

羅念菴の良知説について : 王龍溪との関連を通して

荒木, 龍太郎
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18045>

出版情報 : 中国哲学論集. 3, pp.43-55, 1977-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン :
権利関係 :

羅念菴の良知説について

— 王龍溪との関連を通して —

荒 木 龍 太 郎

陽明学は陽明が良知説を提唱して以来、王龍溪、王心齋等の現成派によって天下に流行するに至ったが、同時に「漸くその伝を失う」(明儒学案、卷三十二、泰州学案序)と言う弊害を生じ、清朝の朱子学者陸隴其の言葉を借りれば、「學術を壊し、それにつれて風俗が乱れ、礼法を逸脱し倫常を蔑視して人々は勝手気ままなふるまいをした」(三魚堂文集、卷二、學術弁、上)と言われる状況を現出したのである。

しかし現成良知を宗旨とする龍溪は、羅念菴の「冬遊記」⁽¹⁾、「夏遊記」⁽²⁾、「甲寅夏遊記」からも明らかのように、念菴から戒愼恐懼の重要性をつきつけられ、相互にきびしい切磋琢磨を重ねるのである。(夏峰先生集、卷十三)。

念菴は、直接王陽明に師事することなく、始め龍溪の現成良知説を受容し、中間に聶雙江の歸寂説への傾倒をはき⁽³⁾んで、「従前、良知は時時見在すの一句に誤却され、始め龍溪の現成良知説を受容し、中間に聶雙江の歸寂説への傾倒をはき⁽³⁾んで、(一五四四年)夏、静坐すること十日なるに因りて、恍恍として見得せり。また龍溪諸君の一句に転ぜられしは、総じて自家の用功深からず、内虚にして揺ぎ易きが為なり。友朋総じて力に与り難きなり。」(念菴羅先生文集、卷三、与尹道輿)と現成良知に反省を加え離反するに至る。これに対して東林の高忠憲は、収攝保聚を主とした上でなされた寂感の合一を「真」のものとし(高子遺書、卷十三、三時記)、また黄宗羲は「現成的受容に疑問をいだいて工夫を緻密に考察し、学者が陽明の真を得ることができた」(明儒学案、卷十八、江右王門学案)、と評価する。

これら現成良知に批判的な人々から高く評価される念菴の良知説は、龍溪の現成良知説の何を問題として形成され、良知説の分派現象の中でどのような意味を持ったのであろうか。

当小論は、特にこの点を念頭におき、王学の主流を占めるに至った王龍溪の現成良知説と比較しながら考えてみることにする。それはまた、万曆以降の思想界の一つの問題点をさぐることもであると考えられる。

二

いうまでもなく王陽明の思想は、既存の朱子学に対する批判を土台として形成された。つまり性即理説にもとづき、事物に先験的・客観的に存在するとされる「定理」を格物致知の方法により追求して、現実の主体の準則となすという朱子学—理学—の方法が、結局は主体がその定理に拘束されかねない情況に立至ることに對して、陽明は、「心と理とを析ちて二と為し」(伝習録、卷中、答顧東橋書)、心を定理—既成の価値—に従属させるものとして批判し、「虚靈不昧、衆理具って万事出づ。心外に理なく、心外に事なし」(同、上卷、三三条)、と心即理説を提示する。

それは、身・心・意・知・物を渾然一体とする良知の一念において、新たに理—価値を指定しようとする心学^③の立場をとり、「無善無悪は、是れ心の体」(同・卷下・一一五條)とするものである。王龍溪も師説を受けて「夫れ千古聖人の学は心学なり」(王龍溪全集・卷十七・太極亭記)とし、天泉問答に明らかのように、錢緒山の四有説に對し四無説を強調する。(同・卷一・天泉証道記)

そして渾一なる總体の「良知は無善無悪、これを至善と謂ふ」(同・卷十五・自證問答)というように「善の名づくべきなく、悪もとよりなし。善もまた得であるべからず」(同・卷一・天泉証道記)として、既成の固定化された価値観を超越し、自由には非善悪を判別する絶対の主体として良知を規定する。だからこの良知の独用が十全に生かされるために無執着の無的 성격が強調される。それは「渾沌従り根を立てる」(同・卷四・東遊會記)—つまりより生命に直結することである。

「心の良知、是れを聖と為す。是を知り非を知り、而も実は是なく非なし。是を知り非を知るは、応用の迹なり。是なく非なきは、良知の体なり。(中略)良知は無知なり。然も能く是非を知る。無とは、聖学の宗なり。」(同

