

羅念菴の思想

荒木, 見悟

<https://doi.org/10.15017/2328690>

出版情報 : 哲學年報. 33, pp.1-34, 1974-03-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

羅念菴の思想

荒木見悟

一 陽明門下における羅念菴の地位

黄宗羲の撰した「劉戡山行狀」によると、戡山は常に、「陽明の後、その伝を失わざるものは、鄒東廓・羅念菴のみ」(劉子全書、卷三十九、子劉子行狀)と語っていたと言われるが、恐らくこの師説を受けて、宗羲もまた、「天下の学者、また遂に先生(念菴)の言によりて、而るのち陽明の真を得たり」(明儒學案、卷十八、念菴小伝)とのべたのである⁽¹⁾。後で見ると、劉・黄二氏が、これほど念菴の業績を高く評価するのは、王龍溪一派の良知現成論に鋭い批判を浴せ、相当な成果をあげたからであるが、こうした意味で念菴を良知説の正しい発揚者と認めていたものに、東林学派の顧憲成・高忠憲らがあった。顧氏は、念菴の「善を知り悪を知るの知は、随って発し、随って涙ぶ。まさにその未発においてこれを求むべし」という語を評して、「念菴、人の用を執じて体を忘れんことを恐れ、因りて特のために未発を拈出す」(小心齋劄記、卷十八、一丁)とのべ、また「終日本体を談じて工夫を説かず、わずかに工夫を拈ずれば、便ち以て外道となす。これらの処、もし陽明また生ぜば、またまさに肩を擔むべし」(念菴集、卷三、寄王

龍溪」と龍溪を直撃した念菴の語に、時弊を救う力を認めている（小心齋割記、卷一、六丁）²⁾。だがこれら諸家の推賞にもかかわらず、陽明学流行の実質的中心となっていたのは、王龍溪・王心齋のみきいる左派王学であり、念菴の莫逆の友³⁾であった唐荊川ですら、次のようにのべている。

「この時、縉紳の士、講学を以て京師に会する者、数十人。その聰明解悟、能く師説を發揮するは、多く山陰の王君汝中（龍溪）を推し、その志行の悞実は、多く君（林東城）と吉水の羅君達夫（念菴）とを推す。羅君は朋友中において最も沈密なり。然も君なお羅君を面疵するは、その才を露わにするを以てなり。」（唐荊川集、卷十五、吏部郎

中林東城墓誌銘）

ここには、念菴の沈潜縝密な人柄には敬意を表しながらも、それだけでは時流をリードすることのできなかった事情の伏在することが読みとれるのである。一方、黄宗羲の如きも、「羅念菴はもと陽明の弟子にあらず、その學術頗る白沙に似たり。王と甚だ別なり」という批判が清初に存した事実を伝えている。（南雷文定四集、移史館論不宜主理学伝書参照。ただし宗義自身はこれに反対しているわけである）念菴が陽明の弟子ではないという疑問は、彼が陽明の学風によって開眼したものの、直接門人の列に加わらなかつたという事実（ただし後に王龍溪・錢緒山を証人として門人と称す）と、いま一つは彼の学風が余りに偏静的であるという懸念にもとづくのであろう。しかし、念菴の学問的経歴を顧ると、十五才の時に陽明の講学を虔白に聞かんとして果さず、その後伝習録が刊行されるや、寢食を忘れて読みふけつたといわれる⁴⁾。その後、二十五才ごろには、黄洛村・何善山といった陽明門人に接する機会を得、良知説についての体認は漸次深まりつつあったのであるが、二十七才の時（嘉靖九年）、蘇州での聶雙江との出会いは、彼の生涯に決定

の重要性をもつのである。⁽⁵⁾ただ念菴はひとすじに雙江のあとを追うことをせず(このことは明末思想家のあり方を知る上にきわめて重要な意味をもつ)、王龍溪はじめ錢緒山・鄒東廓・歐陽南野・唐荊川などと親交をむすび、切磋を重ね、なかなか王龍溪との度重なる清遊は、念菴が雙江から受け取った帰寂思想の修正鍊磨に、重厚な痕迹を残し、ついに雙江思想とのくい違いを自覚するに至るのである。

黄宗義は念菴の学の変遷を、「始め力を踐履に致し、中ごろ寂靜に撰歸し、晩に仁体を徹悟す」(明儒学案、卷十八)とのべているが、第一期は二十五・六才ごろまで、李谷平門下にあつたころを、第二期は雙江に会つて、その強い影響を受け、その後龍溪その他との切磋を重ねつつ伸展して行つた時分を、第三期は確実⁽⁶⁾に自己の立場を樹立した五十才以降を言うのであらう。二十六才の時(嘉靖八年)、進士第一名及第という栄光を荷つた念菴が、十年にわたる官僚生活の挫折ののち、ついに帰田在野の生涯を送つたのは、やはり彼なりの官界や実社会への鋭い批判があり、心学による自己鍊磨へのいらだたい反省があつたからであらう。彼が五十才の時、雙江におくつた次の書簡は、よくその間の消息を示すように思われる。

「向衰の年をもつて、首を硯筆に俯し、心思を竭して寵利を徹^もむるは、未だその可なるを見ず。途を仮りて榮^{のほ}を躡^はり、資を重ねて次を待つは、とくに聞くを欲せざる所なり。もしそれ早歳にして登第し、朝に立つこと二期を踰^こえず、山林に枯稿するは、惜むべきなくんばあらずと憐^{あわれ}まば、これとくに之を待つこと大^{あま}に卑^ひきのみ。吾儒の名教の守る所は何事ぞや。退いて己を失わざると、進んで位を尸せざるはその道同じく、その責同じきなり。かつ性分の固有は、真に我に在るを存するを責ぶ。外物何ぞ得てあざからん。古人饑寒に迫られ僕質に苦しみ、己むを

