を記す。)は、この装置に対する分析を如何なる視座のもとでおこなったのか。

『位相』第二章は、陽明が顧東橋に送った書簡の一節「心とは身の主なり。心の虚靈明覚は即ちいわゆる本然の良知なり。その虚靈明覚の良知の、感に應じて動くもの、これを意という。……凡そ意の用うる所、物なきものあることなし。この意あれば即ちこの物あり、この意なければすなわちこの物なきなり。物は意の用にあらずや」(伝習録卷

中「答人論学書（答顧東橋書）」や、王龍溪の「物はこれ天下国家の实事、良知の感応に由つて始めてあり」（王龍溪全集卷一「三山麗沢録」）などに拠り、「物は知識の対象ではなく、良知が行為的場に於て感応している主客相即の状況なのである」（55頁）と述べたのちに、「致良知」の「致」を「發揮」と言い換え（68頁）、「その發揮の仕方はどのように行われるのであるか」との問題を提起して以下のような考察を示す。

良知が自己を發揮することによって、旧套を打破する新しい局面が開けるのは、当初から良知が対象を包み込み、その包容体の中で、良知主導による判別操作が行われるからではあるまいか。

右の文中、「旧套」の打破および「新しい局面」の創開が、朱子学に対する実践的な場面での超克を意味する。かかる行為は、陽明の言う事物としての「物」において展開される。その「物」を、『位相』は「主客相即の状況」と解釈し、さらに「包容体」と言い換えた。主客が相即するなかでの良知の主導性を、この新概念は強調するわけである。

上引の「答人論学書」は、良知が「意」として個別に現前するためには事物としての「物」を論理的前提条件とし、同時に、「物」が事物として現象するためには「意」を同様の与件とするという陽明の認識を示している。「意」と

「物」との相即を語るのだが、『位相』はその相即性に分析を加え、「主客相即の状況」たる事「物」のその分節として「意」を捉えるかたわら、「意」を生み出す「本然の良知」に対し、旧来の価値観に対する吟味や新たな人倫秩序の策定を遂行する際の根拠としての位置を与え、そこから、主客相即の場における個別的な「意」の主導性を引き出したとみなせる。

『位相』は、かかる新概念の提示に続き、陽明が羅整菴に宛てた書簡から、「故に物を格すとは、その心の物を格すなり。その意の物を格すなり。その知の物を格すなり。心を正すとはその物の心を正すなり。意を誠にするとは、その物の意を誠にするなり。知を致すとは、その物の知を致すなり。これ豈に内外彼此の分あらんや」（伝習録巻中「答羅整庵少宰書」）との一段を引き、「このように、包むもの」と包まれるものとの転換が自由に行われるのは、全く右にいう包容性あつてのことであろう」（69頁）と述べる。

引用文中、たとえば「格其心之物」と「正其物之心」とが「転換」の一例であり、「心」と「物」とが、この「転換」の場では包み合う関係を結ぶ。また、「内外彼此」の区別など実践の場では認めようがないという陽明の発言が、「転換が自由に行われる」と説く『位相』の論拠である。かかる理論的前提のもと、本書は「包容体」の「包容性」がこ

の「自由」な「転換」を担保することを推察し、さらに次に示すような見解を述べる。人びとを「超脱」に向かわせるといふ「転身法」に関する王龍溪の発言を引用し、それを論拠にして以下の如く言うのである。

現在の転身はそこに固定化しないで更に次の現在を呼び、左右前後呼応しつつ、無限の現在を創造して行く（69頁）。

この一文は、主客の「自由」な「転換」がおこなわれるなかで、「包容体」が新たな「包容体」へとその姿を変化させてゆくことを説くものである。そもそも朱子学の超克は、良知が「対象を包み込み」、主客関係を作り直すかたちで「包容体」を現前させることから始まる。ただし主客の情勢は時々刻々と変化する。さればこそ当該の「包容体」は「固定化」を嫌う。「次の現在」ではむしろひとつの対象に「転身」し、その時点の良知によって「包み込」まれ、そこにまた別の「包容体」が現前するわけである。「包容体」が、その様相を変えつつも自己の機能を「無限」に保持するうえで不可欠の運動が、主客の「自由」な「転換」なのである。

ただし「転換」を主題とする議論は、すでに『仏教と儒教』<sup>3</sup>（本稿では同書の新版を使用する）にも説かれていた。同書は、右に挙げた「答羅整庵少宰書」の一段などに拠り、

「この一真一切真の境地においては、すべての工夫が良知の円環的独用として成立するものであるから、……主客内外は歴然として対立しつつ、しかもその固定的障壁を撤去されて、自在無礙に翻転され操作されることとなる」（391頁）と述べる。「転換」の場における良知の主導性や主客の融通無礙なる関係についての、まことに硬質な解説文である。とはいえ同書は、「良知の円環的独用」が展開される場に関して必ずしも明確には論じておらず、そこで『位相』は、旧著の不足を「包容体」概念の創出によって補ったと推察されるのである。

両著のかかる関係は良知概念それ自体の分析からも看取できる。『位相』は、「良知は前後なし。ただ現在の幾を知れば、すなわちこれ一了百了なり」（伝習録巻下第81条）という陽明の発言を二度引用する（113頁、319頁）。当該発言を、良知の性格が集約的に説かれた文章として評価するのだが、この評価は『仏教と儒教』以来の一貫したものであった。同書は、この発言に加えて欧陽南野および王龍溪の言葉を補助的に用い、次のように述べる。

良知の現在性は、過現に対するそれではなくして、本来性即現実性としての現在性であり、常に現在化しつつ同時に非現在であり、非現在でありつつ常に現在化しているのである。それが時を越えつつ、しかも常に時に中する

点においては、未発の中と呼ぶこともできるであろう(省略)。現在の一念は、事々絶対・刻々完満である。一念一念は相互に完全独立でありつつ、一即全体なるものとして、無尽の一念を孕み、一多無礙なる渾一者として動いて行く(391頁)。

難解な一段である。たとえば「現在」する「包容体」は、世界に唯一の個別的現象として現前する。ただしこの個性は、あらゆる可能的様態のなから選り分けられた唯一性でなければならぬだろう。つまりその個性は全体性に向けて常に開かれているわけであり、そうした在り方なりに「一多無礙」と表現するならば、如上の道理は、「現在化」しつつある「包容体」もまた、具体的時空のなかに現象しながらも常にそれを超克する「非現在」性を帯びるといった意味において、「現在化」と「非現在」の相即という思考にも応用できる。