・卷八・良止精一之旨)

「若し是れ世情を超出するの漢子ならば、必ず渾沌裡より立ちどころに根基を定め、一種の好心腸をば徹底洗滌し

て乾淨ならしむべし。」（念菴集・卷五・冬遊記・龍溪の語）

龍溪は、生命的基体である良知が一念の感応によって、既成の価値に依ることなく時時は非善悪を判別して新たな価値の認定をなすと考える。それは「此の知は是れ本体、即ち此の知は是れ功夫」（龍溪集・卷十七・不二齋記）、と本体即工夫の立場をとり、自律的に自己充足をなすことであるから、「千古聖学、只だ当下の一念有るのみ」（同・卷十六・查子警巻）、と一念の当下現在に心の全量が傾注され、現在の当下に円満具足する良知への信頼を前提とするものである。

「若し果して信じ及ぶ時、当下に具足して剩なく欠なく、更に磨滅なし。人人堯舜たるべし。」（同・卷十・答吳悟齋）

無善無惡と心を定義する良知説は、何よりも既成の価値からの超脱に重点を置いて理の措定をなすから、その場合「欲」とは、定理からの逸脱を意味するのではなくして、良知の検証を経ないで既成の価値観によりかかり、その結果良知の生命力を妨げる主体のあり方なのである。

そして龍溪は、生まれてより免れぬ習染は人の営為の全てに深く浸透していると考えから、主体は、正に欲海のただ中に漂うものであると観ぜられる。であるから良知説とは、そのような現実態に於て、既成価値に依拠することなく存在の根底から現在の一念において検証するものである。

「然りと雖も、習染の人に入ることもまた微なり。漸漬薰炙して心髓に蒸溜す。景に循い竊かに発して自ら知らず。故に凡そ応感順逆の間、称譏交承の際、未だ揅を矯め飾を持って顧忌調停を免れず。為す所ありて為すより出る者は、皆習染の累を為すなり。」（同・卷十六・別言贈周順之）

龍溪は、良知を「習気を破除するの利刃」（同・卷十七・尚賢以德説）として万欲騰沸の中に真是真非をみきわめ（同・卷九・答茅治郷）、一念の感応の自然において主体にまつわりつく世情、嗜欲を断ち切ろうとする。

「（良知は）当下に具足して、一念自ら反せば即ち本心を得。以て凡を超え聖に入るべし。一念の靈明、時時保持して世情嗜欲の昏擾する所と為らず……」（同・卷十二・与莫廷韓）

故に「君子の学は悟るを貴ぶ。悟門開かざれば、以て学を徴するなし」（同・卷十六・留別寬川漫語摘略）、と人

為を排して良知への悟入を強調して、良知を十全に生かし自律的に自己充足することを意図する。

三

以上のように良知の機能を破壊するものが習気存在であることを、龍溪の現成良知説に於て考えた。それでは念菴が心即理説に対して、意に率い情に任せることを良知となすという弊害を指摘し（念菴集・卷三・答劉汝周）、「蓋し知ありてよりこのかた、各の氣質偏重の処に就きて積染習と成り、遂に良知と混雜して出づ。油の麵に入るが如く、未だ脱離し易からず。故に雜念已に除くと雖も、而も此の習気の消磨盡し難し」（同・卷八・松原志晤）、と苦悩することに對して、ただ単に良知に対する信賴が不十分であると片付けるだけで、果して念菴の不滿を根源的に解消させ得るであろうか。

当時の社会風潮に對して、龍溪は士大夫階級の全てが聖人の学から逸脱していることを嘆き（龍溪集・卷十五・先師畫像記後語）、彼らが主客兩界にわたってまつわりつく習染のために名利に走っていることを指摘する（同・卷十六・言贈周順之）。また念菴も「今の風俗披靡して、賄路公行し、廉恥の道喪われ、交際情を過ぐ」（念菴集・卷三・答王龍溪、卷二・寄屏厓叔参照）、との惡弊を指摘し、世人が偽を喜んで「真我」―真の主体性を忘却している（同・卷八・寐語）とも警告する。

そして念菴が「種々の善念は善名より起り、種々の好名は好利より起る」（同・卷二・答王劈泉）、と鋭く追求するように、人の心理は極めて惡質なものであり、深くその根源からの除去を考える必要があった^④（同・卷三・答王西石）。