得ずして之をなすものあり。生は幸いにして薄田百余畝あり、歳入餼粥に給すべし。弱子多疾にして福量輕淺なるも、正に厚藏美業をもつて之を累すを欲せず。近日（石蓮洞より陽田へ）栖を移し、稱貸する所多しと雖も、二僅の販易は久しうしてまた了すべし。われ何をか求めん。かつ仕は貧のためにするに非ず、われの官もまた貧のためにせしに非ず。宜しく居るべき所なればなり。夫子言うあり（論語、憲問篇）、邦に道ありて穀するは恥なり、と。恥の人における大なり。生は不幸にして之を天性に得るもの、恥心最も重し。やや違ふれば、すなわち憤々として即ち死せざるを恨む。その少時より已に、華を被、新を袂けて、群兒と侈を競う能わず。その後科名を取り、翰苑に官たり。他人はもつて至樂となせり。毎旦、鐘を候ちて朝に入り、史館に坐し公令に書し、出でては鞭を垂れたがな鞭を緩うし、舎に歸りては偃臥して食に対す。慨嘆して甘飽する能わず。誠にこの身をもつて象養の物となすを欲せざるのみ。（中略）それ翰苑は政事の煩なく、儲養の貴あり。もし当時、低徊俛つしほ忖して、その常度を守り、日を積み月を累ぬれば、位は序もて登りしなるべし。然るに人は進むを競えども、己れは退かんことを顧思し、人は榮を競えども、己れは甘んじて辱を受く。これその自ら解する能わざるもの、またそれ福量の輕淺なる一驗なり。」

（念菴集、卷四、与雙江公）

官僚社会への期待を裏切られた絶望感が、約束された栄達の道への嘔吐となり、ついに生涯を、「性分の固有」としての心の深層探求へと立向わせるに至った経緯を、ほぼ余すことなく物語っているのである。人間という度し難いもの、知識という虚飾に満ちたもの、官界という汚辱に包まれたもの、念菴はこれをできるだけ冷徹な眼で洞察し、その治癒の活路を求めて、隱遁貧窮に甘んじつつ、収斂静定の工夫に一生を捧げたのであった。そのほとぼる告白

が、良知の性格をめぐる論議に、深刻な影響を及ぼしたのも、むりはない。耿天台は言う、

「念菴の文は沈着渾厚にして、之を読めば余味あり。誠にもって鄙薄を消すべし。これその養う所の厚きこと、然るを致せしなり。」(耿天台全書、卷三、与胡廬山、第六書)

また湛甘泉は、念菴の石蓮洞の居に寄せて、次のように歌った。^(?)

宇宙寥寥外 宇宙の寥寥たるかなた

湖西有念菴 湖西に念菴あり

念念無留念 念念、念を留むることなく

千秋一指南 千秋、一指南なり

(甘泉集 卷二十七、十七丁)

これだけの人品力量をもった念菴が、陽明門下第一の奇才と称された王龍溪に立向って行ったとするなら、そこには当然きわめて注目すべき思想的論議が行なわれたはずであり、この討論のあとを顧ることによって、良知説の性格がより適確に探しあてられることであろう。念菴と龍溪との修道紀行は、前後三回にわたるが、その最初の冬遊記(念菴三十六才)の末尾には、次のような苦渋に満ちた感慨が記されている。

「丙戌(嘉靖五年、二十三才)よりこのかた、力を此学に致せり。当時自ら意気を負い、謂えらく、聖域は拳足に入るべしと。毎に五嶽を懐い、頗る四方に志せり。十四年間、茫として成る所なく、過惡蝟集し、更歴多変し、皮骨疎脆して、この鞭策を受くるも、更に進歩せず」(念菴集、卷五、十八丁)

この遊記の中で威南山が念菴に向い、「君の顔にはかげりが多い。ゆつくりと休養するがいい」とのべるくだりがあるが、ここに当時の思いつめた念菴のおもかげをしのぶことができよう。これに続いて夏遊記(四十五才)、甲寅夏遊記(五十一才)があり、更に念菴歿前二年に、龍溪が念菴の居宅を訪れた時のことを記した松源志晤(五十九才)がある。これらを概観すると、最初冬遊記では、念菴はひたすら龍溪に教えを乞い、次の夏遊記では、やや積極的に意見を出しながらも、なお龍溪に圧倒されているが、五十才以降の甲寅夏遊記及び松原志晤では、逆に堂々と論陣をはり、龍溪をして、それも確かに良知説の一つの行き方と認めさせるまでに成長している。王・羅両者の優劣はともかく、これほどまでに龍溪を手こずらせた念菴の思想とは、どんな内容をもっていたのであろうか。

二 念菴思想の意図するもの

— 欲根の払拭 —

念菴が進士に及第して間もないころ、郷里の恩師李谷平⁽¹⁰⁾に送った書簡の中に、次のような一節がある。

「天下の大弁(大いなるわかれめ)は意に存す。心体は精明なるも、意起りて後に着するあり。良知良能はもと真切なるによりて言う。それ真切なれば、幾疑似に渉るも、必ず含糊なるべからずして、自ら能く料理す。意兼帯することあるも、必ず廻護すべからずして、自ら能く掃除す。かくの如くにして方めて欲を認めて理となすの弊なし。かくの如くにして方めて功夫着実にして本心静瑩なるを得。形と迹と異なりと雖も、この理にあらざるはなし。更に別に義以て外を方にするの功夫を求むるを須いず。然らずして一たび較量に入り、自ら方便を尋ぬれば、これ乃

ち意念上にありて功夫をなすなり。その止まる所を原ぬるに、名節のためにし、見聞のためにし、事功のためにするに過ぎず。」(念菴集、卷二、李谷平先生)

この素朴な文章は、これだけに限ってみれば、さして取りたてるほどの内容ではないかも知れないが、後年独自の帰寂思想を大成する念菴の基本的志向を示す、記念すべき一文かと思われる。すなわち彼はここで、心の発動態たる意において悪が成立すること、これは良知良能(すなわち本体)の真切な威力によってこそ退治することが可能であること、これをはずれていかに功夫をほどこすも、それは名節・見聞・事功のために過ぎないことなどを訴えているのである。それでは、良知良能を真切にするためにはどうすればよいか、意を正常化するにはどうすればよいか、単に発動上に工夫をつけるだけで根本的解決になるのであろうか、などと言った問題が、つきつきと彼の胸中に頭をもたげずにはおかない。従ってその後、重ねて李谷平の示教を求める書簡の中でも、「今の学徒は、本体が回復しない場合には、博学によってこれを充実しようとする。それは見かけは行届いているかのようである。だが恐らく得手勝手に想像して、己れをひいて之に従わせるもので、虚中安止の道、寂然として動かず、感じてついに通ずるの道ではあるまい。鏡にしても塵を去れば明るさがひとりでに回復するのだ。美醜の形をきめておいてから、照明の足りないのを補うということは聞いたことがない」(同上、卷二、李谷平)とのべているのである。