さて『位相』は、前著のこの一段を如何に敷衍したのか。同書第九章は、まず「ここにおいてすなわち一節の知は即ち全体の知、全体の知は即ち一節の知、総じてこれ一箇の本体なるを見る」(伝習録巻下第22条)との一節を引き、その内容を次のように説明する。

これによれば、良知が箇別の事態に応じて自己を分節化することは、同時に多様に分節化した良知が分散化しな

いで、渾然一体なる本体を保有するということになる(319頁)。

続けて上記「一了百了」の一節に拠り、「過現未をふくむ現在の真機において、良知の個別的限定がそのまま全体現であることを明示するものであろう」と述べる。「現在」という概念を時系列から解き放ち、そこに無限の創造可能性を読み取るわけであり、『位相』による右の説明は、『仏教と儒教』の所説に対する優れた変奏だとみなせる。そしてそれとともに注目すべきは、上記引用文における「分散化しない」との措辞である。この措辞こそが『位相』の新たな発想を示唆するのであり、それに関しては第九章の一段が以下の如く説明する。

しかしもしも分節化した良知のある一節が、従来渾然として一体化(単一化ではない)していた良知から、はみ出そうとするか、独自の色合いをもつに至るかするならば、良知の渾一性は崩れる恐れはないであろうか。良知説は個的なものもつ背反可能性・離脱可能性を甘く見ているだろうか。いかなれば、時の側よりする良知への反発性である(321頁)。

「分節化した良知」の「分散化」とは、良知から「はみ出し」、「独自の色合いをもつ」「個的なもの」が、当該の良知から分離独立した状態を意味する。つまり「個的なもの」は、

良知の自己疎外形態という性格を持つわけである。だが良知は、何故みずから対する「背反可能性」を帯びた「個的なもの」を生み出してしまふのか。その理由について、『位相』は、「時の側からの強い要請」（同上）と言う以上には語らない。「個的なもの」の生成過程についても述べず、ただ「分節点からの反発」に対しては「自己否定を重ね、新しい渾一性を構築し直すこと」（同上）が肝要だと、「背反」を防ぐ方策を説くばかりなのである。

とはいえ、良知が、主客相互の緊張関係のなかで常にみずからを發揮すべく規定されている点から推すならば、「個的なもの」の生成には、「包容体」の連続性を保つ前述の機序との関連性が察知される。ただしこの問題は後述するとして、ここでは、「個的なもの」の生成という本書の卓越した洞察を指摘しておく。晚明思潮の探究に資する点においてこの洞察は予見性を帯びており、同様の予見性は、人間悪をめぐる本書の犀利な考察からも看取できる。次いでこの主題に関する『位相』の論述を概観するが、まず『仏教と儒教』所説の関連の一段を紹介するとしたい。

## （二） 良知と人欲

『仏教と儒教』第一章「華嚴経の哲学」には、『大乘起信論』のなかでも良く知られた「忽然として念の起こるを、

名づけて無明と為す」との命題を手がかりに、根本悪の由来を究明する一段がある。そこには、「無明」の始源を時系列上に溯って求めたとしても、「常に「無明とは何か」という実質的疑問は時流を越えて残存」するとの見解が、まず示される（70頁）。いわゆる無限後退のアポリアであり、一段はついで法蔵『起信論義記』が説く同様の認識を記したのち、「無明」を主題としたこの難関の突破を意図して、以下のように述べる。

本来清浄なるべき心や法界を汚染隠覆する無明の深さがかえって驚愕不可解の念を人の心魂に喚起し、その有るべからざるものを有らしめている現実へのおしつめられた反省意識が、「忽然」と表現されているのである。無明がなければ「忽然」の時期はないが、また無明に覆われている限り「忽然」の体験はない（71頁）。

悪に染まりきった人間は通常みずからの悪に気づかない。ところが不思議にも、罪業の深淵をのぞき込み悔悟の念に襲われる瞬間がある。読者の肺腑をえぐる右の如き一文のち、当該の一段は、自己に相即的な悪を対象化するこの機構の熱源を、やはり『起信論』に拠って「本来性の内薫習力」と表現する。人はこの「内薫習力」に導かれて「本来性」へと帰着する。無明も「忽然」もこの「本来性」に包摂されているわけであり、かくして本書は、「無明と

は何か」という問い自体が、無明からではなくて本来性から生じてきたもの(72頁)だと断言するにいたる。

この見解を『位相』がどう受け継いだのが問題となる。まず確認しておくべきは、本書が「本来性」という言葉の選択に慎重であること、『仏教と儒教』が提起活用した「本来性と現実性」との二項概念による分析方法の使用に抑制的であるというその一点である。さて『位相』第二章は、「たるむ」とか「ゆがむ」といった良知における多様な「異常現象」について、それらは「良知そのものの弛緩・怠慢・歪曲」(70頁)だと述べ、第三章でも、天理と人欲の関係をめぐる考察の結論を、以下のように記す。

良知説における天理とは、良知の活躍舞台において良知の欲するままに装置がととのえられて行く自主的な規範であり、人欲とは良知そのものの萎縮現象ということになるであろう(97頁)。

前述の「包容体」概念と関連づけて解説するならば、現前する「包容体」を構成する遠近大小の諸条件が、ここに言う「装置」であろう。そこには良知も含まれるが、それらの整然たる布置は、良知の自己実現とともに実現される。かかる装置の全体的な設計図が、「自主的な規範」としての「天理」に相当する。その設計図は、あらかじめ定められたものではなく、現前する装置それ自体に内在される。

「自主的」たるゆえんである。続く「人欲」を「良知そのものの萎縮現象」と捉える見解に、上記『仏教と儒教』所説の人間悪に関する洞察の応用がうかがえる。以下、それが如何なる方向への展開であるのかを探る。

『位相』第六章が引用する或る問答を参照したい。この問答は『中庸』尊徳性道問学条をめぐるのであり(伝習録巻下第124条)、そのなかで陽明が答えた「念慮の精微は、即ち事理の精微なり」句を、本章は、「客観界の細微曲折はそのまま心の分化・分相・分節のはたらきとして、主観界の細微曲折となる」(203頁)と解釈する。また一節の意図に関しては、「客観界の起伏に即する工夫の節次の巧拙が主要視されている」と捉える。