「世の聖学を言う者は、情に任せるを以て性に率うと為し、持行の孤潔なるを見れば、輒ち好名を以てこれを目す。其の流弊、吾れ何の所に極るかを知らず。」（同・卷三・寄葉綱齋）

以上のように心即理説の弊害の事実と、欲根の習気のしたたかなことに注目する念菴にとって、龍溪の「若し良知を信じる時は、意は即ち是れ良知の流行、見は即ち是れ良知の照察」（同・卷五・冬遊記・龍溪の語）、という当下現成の立場は良知に安易に依拠して現実態をそのまま良知の流行として認める傾向をもつから、去欲は表面にとどま

つて実は欲を潜伏培養させているのではないかという恐れを抱かせる（同上参照）。だから人間の現実態を謙虚に深く反省するならば「当下の此の心の微微たる覚処」に現成良知は、善への志向が親切であることと、浮揚する血氣の定まることを必要とする「甚だ微なるもの」と慎重にかまえざるを得ないのである（同・卷三・答李二守）。

従つて龍溪の現成良知が、已・未一味とする渾一の心の流行に任せて、本体即工夫―自律的に自己充足をなすことは、情念と眞の良知の生命力とのすりかえがなされ、名利嗜欲血氣のとりこになつて安易に流れており、深く欲根の習氣の追求がなされていない、と念菴は考え、次のように言う。

「以うに利欲の盤固たる、これを遏むるも猶お止まらざるを恐る。而も其の知の発する所より以て心体と為さんと欲す。以うに血氣の浮揚する、これを斂むるも猶お意の行なう所に任せて、以て工夫と為さんと欲す。難きを畏り、安きを苟せにする者は、便に従い易きに取る。小を見て速かならんことを欲する者は、堅く自信を主とす。」（同・卷五・冬遊記）

そこで念菴は、欲が日常の営為と同時に習染による心の歪みとして生じる已発の場に於ては、理と欲とのすりかえがなされて去欲は不十分であるから、欲の生じない未発の場において去欲を考える。

「古の善く寡欲するとは、欲あるの後にして、これを去ることを務むるの謂いにあらざるなり。未だ然らざるに防ぎて復た萌動せざるのみ。」（同・卷八・書馬鍾陽卷）

現成良知説は、善悪交錯する現実態に於て常に主宰性を保持できない粗略なものである、従つて「此に従りてこれを行う」を致知良とすることは、事物に正しく対応できないから、「随出随泯」する一時的な存在に過ぎず、現在発現している現成良知の「根源」への反求が必要だと、念菴は考えるのである（同・甲寅夏遊記）。

しかし龍溪の現成良知を批判するとは言つても、念菴の志向はそのまま朱子学の定理論の方向に回帰するものではなく、已発・感応に役せられるとする現成良知の弊害（同・卷十一・困弁録序）を避けつつ、更に安定した心の主宰性を追求するものなのである。

「吾が知、規矩あれども様式なし、分曉あれども意見なし。主宰あれども執着なし。変化あれども遷就なし。渾厚あれども鶻突なし。（中略）徒らに形似の末を矯飾して、其の陳故の迹を採取し以て功と為すにあらず。必ず時時

事に其の本体の善を求めて、其の害を為すの端を去るなり。」(同・卷二・与夏太守)

その念菴の理欲善惡を弁ずる主宰性は、現成良知の「心の流行に任せて以て功と為す」(同・卷八・垂虹巖説静) ではなく、「(中庸の戒、懼は) 聖学の全功を言うなり。不睹不聞は心の体、戒懼以てこれを存す」(同・示揚生) るのである。つまり功夫によって未発の本体が確立されてこそ、去欲が可能であると考えられる。故に「心に定体あり。寂然として動かざる、是れなり。(中略) 心の体は惟だ是れ寂なるのみ」(同・卷三・答陳明水) と説かれる。しかも念菴は「此れ枯槁寂寞を経るの後、一切退聴して天理炯然たり」(同・卷三・寄謝高泉) と主張するその念菴の良知とはいかなる内容のものか。

念菴は、良知の「良」を「寂」であると強調して、未発の本体の支配下に、現在発現する良知を従属させることを意図する。それは「無善無惡にして至善」という一切の既成の価値観から離脱して、積極的に新たに価値を措定するという現成良知の内容に対して、そのエネルギーを冷却化させてしまう結果になる。