このように欲念の処理を、事行のただ中において行なうことが、はてしてもない悪循環のくりかえしに終る恐れがあるとすれば、工夫は先ず感応以前の静においてこそなされるべきではないか。こうした疑問のもとに、李谷平の「凡そ工夫を説くのはとも動に属す」という説に不審を抱き、「そうならば、静坐する時も工夫にちがいないが、

これは動に属するのか、静に属するのか。格物はただ事物に応接する時にあるというならば、静坐は格物ではないのか（同上）とたずねずにはいられない（この言葉の背景に、すでに陽明の格物説や誠意説の影響があることを、看過してはならない）。念菴の内的志向が次第に深まり、その眼はいよいよ冴えて来たわけであるが、動静問題の解決は、簡単にかなえられそうもない。聶雙江とのめぐり合いは、修静主義にある種の基盤をすえてはくれたものの、疑團氷解には程遠い。

「群動やや息めば、真悟おのずから旋らん。みずから失う、この生必ずこれより了せんと。ただこの悟はすでに静より入りたるなれば、まさに静をもつて成すべく、また動によって出でしむべからずとならば、この悟性は総じて幻知となり、畢竟益なからん。仏氏のいわゆる、人の食を説いてついにみずからは飽かざるが如しとは、真の譬なり。」（念菴集、卷二、答聶雙江公）

未殆の静に焦点をおくべきことは分っているのだが、静への偏向が、悟りの幻想化に終るとするなら、欲根を断ちきる力など、とうてい期待できないではないか。あたかも火山地帯を歩むように、軟弱な土質の至るところに燃え上る欲のほむら^{ほむら}を、どのように処理すればよいのか。

ここで確認しておかねばならぬのは、念菴のいう欲根とは、単に顕在化した物欲・色欲乃至は節度の喪失などを用いではなく、もっと人間の心の深層部に巣くう邪念妄執の根を意味するということである。顕在化した物欲や色欲をためることの必要性とそれに対処すべき方法の提示ということは、一般のありふれた倫理感覚で片づくわけであるが、それが良知の力を借り、その高度な運用に頼らねばならぬと感知されるのは、それが道理の仮面をかぶり、正義

ぶつた理屈をこねまわす厄介なしろものであるからであろう。

「今聖学明らかならざるも、豈に講説するものなしと謂わんや。正に力行未だ至らざるあるを以てなり。いわゆる力行未だ至らずとは、豈にただに節目の踈濶し、条件の欠失して、以て視聴を満すに足らざるのみならんや。皆欲根断せず、道理を借りて障蔽となして、自身の生命においては、実は未だ知ることあらざるに縁るなり。必ずこれ始めは人を欺き、終りは自ら欺くに至る。始めは自ら捨う能わず、終りは人もまた捨いをなすなし。これ君子の慎独を貴ぶゆえんなり。」(念菴集、卷三、答詹覽野)

「凡そ人の斂めざるは、要するにただこれ欲根断せず、常に世情の上に在りて脚を立て、未だこれ脱離し尽さざればなり。かくの如き根器は、たとい十分斂実なるも、またただこの意思あり、帰根にあらざるなり。」(同上、卷三、与謝子貞)

雙江は、道理障・格式障をしきりに口にしたが、念菴もそのような見かけのよい障蔽の払いにくさに、さまざまな苦渋をなめねばならなかったのである。そのために彼は、道を老仏に求めることもいとわなかったが、特に三十三・四才の頃、家郷にあって母の看病をしていたある日、楞嚴經を読んで「返聞の旨」⁽¹⁾を得、ついに「この身は大虚にあり、視聴は世外に寄するがごときを覚える」体験をしたのであった。間もなく念菴は、それが禪那のおとし穴だと気づくが、何れにせよ彼の熾烈な学問的志向を示す一エピソードとして注目されてよいであろう。

念菴はこうした苦悶を逢う人ごとくぶつつけたが、特に冬遊記では、この問題をくりかえし提出して、先輩知友の叱正を求めている。龍溪の「自ら信ずることいかん」という間に、念菴は、「欲根種々なれど、未だ断ぜざるのみ」

と答えている。これに対し龍溪は、「今人学をおさむることただ緊要ならず。故にみな成じがたし。咽喉に刀を下すを須ちて、方に能く性分を了すべし」と激発している。当時、両者の志向が本質的に合致していたか否かは問題であるが、咽喉に刀を擬し当下に全量を集ませよというきびしい示教は、あやしいまでの興奮といたたまれない焦躁感を、念菴の胸にまき起したにちがいない。龍溪との関係の詳細は後節にゆずるとして、その当下主義（良知現成説）の内包する、すばらしい生命飛揚力が、念菴の欲根退治意識に活力を与えたことは疑えない。

「昔洪先^{わたし}かつて力を著けしものは、無欲をもって主となす。欲の有無を弁ずるには、当下のこの心の微々たる覺処をもって主となす。この覺処は甚だ微なれば、志の切なると氣の定まるとにあらざれば、即ち見えず」（念菴集、卷三、答李二守）

という体験告白は、龍溪との出会いを背景にしてこそ、生きてくるのではなからうか。後年念菴は、「從來、良知は時時に現在するという一句にまどわされ、培養の工夫がおろそかであった」（同上、卷三、与尹道輿）と、龍溪思想との対決を明言するに至るのであるが、少くともその帰寂思想に濃厚な影を落した龍溪の姿は忘れられてはなるまい。

一体、欲根を払拭するとか、無欲・寡欲に徹するといえ、いかにもその内容は明白であるかのような印象を受けるが、実はさほど簡単でもなく、一義的に規定できるものでもない。欲の自覚はどこから起って来るのか、何を基準として欲と認定するのか、それが先ず問題となるであろう。「天理を存して人欲を去る」とは、朱子学・陽明学ともに唱えることであるが、朱子学においては、先験的定理が天理であり、これに違背するのが人欲とされるに對し、陽明学においては、心の良知による是非の判別が天理であり、この良知に背反し、また良知の力用を弱化させること