「そのまま」との言葉から分かるとおり、この場面も「主客相即の状況」に相当する。「精微」とは『中庸』当該章の「广大を致して精微を尽くす」句に由来する文字であり、そもそも質問者は、その「精微」について「念慮」と「事理」のどちらの「精微」かとたずねた。対して陽明は主客相即の観点から回答し、『位相』は、その相即状態に「心の分化・分相・分節のはたらきとして」との解説を加えた。良知は「精微」なる様相の「包容体」を現前させると同時に、「包容体」の主観的分節としてその様相の「設計図」を分有しもする、というわけである。

だがそれは「工夫の節次」が巧緻であった場合、つまり「致良知」が円満に遂行された際の様相であろう。稚拙孤陋な「節次」のもとでは十分に「精微を尽くす」ことはできない。良知が活躍すべき「舞台」「装置」の布置も安定しないだろう。「良知そのもの」と同時に、良知をその結節点とする「包容体」全体もまた「萎縮」しているわけである。ただし「包容体」を現前させる主導権が良知に在る以上、「萎縮現象」を発生させた原因は良知が負う。良知以外の何物かではなく、「精微を尽くす」ことのできない「良知そのもの」がその原因なのであり、「人欲」とは、責任のすべてを引き受けた良知の別名だと受けとれる。

「萎縮」状態に在る良知の自己認識を「人欲」と呼ぶわけである。それは良知によって対象化された「人欲」であり、されば良知に相即する無自覚の「人欲」もまた想定可能であろう。ただしその状態はまだ「人欲」という呼称を得てはない。ではその自覚されざる何物かと良知に覚知された「人欲」とは、実質を等しくするのか。また、そもそも「萎縮」した良知は、如何にして自身の「萎縮」を覚知することができるのか。

「良知そのものの萎縮現象」という話柄は、「人欲」に関する如上の設問を導くのであり、そしてここに、「妄心をも照心に転ずる良知の力量」（70頁）という『位相』の重

要な命題が浮上する。『仏教と儒教』における如上の洞察との関連性も、あわせて垣間見えるのだが、本書が用いた陽明の文章に、暫時考察の視線を移したい。

『位相』第二章は、良知の「異常現象」や天理人欲の問題を論じるにあたり、陽明が陸原静に送った二通の書簡（全集卷二、伝習録卷中、所収）を、おもに利用する。その第一書簡において陽明は、陸原静が述べた「妄心はもとより動なり。照心もまた動なり」との言葉を受けて、「それ妄心は則ち動なれども、照心は動にあらざるなり。恒に照せば、則ち恒に動き恒に静なり。天地の恒久にして已まざるゆえんなり。照心はもとより照なり。妄心もまた照なり」云々（『位相』70頁所引）と答える。次いで良知概念による説明を加え、「良知は心の本体にして、即ち前にいわゆる恒に照すものなり。心の本体は起ることなく、起らざることなし。妄念の発すと雖も、しかも良知は未だかつて在らずんばならず。……「若し良知もまた起る処あり」といわば、則ちこれ時ありて在らざるなり。その本体の謂に「ならず」（96頁）とも述べる。

陸原静にとってこの説明は受け容れがたかった。そこで陽明は第二書簡を送り、前書の見解に対し解説を施した。『位相』も引用するとおりである。陽明曰わく、

照心は動くにあらずとは、その本体明覚の自然より発し

て、未だかつて動く所あらざるを以てなり。動く所あれば即ち妄なり。妄心もまた照すとは、その本体明覚の自然なる者、未だかつてその中に在らずんばあらざるを以てなり。ただ動く所あるのみ。動く所なければ即ち照なり（70頁）。

陸原静は静謐な環境における心の安寧を求め、そうした状態の心を「照心」と讚美しつつもその動揺を憂慮した。対して陽明は、自己を取りまく環境が静寂と喧噪とのあいだでどう変化しようとも、その相対性を超えて絶対に揺るがない「恒」常的「本体」を「照心」になぞらえ、逆に、環境の変化のなかで動揺する知覚を「妄心」と捉えた。あわせて、その「妄心」は「本体」のいわば虚像にすぎず、この一点への覚醒がただちに「照心」の現前を導くとも見た。

なおこの第二書簡には、「妄なく照なしとは、妄を以て照となし、照を以て妄となすにあらざるなり。照心を照となし、妄心を妄となすは、これなお妄あり照あるなり」云々との一段も見える。照と妄という相對概念に拠る説明を斥け、良知の常在性に立脚する観点を鮮明にするわけだが、ただし『位相』においてこの一段への言及はない。

『位相』が引く前述の第二書簡は、「妄心」の消滅と「照心」の現前との同時成立を説く。そして本書は、かかる事

情を「妄心」から「照心」に「転ずる」という表現によって示し、この翻転の思考に対し、さらに或るひねりを加えた。すなわち、「これ（人欲）を跳躍台として、良知の飛揚をはかるべきである」（100頁）とか、「習気の深さはそのまま良知の光茫の鋭さを物語っている」（101頁）と述べるのである。人間悪を「良知の活躍舞台」の主役に拔擢するかの如き語り口である。

「習気」を論じる当該の一段において、『位相』は、龍溪による「蓋し能く分別するの意を忘れて、無心を以て世に応ずれば、魔すなわちこれ仏なり」（王龍溪先生全集卷十四「従心篇寿平泉陸公」との言葉を引き（100頁）。そもそも龍溪は「若し世を以て魔境となし、衆を魔党となして、跡を混ぜ塵に同じくし、一体にあい忘れるを屑よしとせざれば、仏は魔となお対法たりて、究竟義にはあらざるなり」と述べたうえで、右の言葉を記していた。「魔」とは世俗の属性、たとえば嫉妬や羨望、権謀術数などを喩え、しかし「分別」を越えた境地において「魔」と「仏」とは対立しないと云うのである。そして龍溪は、「坦然として懐を平らかにし、神化に入らば、仏の成るべきなく、魔の遣るべきなし。これを得る所なきを得て、忘るべきものなきを忘ると謂う」と結論づけた。一文の送り先である陸五台に対し、「仏」と「魔」を分別する意識の忘却からも自由な