「夫れ孟子の言う所の良知は、不学不慮を指してこれに当つ。是れ知乃ち良なる所以なり。知は感なるも、良たる所以の者は感にあらざるなり。伝習録に曰う有り、無善無惡は理の静にして、有善有惡は氣の動なり。氣に動かざれば即ち無善無惡、是れを至善と謂う、と。夫れ至善なる者は良にあらざや。此れ陽明の本旨なり。」(同・卷三・答陳明水)

そこに現成良知を収縮させて、「一端の善」と限定し、収斂保聚して寂体の核を確立しながら拡充していく致良知の工夫を提示する。

「豈に良知の発するを以て未だ混びざるの善端と為すにあらざらんや。未発の中、当に学に因って後致すべし。蓋し必ず常定常静にして然る後にこれを中と謂うべければ、則ち凡そ致知もまた必ず其の未だ混びざる所に即してますます其の未だ至らざる所を充たし、然る後に以て誠意と為すべし。もとより未だ嘗って一端の善を以て聖人の極則と為さず。」(同・卷五・夏遊記)

以上の立場から念菴は、現成良知がその発現している現在に於て「良なる所以」に未発の寂体を反求しないということ、已発未発・感寂・主客一味としてその「現在の知」に於て「事物の則」を措定するとしても、理・欲を明察

できず欲を理となし、主体性を保持できずに主客転倒して、外物を逐う結果になる、と考えるのである（同・巻五・夏遊記）。

四

上記のように良知を考える念菴は、「大悟した」（念菴先生文集胡直序）と述べられる晩年の五十九才の時に、龍溪と松原において会見し、ますます現成良知批判に確信をもち、次のように言う。

「世間那ぞ現成の良知あらん。良知は万死の工夫にあらざれば、断じて生くる能わず。是れ現成にて得べからず。今人誤りて良知をば現成と作し見て、良知を致すの工夫を知らずして、奔放馳逐し止息あるなし。」（念菴集・巻八・松原志晤）

念菴の致良知は、現成良知説が「虚見」で真の主宰性をもち得ないことに対して、「終日応酬し、終日収斂」して「奔放馳逐の弊」を除去する、と主張する（同上）。龍溪は、念菴のこの考えを、習染による欲海欲根のただ中で、「当下現成」にかこつけて十分にその自律機能を作動させず、「放逸無忌憚の私」をなす者に対して反省させるという点ではそれなりに評価する（龍溪集・巻二・松原晤語）。しかし対病の薬としては認めつつも良知を「一端の善」と規定して、「其の後拡充して、正に是ならんことを欲す。時時に此の心、時時に雑念なくして、方めて堯舜と相い対すべし」（念菴集・巻八・松原志晤）とする、つまり各人の現在発現している良知は、完全なものではなく、漸進的に功夫修整をまって始めて完全であるとする念菴の考え方は、功夫を用いないことの弊を懲そうとして「其の本体」を同時に疑う「矯枉の過」であると龍溪は考える（龍溪集・巻十・与羅念菴）。それは何故であろうか。

龍溪の現成良知説は、心の渾一なる総体を意味するから、知覚と良知とは一味のものであり（同・巻十・答羅念菴）、「愛親敬長」は人為の商量擬議を加えず、自然に発現流行し充達するものである（同・巻十六・書見羅卷兼贈思黙）。それに対して「今却って盡く知覚発用の処を以て良知と為す」（念菴集・巻三・与尹道輿）と批判して、寂体を核としそれに従属すべく規定された念菴の良知が、現在自然に流行する知覚と良知との間に一線を画し、拡充して充達するとすることは（同・巻五・夏遊記）、現成良知説よりみるならば、「虚寂」を主とし、「感」を収攝して「寂」

に帰し、また「寂」に縁って「感」を起こすことであり、それは己未・感寂の分なき渾一自然の無的性格を破壊して、「寂」に執着する「守寂沈空」に通ずるものであり（龍溪集・卷十六・書見羅卷贈思默）、本来「自ら能く収斂して、更に収斂に主とするを須いざる」（同・卷二・除陽會語）無為自然の内容に対して、「人為の加損」となり、その生命力に対して収縮抑制を加えるものとなるからである。

「然りと雖も、良知の人心に在る、百姓の日用、聖人の成能に同じくして、もと人為を以て加損して後全かるべからず。乞人と行道の人との愴惕蓋惡の形わるるは、乃ち其の天機の神応にして、もと収攝に俟ちて而る後にあるなし。」（同・卷八・致知難易解）