が、人欲の根源とされる。故に陽明学においては、欲望を怖れるとは、良知の機能の弱化することを怖れるべきであり、欲望を退治するとは、良知の機能がフルに運転できるような状態に復帰することであるべきである。もし欲望を否定することが、生命の枯渇をもたらし、小成に甘んずる意識を誘発するならば、良知説としては、とりかえしのつかなぬ代償を払ったこととなるであろう。しかしまた良知の甘美に酔うて人欲のしつこさを見逃し、起心動念すべしこれ純粹至善と呼号するのも、安易な良知解釈といわねばならないであろう。いま念菴は、この両方向を警戒しながら、彼独自の欲根払拭説を打立てようとしているわけである。欲望の根源をおさえ、欲望粉碎の可能性を確保するためには、心が常に一定の目的意識をもつべきであり、このことを念菴は、「心に定体あり」(念菴集、卷三、答陳明水)の一句によって表明したのである。なぜなら龍溪の説くような混沌主義・無定体主義は、欲望への自覚をあいまいにし、良知のはたらきを弱化させるからである。もとより「心に定体あり」とは、万人に画一的な良知が存するというのではなく、行為の当処当処において、善実現の意志の高まりと、欲根の鎮静とは、表裏一体をなして進行すべきを説くものであろう。念菴が良知の性格を規定して、

「吾が知は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。變化あれども遷就なし。渾厚あれども鵬突なし。(中略) (學は)徒らに形似の末に矯飾して、その陳故の迹を採取し、もつて功となすにあらざるなり。必ず時時事、その本体の善を求めて、その害をなすの端を去るなり」(同上、卷二、与夏太守)

というのは、定理・定則への安易なよりかかりを避けて良知の主体性を確保しながら、しかも心の定立を計ろうとする苦心に出るものであろう。ただ念菴は、欲望を心量の拡大に転用しようとするのではなく、欲望に積極的意味を

認めて、そこから新しい価値創造の道を引き出そうとするのでもなく、むしろ欲望の炎を、その本源から鎮めてかかろうとするわけである。ゆえに彼は、欲の萌す前に未然に防ぐべきを、しばしば訴える。「兵器をあつめ食糧をつんで寇の侵攻しないように期するのは、無防備であるよりははるかにまさってはいる。しかしそれは寇と我が相対峙しているわけで、(書經大禹謨にいう)『虞なきに儆戒する』のとは違う。よく退治するものは、無虞を保ち、よく寡欲なるものは、無欲を保つものである。」(同上、卷八、書馬鍾陽卷)「瞎ざるに戒慎し聞かざるに恐懼する」工夫が強調されるのも、同じ理由による。以上のように見て来る時、念菴の帰寂主義は、欲望というものの認識態度とその処理方式とに密接に関連しているわけであり、この考え方を変えない限り、欲望をひきずりつつ歩くこともいとわぬ龍溪との歩みよりは、不可能であつたのである。

さて念菴は、静の立場を通して雙江に接近するが、已発の事用から切離された本体の保存と培養に全力を注ぎ、ついに外物は心の影迹に過ぎないとまで言いきつた雙江説に、念菴が無条件で同調できなかつたのは、いうまでもない。それは心体を尊重しようとして、かえって心力の低下を来すこと、歴然たるものがあるからである。果して彼は、「誑困弁録抄序」の中で、「外は影なり」「未発の時に於いてわが寂体を見る」という雙江の説に不満を表し、

「寂を見る、と言え、すでに寂でなくなる恐れがある。ゆえに発して位を出ない点から寂と言ひ、常寂で微に通じるところから発と言ふのである。これと指し示すべき寂があるわけではない。ゆえに収撰斂聚は静であると言へども、寂然の体と言つてはならぬ。喜怒哀楽は時といふことはできるが、未発の中がないと言つてはならぬ。なぜなら心は時もなく体もないもので、見に執じてはじめて指すべきものがあることになるからである。」

とのべている。これは念菴晩年の思想で、「体もない」という語の如き、前述の「心は定体あり」より一躍進していることを思わせるのであるが、ともかく彼が静を固定化し、同時に心に内外を分けて外を内の影とする雙江説に批判的であることは明らかである。心に内外を分ける雙江においては、「大学」にみえる「止至善」と「定・静・安・慮」の関係についても、「定・静・安」と「慮」とが切離され、止至善の上に定静安の工夫がほどこされるに對し、外物に向つては慮の工夫がほどこされると、分化的解釈が行なわれたが、念菴の立場では、「定静安慮は至善なり。能く定まり、能く静かに、能く安んじ、能く慮るは、至善に止まるなり」と、止至善と定静安慮が一体化してとらえられ、定静は止の始め、慮は止の終りと説明される（念菴集、卷五、夏遊記）。このあたりに、同じ歸寂説でも、雙江より念菴の方が、心の渾一性を重んずる良知説の正伝を得たと評される理由があるのであろう。陳明水は、「感は時ありて變易すれども、寂然なるものは、未だ始めより變易せず。感は万殊あれども、寂然なるものは一なり」（同上、三卷、答陳明水）という念菴の語にかみついて、「雙江は寂の上に工夫を用いるが、寂と感とは時を分たないから、寂も感である。念菴は時を分つから、雙江の考えとは少しちがう」（明儒学案、卷十九、陳明水論學書）とのべているが、この雙江と念菴の対比の仕方は、正当とは認めがたい。¹⁴

「今歳、内外両ら忘るの一言は、真にこれ致良知の功なるを体会せり。良知は本より内外なし。今人は未だ磨剝を経ざるに、かえって都べて外を逐うの一辺に走透し、やや反觀するを知りて、その要を得ざれば、また容易に内を守るの一辺に執着す。この兩種を脱して、始めて内外両ら忘るるの路径に入り、始めてこれ近裏に人を安頓するあり。これ収斂枯稿の後にあらずんば、未だ言い易からざるなり。」（念菴集、卷三、答胡督學）