姿勢の貫徹を薦めたのである。

龍溪のかかる認識を、『位相』第二章はその全体を総括する一段において、「天理人欲一体・仏即魔という人間洞察」（101頁）だと捉える。「仏即魔」語とは、『仏教と儒教』の引用に拠れば（280頁）、「方に知る、昔、本より迷いなく、今、本より悟りなく、……仏即魔、魔即仏、一道に清浄平等にして、平等不平等なる者あることなく、みな吾が心の常分にして、他術に依るにあらざるを」と語られる『大慧法語』「示妙道禪人」中の一句である。龍溪による右の贈答文には、たしかにこの『法語』と同一の論理が用いられている。

『位相』の言う「仏即魔」語にも、「仏」と「魔」という相對概念の超克に止まらず、一如の境涯からも自由であることが含意される。つまり、この超越的立場においては「魔」を相對概念と認めるからこそ「魔」への積極的な関与が推奨される。仏典由来のこうした認識が、「人欲」の存在意義を持ち上げる本書の思考のその論拠であり、かくして「魔」に対する掘り下げの深淺が、「仏」としての自覚の深淺と直接に相關することになる。

だがその「魔」を、ひとは如何にして覚知することが可能であるのか。『仏教と儒教』は、その可能性を「本来性の内薫習力」に託していた。では『位相』もまた旧著と同様の見解を抱いていたのだろうか。

陽明は、家人に宛てた書簡において、「そもそも悪念は習気なり。善念は本性なり」（王陽明全集卷二十六「家書墨跡四首」「与克彰太叔」と述べていた。そのうえで、「習気」にならずむ状態からの離脱が困難であることを、「故に凡そ学ぶ者、習の移す所、気の勝る所となれば、則ちただ務めてその志を痛懲せん」と表現し、痛切な自己懲戒の時期を長く経てはじめて「志立ちて習気漸く消ゆ」と説いた。かれはまた、「欲なるものは、必ず声色貨利の外誘せるものにはあらざるなり。有心の私は皆な欲なり」（同卷五「答倫彦式」とも語っていた。

「有心」とは事の成就を計略する意図的な意識を意味する。そうした「有心」をも「私」とみなし「欲」と同定するのも、その背後に「習気」の存在を看取するからであろう。この身体化された習慣としての「習気」が、ひとを安易な自己正当化ないし牢乎たる自己肯定へと導く。かかる「習気」を「消」す作業とは、実践者が無自覚的に従っている既成の価値観を洗い流す作業に他ならない。ただし陽明の場合その作業は、外在する別の価値観を当人に移植するのではなく、「萎縮」した良知がみずからを鼓舞し、あくまでも当人の「力量」を發揮させることよって遂行される。「習気」の滅尽と良知の發揮とはやはり表裏する關係に在る。だが陽明もその家人に忠告したとおり、「習気」

にならずむ人士において、この関係は膠着したまま、そう簡単に動き出しはしない。

良知の発現にとつては不都合とも言えるこの膠着状態の問題を、『位相』が想定していないとは考えにくい。「個人的なもの」という良知に「背反」する概念を案出したり、それと関連して「時の側よりする良知への反発性」と述べるなど、良知の内外に立ちはだかる障礙を掘り起こす点に本書はその精力を傾注しているのであり、良知に対し厳しい試練を与えるかの如きこの姿勢には、或る信念が託されている。すなわち、膠着状態を改善する契機はそうした障礙のなかにこそ在る、と本書は告げていると思うのである。

「習気」にならずみ「萎縮」状態に在る良知は「萎縮」した「包容体」とともに現前する。かかる良知はその存亡の危殆に瀕しているのだが、みずからの「滅亡」を覚知する機能に関しては、「萎縮」した良知とはいえそれを停止させてはいないだろう。ただしその覚知の程度は微弱であり内容にも過誤が含まれうる。とはいえ膠着状態を動かすには、それでも十分であろう。そして良知は、自身の「萎縮」を「人欲」として認識する契機を得ることになる。無論そうした自己認識は、内部にひそむ無自覚の何物かに対し、その全貌を捉えるほどの精確なものではない。だがそうした瑕疵を負う覚醒ではあれ、それを重ねることで自己

認識は修整され深化する。その瑕疵が良知を鍛錬するのであり、しかもその深化の度合いは、「習気」ないし「人欲」の制限なさに呼応して無限である。

かかる危殆感知の機能は、『仏教と儒教』の言う「内薫習力」にも相当しよう。ただしこの場合、そこに「本来性」という限定が着くことは、おそらく無い。つまり『位相』は、良知の自己実現を「本来性」に回収させず、無限の彼方に向けて開いたとみなせるのである。

良知と「人欲」とに関する『位相』のかかる認識は、如何なる経緯のもとで育まれたのだろうか。その理由を単純化するわけではないのだが、明清鼎革期の思想界に流行した「欠陥世界」という言葉をめぐる荒木先生年来の考察が、その背景に存すると思われる。以下、本書が提示した良知心学関連の諸概念を利用しながら「欠陥世界」の内的論理を分析する。その分析を介して「人欲」論の含意を推察し、『位相』の良知心学が帯びる晩明思潮への理論的予見性を導き出すとしたい。

### (三) 「欠陥世界」の内的論理

「欠陥世界」という仏教語の知識人社会における流行をめぐり、先生は『仏教と陽明学』（第三文明社、一九七九年）以来、「頓悟漸修論」と『西遊記』（初出二〇〇三年。のち『陽

明学と仏教心学』研文出版、二〇〇八年、所収。）にいたるまで継続して言及してこられた。たとえば『憂国烈火禪』（研文出版、二〇〇〇年）をひもとけば、この語を用いた万暦当時の諸家は、「いずれも欠陥という負の条件の前に立止っているだけだが」、清初順治年間まで生き延びた覚浪道盛は、「これよりも一步を進め」「欠陥世界への恨みを越えて、怨みの境地へと飛翔する足がため」と（同書82頁）したと記される。道盛のこの徹底した覚悟に関しては、『仏教と陽明学』が以下のような推察をおこなっている。

乾坤を我が手に掌握しながら、己が責任完遂能力の未熟なために、世界に欠陥が生じているのだと受けとめるならば、そこに社会正義実現のための猛然たる実践行動が生まれるであろう（161頁）。