龍溪の言う「守寂沈空」に通ずる傾向は、念菴と同じく寂体の確立―「立体」をめざす聶雙江に見られる。彼は格物を致知の効用として本体の充満に務める結果、現実の具体的事象と主体とを一味のものとしてなされる格物の功夫を第二義とするから「絶物」―現実社会に対して消極逃避的なかかわりを許容する危険をはらむものであると龍溪は考える。

「格物は正に是れ致知の実に力を用うるの地なり。内外を以て分かつべからざる者なり。若し工夫は只だ是れ致知のみと謂いて格物に工夫なしと謂わば、其の流弊は便ち絶物に至る。便ち是れ僣佛の学なり。」（同・卷九・答聶雙江）

念菴は聶雙江と同じく寂体の確立を強調するけれども、格物を致知の功夫とし（念菴集・甲寅夏遊記参照）、聶雙江の「立体」が、寂体を一定化して執着する傾向を有する点を反省して（同上）、「寂は体なくして見るべからざるなり」（同・読因録抄序）、と考えるように「寂」を一定の「処」として固定的に把握し執着して、内に墨守するのではなく、動靜一味の渾一なる心の「位」ある分相より言い（同・甲寅夏遊記）、そして収斂保聚によって内外の分なきを説いて（同・卷三・答胡督学）社会の状況と一味の渾一の主体を考える。しかし龍溪が「知と物とは、復た先後の分かつべきなし。故に曰く、致知は格物に在り、と。致知の工夫は、格物上に在りて用う」（龍溪集・卷六・致知議略）、と言うのに比して、念菴が「（陽明）先生また曰く、知は意の体、物は意の用、と。未だ嘗つて物を以て知の体と為さざるなり。嘗つて大学に物と知とを言うを觀るに自ら先後あり」（念菴集・卷五・夏遊記）、と述べ、

更に「(而も)吾と人・物と渾然として別なし、と言わば則ち言に執するの過ちなり」(同上)という表現をなして主客一味の渾一の心に分析の痕を忍びこませているのは何故であらうか。

それは主客一味の場としてなされる念菴の致知の工夫というものがあくまで寂体の核の確立を目的としており、⁽⁵⁾現在の心の全量を傾注した事物との即応による一体化は避けねばならないから、そこに「知」と「物」との先後を定めねばならず、そのことが主客一味なる渾一の主体の構造に弛緩を生じさせていたからである。

それは渾一の生命的基体に枠組みを与えるから、現成良知の無執着の性格よりするならば、念菴の渾一なる心というものは感応に役せられぬように寂体の優位を考えてその保持のために「位を出ない」(念菴集・甲寅夏遊記)ことが常に意識されていて執着の痕迹を残しており、内外を分け内に執着していると考えられる。故に龍溪は次のように説く。

「良知は即ち是れ主宰にして、主宰淵寂、もと一物なり。吾人の見在の感応、物に随いて流転するは、もとよりはれ主宰を失却す。若し吾れ惟だ此の処に於て収斂握固して便ち樞の執るべき有りと曰い、認めて以て致知の実と為せば、未だ猶お内外の二見に落つるを免れず。」(龍溪集・卷十・答羅念菴)

故に念菴が現在の良知発現において感寂一味を主張するにしても、龍溪は「若し虚寂に本づきて而る後に知ありと曰わば、是の知、本体の流行にあらず」(同・卷十六・別曾見台語摘略)と言わざるを得ないのである。

「本体の流行ではない」つまり無的性格の現成良知に執着の痕迹を残して十全に自律的に自己充足ができないからである。それは「無善無悪にして至善」という良知説の根本原理である既成価値から超脱して理を措定するという力量を弱体化させることである。

確かに念菴の良知説が現成の良知を弱体化させる傾向をもっていたにしても、その漸進的な致良知の工夫は着実であり、常人に対してはそれなりの意義を認めることはできる。

では念菴の離反した現成良知説は、果して「龍溪の此の(現成の)言は乃ち其れ一生超悟の処なり」(念菴集・甲寅夏遊記)、と念菴が述べるように常人とは無縁の「超悟」に頓なるものなのか。