これが収斂による心体浄化のはてに獲得される、内外の区分を包越した良知の真風光なのであり、念菴の志向の存するところでもあったのである。

三 歸寂説と現成説

—念菴と龍溪—

先のべたように、念菴においては、欲根の断絶と歸寂とは、必然的な結びつきをもっていた。ところで欲根の断絶という点では、方外の人にもずい分徹底した人物があるであろう。しかし、それら老仏の行き方が、物累はないにしても、世俗を蔑視して人情に遠ざかり、高きに過ぎて實用にならぬ弊をまぬがれないとすれば、欲根の払拭は必ず人倫の場に即して行なわれねばならぬし、人倫の場に即するとすれば、何らかの意味で、なすあらんとする意欲をもたねばならぬであろう。だがなすあらんとする意欲があれば、道理障・格式障の随伴は避けがたい。この随伴を防ごうとして過度に抑圧すれば、生命の息の根をとめることにもなりかねない。ここに静の工夫のむつかしさがあるのである。

「われかつて静に歸するを主となし、その動けども括よすがらざるをこいねがえり。然れども視れば景を逐い、聴けば声を逐い、思えば事と物とを逐いて、われの静また存せず。それ思と視聴とは、すでに少くべからずして、而も逐うと逐わざると、その機は常に倏忽微妙の間に存す。これに任せば馳驚となり、これに執ずれば生理にもとる。ここにおいて調停して、常に存するあるがごとくにして敢えて忘れざらしめ、久しうして存する所なくしておのずから存せざるなきに至らんとす。これわれのみずから勉めてなお未だ能わざる所なり。」（念菴集、卷三、答王敬所）

欲根の認識が可能であるに 가까わらず、欲根を払おうとすれば、こうした困難な条件がともなうのは、欲根と生命との不可分の結びつきを裏書きするものである。欲は人間（心）においてどのような機能を果すのか。それがこぶのように贅物として附着しているものならば、これを切除すれば事はすむわけである。しかし、生命が具体的現実の中で自己実現を試みるかぎり、欲望の発生はさけられない。それは心のはたらくかぎり離れはしない。というのは、欲は心の附加物ではなくて、心そのもののゆがみとして発生するからである。心のゆがみは、心の眠っている時よりも、心が活動し自己実現に熱中する時にこそ、より大量に、より複雑な形態をもって発生する。生機が匹塞すれば、悪も犯さないかわりには、善の実現もあり得ない。それこそ良知説よりすれば、根本悪と称すべきであろう。知解や格套が欲根・塵勞と呼ばれ、陽明門流においてきびしく戒められるのは、何よりもそれらが生機・生理をふさぐからである。龍溪の次の語を見よ。

「この学明らかならざるより、世の学者、生意のよって出づる所を知らず、真（の消）息中より下落を尋討せず、徒らに外に向って馳求せんと欲す。意気いよいよ盛んに、知解いよいよ繁く、格套いよいよ多くして、本来の生機いよいよ望がる。たとい勲業天を掀げ、文才世を蓋うも、枝を採り葉を摘むの伎倆に過ぎず。清明の根本と未だ分毫の交渉あらざるなり。」（王龍溪集、卷十二、与宛陵会中諸友）

欲根の認識は生機によって可能であり、生機の高まりは欲根認識能力の高まりでもあるはずである。そうすると欲根の多様化は生機の豊かさと同表裏一体であり、欲根を断つとは、実は欲根を自己実現のエネルギーに価値轉換するにとだという大胆な考え方もあり得るであろう。龍溪はいう、

「大修行の人は、塵勞煩惱の中において、道場となす。」(王龍溪集、卷一、三山麗沢録)

「万欲騰沸の中といえども、もしあえてこれを一念の良知に反せば、その真是真非は、炯然として未だかつて明らかならずばならず。」(同上、卷九、答茅治郷)

すなわち龍溪においては、欲根・塵勞は恐るべきもの・遠ざけられるべきもの・呪われたるものではなく、むしろそこで良知ががむしやらに自己充足を行なう沸騰点と考えられていたのである。またこれでこそ規矩・定準を越えた十方無礙な良知の妙用も生れて来るといふものであろう。

では念菴においてはどうかであるか。念菴自身が欲望の機能的意味を明確に提示している所はないようであるが、彼が好んで口にしてるのは、「欲が發生してから去くのそことに務めるよりも、それを未然に防いで萌動させないようにせよ」ということである。この表現の裏には、欲を専らマイナス的に解し、欲をすっかり断絶しきった清浄な境地、もしくは欲の萌芽きざす時には、間髪をいれず除去する能力の存立し得ることを想定し期待しているようである。果して念菴は、「天理の所在は、安排を入れず。戦々競々として、虚にして以て捧持し、すこしく動意に涉れば、即ち帝則に違う」(念菴集、卷三、寄楊斛山年兄)と、あたかも雙江と符節を合するかの如き発言をし、欲根をば、心の具する理をおおうもの、抑圧するもの、ゆがめるものとして位置づけ、その活動の停止を計画しているのである。したがって欲根に対する反対概念としては、規矩意識が常に予想されており、欲根と生機との関係はほとんどあいまいなままに放置されている。「わが知は規矩あれども様式なし」とは、先に引用した彼の著名な言葉であるが、また次のような重要な発言も見られる。

「孔門の博文約礼の教は、人の身心に即して規矩に入るにあらざるはなし。もとより玄遠をなすにあらざるなり。今世は然らず。それ誘うに規矩をもってせずして、ただ玄遠のみこれ務む。なお門を閉じて天衢を談ずるに異ならんとするも、得べからざるなり。」(同上、卷四、与劉見川)

すでに心が予め用意された規矩に随順することが本命とされ、これを基準として欲根の抑圧が叫ばれているとするなら、それは無善無悪や混沌無を第一義とする龍溪の学風とは、かなりのへだたりをもつわけである。念菴が、あの天泉橋の問答を、「万世の大関鍵」(同上、卷四、与錢緒山)というのは、もちろん龍溪の四無説に危険信号をかかげるものであるが、特に龍溪一派のあの世評を無視したわが物顔の遊説集会に対しては、万物一体論を曲解逆行するものと嚴重に警告せずにはいられなかつたのである(同上、卷三、答王龍溪)。