この推察を支える論理が、『位相』において解明される良知心学のそれへと結実している。「乾坤」とその「乾坤を我が手に掌握」する「我」とが、「包容体」の「装置」を構成する。その「我」である良知は、みずからが現前させた「包容体」に「欠陥」を看取するとともに、それを自身の「欠陥」として内面に対象化する。無自覚の「欠陥」が良知の自己覚醒を促すわけである。そして良知は、その「未熟」な状態を向上させる行為として、現状の打開をはかることになる。かかる「猛然たる実践行動」とは、「社

会正義」を実現する対外的活動という色彩以上に、自身を「社会」の主観的分節と位置づけ、みずからの「欠陥」を補償しようとする切実な自己回復運動といった意味合いを強く持つ。

では、万暦人士における「欠陥」の認識と道盛のそれとのあいだには、如何なる相違があるのだろうか。この相違を推察するうえで役立つのが、「個的なもの」が産出される機序に関する『位相』の洞察である。

良知の自己疎外状態としての「個的なもの」について、それを「包容体」に即して考えるならば、この「個的なもの」とは、個別の場面に相応しく樹立された掛け替えのない主客関係が、一定の整形を経て外在化した定型の観念を意味するだろう。この観念が「時の側」に蓄積され、日常生活を規定する風俗習慣に組み込まれてゆく。若き日の陳白沙や王陽明は、そうした経緯のもとで習慣化された規範と自己の内面との間に葛藤を抱いたとみなせるが、良知説を受容した後発の実践者は、「個的なもの」とも主客の相即的關係を取り結びつつ、新たな「包容体」を創成することになる。

『位相』は、人倫規範の個別的創成からその定格化、そしてそれに対する再編の活動という一連の過程を、良知という人間本性の分析をとおして解き明かしていた。とくに

この過程のなかでも、良知のはたきそれ自体が、みずからの克復対象である外的規範を作り成すその機序に関わることを掘り起こした点には注目したい。

前述のとおり、「包容体」における主客の「自由」な「転換」という見解を、本書は提示している。良知は、対象を包み込んで「包容体」を現前させる能動性と、自分自身をも批判の俎上にのせる受動性とを具有し、その両面を機能させることによって、新たな人倫秩序を継続的に創成してゆくわけである。

だが良知は、客観世界との緊張した関係の樹立をその生命線とすればこそ、世界をおおう既成の秩序に取り込まれる危険に曝されてもいる。つまり良知に見出された右の自在な機能は、一方では「包容体」の新たな創成を可能にする契機となるが、他方では、現前する「包容体」を「個的なもの」へと変質させ、良知から「離反」させる原因ともなるのである。

『位相』は、「個的なもの」の「背反」を回避する方法として「自己否定を重ね」ることを強調する（前述）。そしてそれを良知の「根柢からの自己革新」（321頁）とも言い換え、その場面では焦竑所説の「魔王の宮に入りて魔王の侶と為る」（濬園集卷十三「答王福州」）といった事態すらも予想されると述べる。つまりこの徹底されるべき「自己

否定」とは、「個的なもの」へと「離反」しかねない内面の「魔」を「仏」に「転ずる」在り方にひとしい。実践者の「自己否定」とは、「個的なもの」を切り捨てるのではなく、そうした対象をこそ自己実現のために取り込むことをも含意するとみなせよう。

『位相』第九章は、良知における時間の意味を考察して、「物理的に抽象化されない時間（歴史）は、さまざま社会問題・倫理問題をかかえたままで、良知の手中に託される」と述べ、良知は「そこに過激な時間を作ることでもできるし、穏健な時間を作ることでもできる」（313頁）と結論づける。良知説の理論的特質上、致良知の実践形態は千差万別であるのが当然であり、されば各人が生み出しかねない「個的なもの」にも実践者の個性に応じた相違が想定される。良知説支持者の増加は、皮肉にも、「個的なもの」を拡散させる原因ともなるわけである。

『位相』が遂行した良知心学に関する独自の構造分析は、如上、靜態的に完結するものとは異なっていた。分析によって明確化された構造および機能を有した学説が社会に浸透した場合、人びとにおける世界把握の方式に如何なる変化が起こりうるのかも洞察していたのであり、ここに看取されるのが、本書の予見性なのである。

「欠陥世界」に話題を戻す。覺浪道盛が「掌握」してい

た「乾坤」とは、かつて万曆人士が「欠陥」と捉え、その解消を企図しながらも果たしきれず「個的なもの」として析出することになった新たな「欠陥」をも、その内部に抱える「世界」であったのだろう。そして翻って考えるならば、万曆人士における「欠陥世界」という現実認識にも、すでに、かれら以前の良知説の実践者たちが外的に定式化させた「個的なもの」が含まれていたのではないだろうか。

陽明登場以前の段階において、一般の人士が外的規範形成の機序を如上反省的に考えることは、まず有り得ない。陽明良知説の誕生とともに、この機序に対して批判的視線を向ける思考もまた浮上した、と考えられるからである。そしてその思考は社会に伝播した。無論、明末とはいえず、朱子学的思考を無批判に受容する人士の方が多数を占めている。しかしその一方で、人間の実存形態に関心を向けるとともに、個別的な觀念が外在化ないし定式化する過程を構造的に理解する知識人もまた確実に出現していた。

明末清初期における「欠陥世界」語の流行は、陽明後学がそれぞれに残した体認の所産ないし「個的なもの」が、既成の人間観や秩序意識を葛藤を繰り広げる時代状況のなかで展開していた。そして『位相』は、明末の知識人社会において日々蓄積されることになる思想体験の内的論理を解明したその成果をふまえ、良知心学に対する構造分析を

徹底して遂行した。本書の予見は、晚明思潮の展開をその考察の射程に収めつつ提示されたものであった。次節では、思潮の一斑を示す具体的事例に拠り、その分析に際して本書の予見が有効に働くことを確認したうえで、思潮の特徴に関する私見を提示する。

## 二、晚明思潮試探

### (一) 性と習

清初期の傑出した思想家と評される方以智には、呉応賓という外祖父がいた。嘉靖四十四年に生まれ、万曆十四年には進士合格を果たした人物であり、かれはまた万曆末葉には『宗一聖論』と題する論文をまとめ、そのなかの「性善編」の或る一段に、次のような議論を展開していた。