龍溪は、各人の現在において発現している良知は「昭昭の天||広大の天」つまり現在の一念の良知は、個別の事物

において他律的に限定制約されない全体のものであり、時時心の全量を傾注して自己充足をなし、欲から回避することなくむしろそのエネルギーを良知のそれとして転化する、それが致良知であり、そのことにおいて頓漸、聖愚の相違はない、とする。

「吾人、此の一念の靈明を味まざれば便ち是れ致知」（念菴集・卷五・冬遊記）

「先師の良知の二字を提出するは、正に見在を指して言ふ。見在の良知、聖人と未だ嘗つて同じからずんばあらず。同じからざる所の者は、能く致すと致す能はざるのみ。且如た上ば昭昭の天と広大の天とは、もと差別なし。」（龍溪集・卷四・与獅泉劉子問答）

以上二人の良知説の相違は、同じく現在の良知が私欲の蔽を受けることは認めるが、龍溪が念菴に「蓋し当下に具足するを信ぜざれば、到底未だ瑩かならざる処あるを免れず」（同・卷十・与羅念菴）、と言うように、現成良知を信賴するか否かにあり、それは日常社会の中で龍溪が「無善無悪にして至善」なる良知を弱体化させず理の措定を強く志向したのに対し、念菴は現成良知を冷却して寂体の核の確立をめざしたように、むしろ理の措定のための「去欲」に重点を置いていたからといえよう（念菴集・卷十・良知弁参照）

この二者の相違は、生命的基体である良知発現の極限的表現「幾」において、より明らかとなる。龍溪においては前後内外なき渾一の極点 \parallel 幾に於て、自律的に自己充足をなして主宰性は確立されると考えられるのであるが（龍溪集・卷六・致知議略参照）、念菴は、「吾が心の動に当りて、機は倏忽に在りて有と無と俱に未だ形れず。斯の時や、若何ぞ力を致して以て善悪の弁を為さんや」（念菴集・卷三・答陳明水）、と事物との対応の中で即応して直接に主宰性を確立することを避けるために、それは主客一味の緊張の度合を弛緩させる結果となる。そして「幾」とは、常に戒懼して保持される寂体の核に基かねばならない、と念菴は考える（同上・参照）。

以上のように見ると、陽明の良知説の無善無悪という定義は、朱子学の性即理説に基く「定理」の超克としてなされて良知の独用を意味するから、無執着・無定型の渾一的性格は強調されこそすれ、弱体化の方向を持つものではない、と考えられる。故に現在における主客・身心意知物・己未感寂の渾然一体の緊張度の強弱―人為の痕迹の有無―が、良知説の内容規定に深く関り、王龍溪の現成良知説は、正にその緊張の徹底化にあったと考えられる。

しかるに陽明が「人の本体、常常是れ寂然不動の的、常常感じて遂に通ずるのなり。未だ応ぜざるも是れ先ならず、

已に応ずるも是れ後ならず」(伝習録・下巻・一二八条)、と説いているにもかかわらず、念菴が、寂体を優先させて良知の構造に執着の痕跡を残したことは、聶雙江ほどではないにしても、先述した「去欲」により、重心を置く志向のために、陽明の良知説とある距離を有する結果になるのではないだろうか⁽⁶⁾。

五

儒学の立場は「儒者の学は、務めて世を経むることを為す。学を以て世を経むるに足らざれば、儒にあらざるなり」(龍溪集・卷十三・王瑤湖文集序)と経世を目的とする。もとより良知とは、自ら己む容からざる「真誠惻怛」の万物一体の心でもあった(伝習録・卷中・答轟文蔚)。龍溪も「良知は心の靈気、万物一体の根なり」(龍溪集・卷十三・贈憲伯大谷朱君平寇序)とし、格物致知の学によって、現実社会に良知の内包する万物一体の仁の実現を志向する。

「天地万物は：(中略)以て吾が一体の实事を盡くすを求むれば、其の力の及ぶ所に随ひ、家に在りては家に仁し、国に在りては国に仁し、天下に在りては天下に仁す。所謂格物致知、儒者有用の実学なり。」(同・卷十三・王瑤湖文集序)

念菴も格物致知による知止説を述べて、「天下と感動交渉し通じて一体と為る」、と万物一体の経世を意図するが(念菴集・卷四・答蔣道林)、先述のように現成良知を寂体の核の支配下に収縮させてそのエネルギーを冷却させたが故に主客一味の緊張度は希薄化されていた⁽⁷⁾。