以上のように見て来る時、両者のとらえていた良知の原像、期待する人間像が、最初から異っていたわけであり、これを動かさぬかぎ、いくたび論争を重ねても相互の歩みよりは不可能であつたのである。ゆえに念菴歿前二年前に記された「松原志晤」の冒頭に、念菴は次のように記しているのである。

「余、龍溪兄と楚中に別れてより今に九年になんなんとす。九年(閏)書札往復せしが、大段、余は、専ら良知を提するのみにて学問を拈ぜざるをば、学者の憂いとなせり。龍溪はまた、余の専ら枯静を守りて、当機順応の妙に達せざるを慮れり。しばしば面晤してこの義を究竟せんと期せり。」

要するに結論はここに帰するわけであるが、いま二十余年にわたる両者交流のあとをたどりつつ、念菴思想の発展状況をたしかめることとする。

四 念菴思想の発展

先ず「冬遊記」を見ると、龍溪は念菴の無欲説について、「無欲上に力を着くるは、千古聖学の宗旨」とのべながらも、その学を「汝の学は知見を脱せず、虚知見は何の益かあらん」と手きびしく戒めている。念菴の見識が知見を脱していないと評されるのは、なにも博物洽聞の徒と同じく、知識の量的集積に狂奔しているというのではあるまい。先のべたように、念菴の欲根退治論は、ある種の先験的規矩意識と表裏一体をなしており、主体が真に底を削いて、いないと受取られたからであろう。龍溪の底を削った立場は、「真に性命をおさめるとはどういうことか」という念菴の質問に答えた次の語が、よく示しているであろう。

「性命をすてるのが性命をおさめることである。いま性命を真におさめないから、世界をすてきれないのである。いま善をなすと説いているのは、真の善ではなく、氣持を好くしようとするだけである。人の言いなりになるだけなら、毀譽得失の関門すらも破れはしない。真にその関門を打破する人なら、人ににくまれて一生を棒にふり、全くうだつがあがらなくても、少しも氣にかけない。これが真に性命をおさめるといふものだ。よく真に性命をおさめれば、時々刻々、そこで結着がついている。他人のご機嫌をうかがう暇などありはしない。これでこそ造化の把柄われにあり、横斜曲直、好醜高低、往くとして可ならざるはない。もし世界におもねるだけならば、自由自在とはいえない。」(念菴集、卷五、十三丁所引)

龍溪ぎらいの黄宗義は、この言葉には名教倫理を破壊する毒素があり、「禅宗そのままの語」だとしているが(明儒

学案、卷十八）、念菴自身は、「この言葉によって、従来の工夫がすべてうわべのものであったと気づいた」とのべている。別れにあたり龍溪は、世界及び人間にまつわる習染の深きを指摘し、「世情を超出する人間は、必ず渾沌裡から根基を立て、心腸を徹底的に洗淨し、枝葉をいよいよ枯らせ、靈根をいよいよ固めねばならぬ」と言いきっている。この同遊が念菴に深い感激を与えたことは、前にのべた通りであるが、龍溪説をうけて、欲根というものの機能的性格にどれだけ再検討を加えたかは、多分に疑問があるようである。なぜなら、それから九年後（四十五才）、「夏遊記」を記すまでの中間において、念菴は依然として収斂翕聚の方向に深化し、龍溪の現成主義に断固反撥するに至っているからである。曰く、

「従前、良知は時時見在すの一句に誤られ、培養一段の工夫を欠けり。培養はもと収斂翕聚に属す。甲辰夏（四十才）静坐すること十日なるに因って、恍々として見得せり。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、内虚うちにして揺ぎ易きがためなり。」（念菴集、卷三、与尹道興）

ここまで成長した念菴が、「夏遊記」においては、いかなる態度で龍溪に対してゐるか。一場面をぬき出してみよう。

念菴「凡そ私欲を去るには、発根のところにおいて破除してこそ目的が達せられるのである。私欲の起るのは、必ずそのわけがある。（それは）みな自分にもともと貪好があり、打算があるからである。これをいい加減にする、みかけはきれいになっても、ただ隠れているだけであり、ひよっとすると、知らず知らずの中に培植しているかも分らない。」

錢緒山「そうした工夫の仕方は、こま切れである。ただ良知によって運用すればよいわけで、破除する必要はない。」龍溪「そうではない。これは巢をくつがえし、賊を探し出す方法であって、全く意味がないと言ってはならない」

(念菴集、卷五、二十一丁)

ここでは念菴の工夫の心随微処に行届いていることに、龍溪は好意をもっているのである。しかし幾日か後、念菴から短所を指摘してくれるようにと乞われた龍溪は、「きみは私欲を破除しようとしているが、破除の上に道理をたずね、一物を拈じ一物を放き、結局上出来ではないように思われる」と、依然として従来からの評価をむしろかえしている。龍溪より見れば、念菴は無欲原頭にまで到達していないわけであろうし、念菴より見れば、龍溪の混沌論は無欲意識の空まわりと観ぜられたわけであろう。

それから二年後、鄒東廓から示された会語の中の龍溪の言について、念菴はいくつかの根本的な疑問を提起している。

第一は、龍溪がこの一念の靈明に昧からざるが致知であり、随事随物、この一念の靈明を昧くせざるが格物であった、良知は虚、格物は実、虚実相生して天則乃ち見わる云々というに對し、念菴は、良知の本は不觀不聞に戒慎恐懼するもので、そこにこそ功夫(格物)の焦点がおかるべきものとし、良知の体は至虚であるというのもよいし、その体虚にして形は実だというのもよいが、「良知は虚、格物は実」というと、不觀不聞なるものが、(外物を)待つ所あって後に実ということになりはしないか、と反論している。龍溪のねらいは、已未動靜渾然一体のところ天則のおのずからなる現成を見るところにあったのだが、未発の収斂を優先視する念菴よりすれば、それは心の充足を常に已