呉応賓はまず、完全な本性を具有するはずの人間に何故先覚と後覚との違いが生じるのかと問いを立て、それに対し「(覚醒を遅らせるのは)習がさえざるからだ」と応じたうえで、「習が本性の発現をさえざるのは我があるからである。だが習は性に依拠するはずである。性が無我であるにもかかわらず、なぜ習に我があるのか(習之障性者我也、習依於性、性無我而習何以有我也)」との反問を記し、以下のような回答を示した。

それは性が、無我であつて無我にとどまらないことに由る。無我であつて無我にとどまらないあり方は、性としての玄妙さである。無我にとどまらないことでそのため、我が生じるのは、習としての逸脱である。(則以性之無我而不住於無我也、無我而不住於無我者、性之妙也、不住於無我而因以有我者、習之流也。)

吳応賓はこの議論を総括し、「性が先にあるのではないし、習が後にあるのではない。性としての玄妙さに即して習としての逸脱が生まれ、習としての逸脱に即して性としての玄妙さがさまたげられる(性非先也、習非後也、即性之妙、成習之流、即習之流、障性之妙)」とも述べる。性は「無我」なる属性を持つ。ただしその「無我」とは、「無我に止まらない」在り方をも含む絶対の「無我」であり、それが性としての不可思議さを根拠づける。だがそれと同時に、「無我に止まらない」からこそ「有我」へと逸脱する原因にもなる。「性」こそが「習」を生み出す原因なのである。ただしかれは、この両者に時間的な前後関係を想定しておらず、その結果「性」と「習」とは、ひとの内面において常に不安定な緊張関係を形成することになる。かれのこの見解が、良知による「個的なもの」の生成機序に關する『位相』の所説と重なることは明瞭であらう。

吳応賓の見るところ、「有我とは無始の習、不善の依止

なり」(宗一聖論「性善編」)。つまり人間とは、「我」ないし「習」とともに生きる存在である。こうした認識を前提に、かれは「習」を「性」に回帰させ、その後「性」と一体化するための方法を提示する。「本性の無我なる属性を観察して自己の有我なる要素を拭い去る。性に帰着した習であり、一善を得て拳拳としてそれに服膺する段階だ(觀其無我、以去其有我者、復性之習、一善之拳拳也。同上)」と述べ、次に「自己の有我を忘れ、あわせて本性の無我なる要素も忘れる。性と一体化した習であり、善に止まりそこに安定する境涯だ(忘其有我、併忘其無我者、合性之習、止善之安安也)」と説くのである。

如上の見解は、「習」から「性」への翻転の形態を、段階的に異なるふたとおりの方法として述べるものである。ただしいずれの段階でも、「習」は「習」であり「我」も「我」であり続ける。吳応賓はかく自覚するが故に、実践を経て開示される境地に關しても、次の如く説明する。『宗一聖論』の冒頭を飾る何如寵の序文に載る一文であり、吳応賓の発言を何如寵が写したものである。

無我であつて無我にとどまらない。天地と別体の我がなくなつて、そうして天地と一体の我となる。万物と依りしあう我がなくなつて、そうして万物がすべて備わる我となる。空と不空とがどうして別物であろうか。(無我

而不住於無我、無与天地為二之我、而後有天地一体之我、無与万物相待之我、而後有万物皆備之我、空之与不空、寧有二乎。

吳応賓は、世界と対峙する個私的な「我」を昇華させ、万物一体の「我」を実現させることを、その思想的目標とした。その際に「有我之習」を肯定したわけではないが、「復性之習」や「合性之習」という在り方を目指したように「習」を切り離して実践を遂行することはなかった。換言すれば、かれの方法は、「我」の螺旋階段的深化を企図するものであった。<sup>4</sup>

吳応賓は、何故「習」に対して抑揚のある評価をおこなったのか。その個人的動機や、「習」を上下両方向的に捉える『論語』の所説という経学的遠因は、脇に置く。ここではかれが「性」と「習」とを相互依存の関係において捉え、なおかつその関係性を更新してゆく段階的实践により、理想的境地の実現を目指した点に注目したい。『位相』が解析した良知心学の理論構造との関連性を、この点に読み取ろうというわけである。

陽明後学における良知体験の蓄積は、現実の諸現象を自己との相関関係において、もしくは自己の投影として捉える認識態度を、その後の人士のあいだに拡散させたと推察する。ただしそれ故にかれらは、良知説を実践する過程に

において、「習気」を含め良知の発現を阻害する原因と恒常的に逢着せざるをえなかった。そうした体験が、人間悪に關する思索の深化を促した。南野や龍溪における「意見」への批判的関心もその一例である。「習気」にしても「意見」にしても、その発生の原因を追究した場合、自己の本性に行き着くより他ないことは、良知説の理論構造をめぐる『位相』の解析どおりであり、それ故に良知説の実践者は、自己双方の内奥へとさらに実践的な思索を深めてゆくのである。

吳応賓が掌握した「習」生成の機序は、『位相』所説の「個的なもの」が生み出される過程と重複する。ただしかれにとって「習」とは、「個的なもの」として自己に対峙すると同時に、「我」が万物一体の「大我」へと昇華するうえで不可欠の内的要素でもあった。良知の自己疎外形態としての「個的なもの」に対し、かれの如く一定の存在意義を認める人士たちが、万曆期における「欠陥世界」語の流行を支えていたと推察する。

## (二) 自然と当然

吳応賓は崇禎四年に逝去する。生前かれは『莊子』に対する注釈書を作成しており、その未刊の原稿をも活用して、方以智は主著『葉地炮莊』を編纂した。同書には、吳応賓

による以下の如き文章が載る。前述した『宗一聖論』の所説とも重なる発言である。

聖人は「対象とする物事の」当然の様態を明確にしつつ、その究極性を背後に具備する。究極性は、元来、極め尽くせないからであり、そこでただ、当然の様態に即して、究極性を表現した。（莊子本文に言う）「すべてを対立のない究極の境地におく」とは（同じく）「これを具體的なはたらきのなかにおく」ことに他ならない。どんな目に見える事物もまた目に見えない兆しも、すべて相対的存在であつて、それがただちに相対を超えた在り方に他ならない。これが莊子における喫緊の主旨だ。（聖人著 其応該、藏其究竟、究竟原不可究竟、而即以應該為究竟、寓諸無竟者、寓諸庸也、物物幾幾、皆是相待、即是絶待、此莊子喉中旨。葉地炮莊卷一第四十四葉「齊物論第二」）呉応賓は莊子の言説に藉口してみずからの思想を語つた。他者に依存する相対的な個物の集合体として現実の世界を捉えつつも、その個物がそれぞれに掛け替えない絶対性を具える、と信じたわけである。そしてこの信念を前提に、聖人は相対的な個物における「応該」なる在り方を現実化させ、その個別事象そのものに、「究竟」されることを原理的に拒否する「究竟」の境地を具えさせた。この議論を『宗一聖論』の所説に重ねれば、聖人は、「究竟」