故に龍溪が、「肫肫懇懇として世間と常に相い関り、時時痛痒の身に切なる」(龍溪集・卷十六・書見羅卷兼贈思默)、と心の全量を燃焼させ、万物一体の情を満足させようとして既成概念を超越していこうとするのに対して、念菴は、理の措定の前の去欲に重点を置く消極的態度をとるから、それには漸進的な燃焼しか期待できず、むしろ既成価値との調和へという方向さえ内包する。

「おおよそ人に処するの道は、当に委曲調停して物と敵を為すを得ざるべし。真に能く前後左右、均斉方正にして、始めて是れ契矩、始めて能く人をして怨なからしむ。是の如くして猶は怨あるは、我れこれを致すにあらず。」(

念菴集・卷三・与王養明

そして念菴は、龍溪に対して「龍溪、平生自ら信ずること太だ過ぐ。世俗の毀譽に於て、指して好醜と為す所の者、一切揀擇する所なく、以て道もとより是に在りと為す。知らず、情欲の走漏、此に從りて便ち夾雜疎脱の病あるを。

夫れ病は偏する所あれば則ち当に偏する処に於て蔽しくこれが防を為すべし」(念菴集・甲寅夏遊記)、と言ひ、現成良知に対して鎮靜、齒止めをなして、後世それなりに評価されるけれども、清の陸桴亭が「羅念菴、良知を講ずると雖も、而も能く深く王門の弊を知る。特だ狂瀾方に倒れんとして力めて救う能はざるのみ」(思弁録輯要・卷三十)と言うように万曆以降の現成良知説の流行する情況に対して、それを變える程の力は、念菴の良知説は持たなかつたのである。

しかし龍溪との間でなされた、良知解釈と表裏をなす「欲」の深い追求は以後盛んとなり、その意味からも念菴は評価されなければならない、と考えられる。⁸⁾

〔注〕

※ 念菴集は、「念菴羅先生全集」(雍正版)、「念菴羅先生集」(嘉靖版)の「読困弁録抄序」、「石蓮洞羅先生文集」(万曆版)の「甲寅夏遊記」を使用。

① 「陽明良知之説、著力在致字。故自謂龍場患難死生之後良知方得出頭。龍溪時而放下致字、專言良知。其究也、遂有認食色以為性者。言不可不慎也。念庵每提戒慎恐懼為龍溪忠告。見良友切磋之益。(幾輔叢書初編所収)

② 黄宗羲は「先生の学、始めは力を践履に致し、中ごろ寂靜に帰攝し、晩に仁体に徹悟す」(明儒学案・卷十八・江右王門学案三)と言う。念菴はその中期(四十四才の頃)に雙江から深く影響を受けて晩年には批判的になり(念菴集・卷十一・困弁録序・読困弁録抄序参照)、念菴の思想形成に於て重要な意味をもち、また龍溪と雙江の間になされた「致知議略」「致知議弁」(龍溪集・卷六)などから、雙江の思想を見すことはできないのであるが、ここでは詳しくふれないこととする。

③ 荒木見悟氏「心学と理学」(「禅と東洋思想の諸問題」所収)参照。

(4) 万曆以降、人心に巣くう悪の追求は鋭くなされた。例えば世間の動向をうかがい、人の心におもねる悪質な心理、「穿窬の心」の指摘（小心齋劄記・卷八、高子遺書・卷十・三時記参照）。又、悪根の微細を意味する「法塵」（楞嚴經の法塵分別影事より取る）の語を龍溪も使う（龍溪集・卷九・与呂沃洲（二））。

(5) 「良知者、静而明也。妄動以雜之、幾始失而難復矣。故必有收攝保聚之功、以為充達長養之地。而後定靜安慮、由此以出、必於家國天下感無不正、而未嘗為物所動。乃可謂之格物。」（念菴集・甲寅夏遊記）参照。

(6) 従って、陽明の正伝を失わぬ、という念菴に対する劉念台、黄宗羲の評価は、この二人の思想内容から検討される必要があると考えられる。

(7) 念菴の三教についての見解は「異端論」（念菴集・卷七）を参照。

(8) 念菴を評価するにあたっては、李卓吾の次のような評があることに注意すべきである。

「公於陽明王公之学、極其尊信。而後学見公躬行之実、既慕服。於是因公之言、而益知王公之学為当尊信。王公之学得公以身發明之、其有功於斯道大矣。」（統蔵書、卷二十二・理学名臣・光祿少卿羅文恭公）。