発に期するもの、結局主体の散漫化が招来されると考えたのであろう。

第二に、定静安慮は止至善の始終をなすもの、而るに虚実相生と言えば、定静が慮より生ずることになりはしないか。これも已発主義の不安定性をつくものであろう。

第三に、(これが最も重要と思われる)龍溪は「もし良知を信ずる時は、意は良知の流行、見は良知の照察」というが、これは余りに論旨が安易に過ぎはしないか。

「おもうに利欲の盤固たる、これを遏むるもなお止まらざるを恐る。而もその知の発する所より、もって心体となさんと欲す。おもうに血氣の浮揚する、これを斂むるもなお定まらざるを恐る。而もその意の行なう所に任せて、もって工夫と為さんと欲す。難きを畏り、安きを苟にする者は、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。それ念を注いで觀を反せば、たれか少覚なからん。言によって慮を發せば、理また昭然たり、不息の真すでに未だ尽くは亡びず、先入の言また抛るべきあり、日に滋し日に甚だしく、日に移り日に遠ざかれば、はた存心をもつて拘迫となし、改過をもつて粘綴となし、善を取るをもつて比擬となし、倫を尽すをもつて矯飾となすものあるなきか。而もその滅裂恣肆なる者、また従つてこれを講張簧鼓し、天下の人をして、遂に蕩然として帰するなく、悍然として顧みざるに至らしめば、その陷溺の浅深、われ俗学においていかなるかを知らざるなり。」(卷五、三十一)

この追究は鋭い。これは龍溪流の現成主義の心理的甘さをつき、良知の微光に全面的に一举によりかかって、苟くも己れの意識に逆らうものは、ことごとく良知を害うものとして、遂には無規範・無反省の徒と変らない境位に転落

する危険を指摘したものである。良知の拡充につとめないで、一端の善をもって聖人の極則とする無謀をおさえたものである。念菴の陽明門下における功績が、後人によって高く評価される理由はここにある。

ただここに注意すべきは、念菴とても、已発主義・現成主義に良知の残影・余光の存し得ることを認めていることであつて、そこに実は良知の全現態を把握しようとする龍溪流の現成主義の成立し得る余地が残されていたのである。この良知の発動を「一端の善」と解することは、おのれに謙虚であらんとして、かえつて良知を過少評価する恐れなきにしもあらず。逆にそれを「全体の善」と解することは、良知に厚い信頼を抱きつつ、かえつておのれを過大評価する恐れなしとしない。所詮それは人間(≡良知)の理解のしかたにかかわることであり、いずれをよしとも言い難いであらう。ともあれ両者見解の相異が、ここまで鮮明となつた以上、それはどうにもならぬ並行線をたどるより外はあるまい。

良知現成を頭から信じこんで、その良なるゆえんを原ねないと、結局、良知の端を養うをおこたり、已発を離れては中なしとして已発に任せ、現、在、の、知、を、も、つ、て、事、実、の、則、と、な、し、て、理、欲、の、混、淆、を、察、せ、ず、常、感、を、離、れ、て、寂、な、し、と、言、う、に至るであらう。それは良知説の自滅ではないか、というのが念菴の主張である。だが、「現在の知をもって事物の則となす」ことこそ龍溪説の核心をなすのであつて、それが理欲混淆の危機をはらむが故に、しばらく回避することは到底許されない。むしろそのような危機をはらめばこそ、現在当下の自己定立がゆるむことをこそ彼は恐れるのである。そこにはやはり良知と規矩との問題に対する両者の根本的相異が背後に横たわっているのである。念菴にとつてもはや龍溪は、師説に反いて禅に溺れたものときめつけざるを得ない局面にまで到達した。

「夏遊記」より六年後に記された「甲寅夏遊記」では、念菴の思索のあとは、一層精緻となる。

「私は」ここ一二年來、従前とはまた變つて來た。往年の收撰保聚の仕方は偏していた。心の本然を知ること十分であつたがために、寂は感の先にあり、感は寂より発すと考へていた。感が寂より発するというのはよい。だが寂を（一定の）処と執ずるのを免れない。寂が感の先にあるというのはよい。だが感を（不定の）時ときめてかかるのを免れない。（そうすると）彼と此と分れ、動と静と二となる。これは仏老二氏で、道をそこなう辺見としてきびしく非るものである。（だのに）かたく信じて固執すると、その流弊は、必ずわがためにするを重んじて、物に應ずるをおろそかにするに至るであらう。それは明徳を天下に明らかにするという大学の本旨ではない。そこでしばらくしてまたこれに疑問をいだいた。一体心は一つである。その位を出ない点から寂という。位には一定の品格があるが、内を墨守するという意味ではない。その常に徹に通ずる点から言へば感という。発は徹にして通ずるが、外を逐うという意味ではない。寂は内を墨守するのではない。だから（一定の）処とはいえない。（外物を感ずることのできるからである。感を絶つた寂は、眞の寂ではない。感の外を逐うのではない。だから時とはいえない。もともと寂なるものだからである。（逆に）寂を離れた感は、正しい感ではない。（この両者は）同出して異名であり、わが心の本然である。寂は一つだが感の一つではない。だから動があり静があり作があり止がある。（中略）万變に酬酢しても、寂なる者において礙えることがないし、礙えないわけではない。われに主とする所があるからであり、もしも主とする所がなければ、馳けずり廻つてもとにもどらない。（また）声臭がみな泯んでも、感たる者において息まないことはないし、やまないわけではない。われに倚りかかるものがないからであり、もしも倚りかかる

ものがあると、膠着して通じない。これが収攝保聚の功であり、君子幾を知るの学というものである。学ぶ者が自らこれを信じて、灼然として動揺しなければ、これを守寂と言ってもいいし、妙感と言ってもいい。これを主静と言ってもいいし、慎動と言ってもいい。きまった言い方があるわけではない。」

以上の念菴の発言を通して感知されるのは、彼が雙江のように寂感動静分離の弊に陥ることを避けようとして、苦心慘澹していることであって、寂を感のただ中に位置づけ、感を寂の妙用と解し、寂を一定の方処と限らず、感を逐旋の時と認めず、両者を一心における同体異名と規定するなど、その思索と体験は精細をきわめて来たと言えるであろう。その点、龍溪とても一目をおかざるを得なかつたのである。それでは両者の間に、どの程度の歩み寄りが行なわれたか。それについては、念菴の最晩年（五十九才）松原における両者会見の模様を調査してみる必要がある。それは「松原志語」（念菴集、卷八）と「松原晤語」（龍溪集、卷二）及び「松原晤語寿念菴羅丈」（同上、卷十四）とを対照することによって明らかとなる。