としての「性」が固定的実体を有しないことを思想的前提として、各自に対しては「合性之習」としての「応該」なる在り方の現前を志向させた、とまとめることができる。

「物物幾幾」を「相待」視する立場は、現実のあらゆる事象を相互的依存関係において捉える点で、「性」と「習」とを相互依存の關係に置く前述の見解を一般化させたものだともなせる。そうした視座に拠つて呉応賓は、相互依存的な個別事象ごとに、究極性を備えた「応該」なる様態を追究した。かれのこの思考は、以下に示す方以智の言葉に拠つて、その趣旨がより明瞭になる。

方以智は、『葉地炮莊』卷一の「列子御風」段に、「聖人は、ただ当人の持ち前にしたがつてみずからを發揮し尽くす有り方としての当然を説くだけである。どうして何物かに依拠するようなことがあるだろうか。眞の自然は（自然にすら依拠しないのだから）自然とすら説かない（聖人只説随分自尺之当然、豈有待哉、惟真自然不説自然）」との見解を記す。この見解は、当該の一段に対する郭象の注釈「天地は万物を以て体となし、万物は自然を以て正となす」に対し、薛更生が、その「自然」はやはり「増語」だと批判したその視点を踏襲するものである。ここで方以智は、「自然」の実体視を忌避しつつも、しかし現実において個物が個物としての存在意義を如何に実現するかを、「当然」

の語によって示そうとした。

方以智の「自然」が呉応賓の「究竟」に、「当然」が「應該」に対応することは、言うまでもない。考察の焦点はこれらのこうした言葉遣いに在るのだが、しばし迂回路をたどったうえで、その検討に立ち返る。

方以智の上記「自然」発言は『位相』『結語』に載るものであり、本稿はそれを借用した。「結語」は、「(陳)白沙に発した自然論は、良知説を通過して、情性のままに生きぬく人間の裸像に、その結着点を見出した」(372頁)と述べ、李卓吾の生き方を絶讃したうえで、その余韻として方以智の「真自然不説自然」句を引用したのである。

なお李卓吾は、その『焚書』卷三「読律膚説」において「情性」を「自然」と捉え、「然らば則ちいわゆる自然とは、自然をなすに意ありて、而して遂<sup>か</sup>て以て自然と謂うにはあらざるなり。若し自然をなすに意あらば、則ち矯強と何ぞ異ならんや。故に自然の道は、未だ言い易からざるなり」との理解を記した。

陳白沙がその学問の宗旨として「自然」を強調したことは、『位相』第一章や同書の「結語」にも述べられる。そして陽明学の登場にともない、「良知は自然と一体化して自然のままに自己を煥発して行く」(364頁)。「結語」の主旨は、陽明心学における「自然」認識の充実を論証する点

に存する。ただし「結語」は、そうした論述と平行して、「だが自然と放縦とは紙一重である」(365頁)との観点から、王門内部の「自然」反対論者や、明末の顧憲成以下、朱子学に連なる人士の冷やかな対応をも述べる。また、「自然を宗とし、これに執られる代表的なものは、老荘である」(373頁)という当時の通念や、その同じ時期に流行した『楞嚴経』が、「自然」を実体化して執着する「外道」を批判したことをも、丁寧に紹介する。

「白沙に発した自然論は、良知説を通過」することで如何に展開したのか。「結語」は李卓吾の登場をその「結着点」と見るのだが、それが必ずしも唯一の「結着点」と言えないことは、「結語」の周到な举例それ自体が物語る。万曆人士による、『楞嚴教』所説「自然外道」への批判もまた、「結着点」のひとつであろう。「自然」概念を「万物に超越した固定的実体」(372頁)とみなす立場への批判は、批判者が抛る超越的実体を忌避する思想的態度の反映であり、そうした態度はまた、現実の諸事象を自己との相関関係において捉える認識と親和的だと考えるからである。

そしてこの思想態度は、白沙以来の「自然」尊重の趨勢と交錯し、新たな局面を拓くことになる。東林派に近い人士である呂坤の名著『呻吟語』には、「自然を説くはこれ第一等の話、為す所なくして為す。当然を説くはこれ第二

等の話、性分の当に尽くすべき所、職分の当に為すべき所なり（同巻一「談道」云々との言葉が載る。「自然」や「当然」という言葉は、その内容が別の言葉で解説されるとおり、それ単体では固定的な実質を持たない。呂坤は、何故そうした言葉を利用して自身の価値観を語ろうとしたのか。従来の価値的概念に対する更新を企図したのだから、ただしその際に、かれは或る実質的な概念をそれに対置させるのではなく、当時流行していた「自然」語を用い、そのうえで「当然」語を組み合わせた。こうした態度に、万曆における新たな思想的局面がうかがえるのである。

呂坤は、当時の人士と同様、「人事」を顧慮しない老荘の「自然」には反対する（同前）。ただしそれに続けて、聖人は「自然」の意義をわきまえればこそ、「かえって自然を脇に置き、ただ当然を説いて、自然にしたがうようにさせた（卻把自然閑起、只說個当然、聽那個自然）」とも述べる。構造的に見るならば、前述した方以智による「自然」「当然」発言と同様の主張が、ここには展開されている。方以智の祖父である方大鎮にも、呂坤の「自然」説を評価する文章がある。方大鎮は、かれの父方学漸の「性善説」を「無所為而為」と言い換え、その絶対的無為の立場を「大学の至善、孟子の良知」に比定したうえで、呂坤の「自然」を説くはこれ第一等の話」云云を引用し、一文の内容を「最

も精微」だと賞賛した（荷薪義卷三「白鹿洞晤語」）。

呂坤や呉応賓は、その思想を語るうえで実体概念の使用を回避した。万曆期の思想的傾向がそこには反映しているのであり、そうしたなかで右の方大鎮が以下のような文章を残していることは興味深い。

およそ事物の中枢を「極」と言う。……渾沌として広大な一気であつて、それがそうである根拠としての理が、そこに存する。しかしそのことは、性急な発言では解明しにくい。どうして個別相に即した議論が無意味であろうか。……心とは無関係に事物は存在せず、事物とは無関係に心は存在しない、との命題は概括的である。聖人は人びととともに、その上手なはたらかせ方をはつきりとさせるだけだ。（凡物之枢本曰極、……混關一氣、而所以然之理在其中焉、急口難明、何妨質論、……心外無法、法外無心、此冒總也、聖人与民明其善用而已。葉地炮莊総論中第五葉、所引「野同確辨」）

方大鎮は「心外無法、法外無心」という認識態度を概括的すぎると見る。現実の諸現象に対応する姿勢としては、それではもはや不十分だと考えるからである。同様の事情を、「根本のところは分かりやすいが、区別相は窮めがたい。自己に依拠することをわきまえ、すべての存在について明らかにしたとしても、個別の存在がまだはつきりしていない

ければ、ただちにその個別の存在に惑わされることになる（根本易得、差別難窮、既知由己、又明万法、一法未明、即為一法所惑）（方孔炤撰周易時論所引「野同録」）とも語っている。

「心外無法」や「心外無事」という仏典由来の表現は、宋儒の言説に取り込まれたのち、陽明の登場以降は、とくに心学の基本的学問態度を示す標語として拡散していた。しかし方大鎮は、その命題に対し現実的な効力を失いつつあるものと捉えた<sup>5)</sup>。そのうえで「善用」の立場こそが、「差別」の究明しがたい現実世界への、適切な対応方法だと見た。かれは「根本」の意義を否定しているのではない。「善用」の「用」に対しても、体用一体のその「用」として認識していたはずである。ただし呉応賓が「究竟」を、方以智が「自然」を固定的実体と捉えないよう警戒したその立場と同様、方大鎮は、「根本」としての「体」に不満の念を抱いていた。

方大鎮の「善用」概念は、呉応賓の「應該」および方以智の「当然」と重なり、個別事象の当為性を表現する。ただし文字的機能としては、前者が実字であり、後者は虚字だという大きな違いがある。だが前者の実字性は、どの程度、堅牢であったのだろうか。方大鎮が注目した「用」とは、普遍的「用」として実体視すべきものではなく、個別

具体的な主客関係の場においてその都度成立する「用」、刻々と変化することをその属性とする陽明所説の「物」の、その作用としての側面を強調する概念であったように思うのである。

### 結語に代えて

島田虔次氏の名著『中国における近代思维の挫折』（筑摩書房、初版一九四九年、改訂版一九七八年）は、王陽明の学説における「画期的」な論点を四条にまとめ、その第三条として、「人間において純粹に良知のみを問題とすることによって、実はかえって知識、才能、情意などに独立の評価を与えた点」を挙げる（改訂版66頁）。そして李卓吾の思想に分析を加え、かれは良知を「成熟」させ、「近世精神の成年としての童心」（184頁）に到達することにより、かえって倫理や政治、歴史、文学などを独自の「外」部領域として捉えるにいたった、と評価する。王陽明から李卓吾にいたる思想史的展開を良知「成熟」の過程と捉え、「成熟」の内容を、内面と外界それぞれに関する認識の充実および双方の自律性の向上だとして賞賛するわけである。

内面と外界それぞれに関する認識の充実は、たしかに万曆人士の一部に見られる現象であり、その傾向は本稿でも

紹介した。そしてその要因として良知説の普及を挙げることの妥当性についても、陽明が構想した良知心学の理論的性格に関する『位相』の構造分析、および良知体験の社会的蓄積という観点から言及した。荒木先生が、『仏教と陽明学』において李卓吾の思想を評価し、「空化作業」の徹底と「情念を尊重する」態度の「両方向を同時に包みこむ」(169頁)ものだと捉えたように、良知説それ自体が、このように具体化される方向性を備えていたわけである。

だが、そもそも陽明良知説それ自体に「個人の自立」という視点が存しない以上、内外の諸事象における「自律性」の有無を議論することは、あまり生産的ではない。とはいえそれらの事象が「自律」的であるかに見えるという事態は、「個的なもの」との関係から明末清初の思想状況を推察するうえで、意味を持つように思える。

主客彼我を関係性のなかで把握することを第一義に置く情況において、「個的なもの」はその疎外形態でしかない。とはいえ、良知説の瀾漫が進行し、「個的なもの」の生成機序に関する理解が必ずしも行き届かなくなった時代社会が到来したと仮定するならば、どうであろうか。「個的なもの」という疎外状態を疎外とは認識せず、むしろ自他相互の関係を構成する基本的要素とみなすような理解が、その社会では通念と化すだろうと推察されるのである。

## 注

- (1) 『陽明学の位相』研文出版、一九九二年、本文三七五頁・あとがき・索引。本文の構成は、第一章・陳白沙と王陽明、第二章・心の哲学、第三章・聖人と凡人、第四章・頓悟と漸修、第五章・知行合一、第六章・性善説と無善無悪説、第七章・陽明学と大慧禪、第八章・拔本塞源論、第九章・未発と已発、第十章・樂学歌、結語―自然をめぐる―
- (2) 本稿において『位相』所引の原典を紹介する際には、同書の方針にない書き下し文を用いる。なお引用の分量には同書に較べて加減があることをあらかじめお断りする。
- (3) 『仏教と儒教―中国思想を形成するもの―』平楽寺書店、一九六三年、のち『新版 仏教と儒教』研文出版、一九九三年。
- (4) 吳応賓とその『宗一聖論』の概要に関しては、三浦「明善・観我野同」(『東洋史研究』六十四―二、二〇〇五年)、参照。
- (5) 『薬地炮莊』総論中には、陳涉江の言葉として、「一即一切、一切即一、襲此冒語、今比比矣」と述べたうえで、「一切」から「一」を取り出すことの意義を説く一文もある。