嘉靖四十一（一五六二）年十一月七日、龍溪は念菴隱退の地なる松原に過る。折から念菴は、ここ半年間閭里のために、賦役を均平にするという煩瑣な仕事にたずさわっている。終日紛々としていても、厭かず、とらわれず、ゆるがせにせず、得意がらず、あなどらず、かたよりもしない。村民の一人でもその所を得ないことを恐れている。それは決して枯静に着するもの姿ではない。これはたしかに龍溪の胸を打ったようである。しかし子細に考察すると、両者の記録には、微妙なしかも重要な相異が見られるようである。例えばそこで孟子の怵惕惻隱の心が話題となるのであるが、いわゆる三念（納交・要譽・惡声）の雜のないところに真心を認めるのはともに変りはないが、念菴においては、

「その後拡充して正に時時はならんことを欲す。この心時時雑念なくして、方めて堯舜と相對すべし。」(松原志嘯)と記されているのであるが、龍溪においては、

「その『世間には現成の良知あるなし、知は万死の功夫にあらざれば断じて生くる能わず』と謂い、これをもって世間の虚見付和の輩を較勘するは、未だ必ずしも病に對するの薬にあらざればならず。もし必ず現成の良知と堯舜と同じからざるをもって、必ず功夫修証を待ちて、而るのち得べしとせば、未だ矯枉の過をまぬがれず。」(松原語語)と、拡充に先んずる現成良知への信賴が、前面に押し出されている。念菴の苦言が龍溪にある種の反省をうながしたのは事実であるが、その漸進的な收斂主義が、必ずしも全面的に龍溪の受容する所とならなかったのも事実である。頓であれ、漸であれ、現成良知への信賴なくしては成り立ち得ないというのが龍溪の一貫した立場であり、現成良知とは究局的には一定の規矩を認めないものであったのだから。

松原から帰って間もなく、龍溪が一知己にあてた書簡の中には、「念菴は戸を出せずといえども、すこぶる煩に耐ゆ。善を(人と)同にするの心、旧に比べて較切なり。」(龍溪集、卷九、与呂沃州)と述べている。これは念菴の進歩を喜びつつも、なお最高の讃辞とは受取れないように思われる。ではそのずれは構造的にはどこにあるか。龍溪の円通自在な頓悟主義の哲学と、念菴の收斂安静な漸修主義とを比較して、きわだった対照をなすのは、前者においては「即多・多即一の論理が常にその全体構造に躍動しているに對し、後者においては「寂は一つだが感は一つではない」といわれるように、一と多との結合関係がやや弛緩しており(一多無尽でない)、必ずしもその全体構成を緊密に貫いていないということである。だから念菴では、孩提の愛敬は良知発現の一端であって、これを天下に拡充通達してこ

そ全体となる、孩提の知はたとえば昭々の天であり、天下に達するのは知は広大の天であつて、收攝保聚は、達するゆえんであると理解される。しかるに龍溪では、昭々の天すなわち、広大の天と規定され、隙間から見える天を昭々とし、寥廓の天を廣大とするのは、その人の見が怙せられているからで、天に大小があるわけではない、と理解される。「もし虚寂に本づいてのち知あらば、この知は本体の流行にあらず、ついに二見となる。二ならば息む」というのが、帰寂説に対する龍溪の断案なのである（以上龍溪集、卷十六、別曾見台謾語摘要。なぜ「二ならば息む」のか。良知の判断能力が、現実的事物の多様性の中で鍊磨されないで、静寂の一層において功夫がほどこされ、而るのち個々の事物への対応がなされるとするならば、事物のもつ条理と良知のもつ是非并別の能力と必ずしも一致せず、そこにある種の操作が必要となるであろう。その場合、良知の是非に事物が吸収されるなら、事物は観念化され変質する恐れなしとしないし、逆に事物の条理が良知を強引に拉し去るなら、良知の独用は消滅する。いずれにしても「二にすること」より起る弊害は、良知と事物との完全な一体感を破壊することである。これを一にするためには、良知を徹頭徹尾事物と密着して、常時現在の一点に全量を投入して行くより外はない。個別的体験はすなわち全体的体験であり、自らを全体に合わせるのでもなく、全体が自らに追隨するのでもなく、言わば個と全との緊張関係を包みながら、刻々に自己充足を行なっていくわけである。これは一步を誤れば独善主義・独我主義に陥る險道である。そこに良知の過熱化を防ぎ、多様性の統一地点を確立しようとする念菴の収斂主義の、着眼があつたのである。そこでは自我のことさらな膨張、野放図な行動意欲は、すべて青白い月光のもとにやわらげられる。その心鏡にうつる現実界の事実は、主体の静けさをみださないように取り込まれ、良知そのものも客観界の波瀾をほどほどに収めるべく対応して行くことと

なろう。従つてそこでは個と全・一と多との力的緊張はさほど高まり得ない。それだけにここでは大きな過失を犯すおそれもないかわりに、大きな創造も行なわれ難い。念菴は龍溪に対して、その収斂説が、「終日応酬しつつ、終日収斂安静にして、少しも奔放馳逐の病なき」ことを誇つたが、龍溪よりすれば、いかに念菴が動静一如を叫んだとしても、それは一即多・多即一の論理をばかした、個と全・動と静・感と寂・主と客の緊張関係やたるんだ格調高からぬ良知説と受取られたであらう。念菴の倫理感を示す次の語を見よ。

「おおよそ人に処するの道は、まさに委曲調停して物と敵^たをなすを得ざるべし。真によく前後左右、均斉方正にして、始めてこれ契矩あり、始めてよく人をして怨なからしむ。かくの如くにしてなお怨あるは、われこれを致すに非ず。」（念菴集、卷四、与王養明）

これは龍溪の目ざす毀譽を顧みず、ただ現在の良知一念のままに行動する人間観とは程遠いであらう。両者論争の対立点は、結局ここに帰着するのである。

もしも帰寂ということ、終始一貫、感に対する寂の優位、動に対する静の一方的規制力の意に解するならば、念菴よりも雙江に典型的な形態を見得るであらう。しかし帰寂の平面的な定形化をさけて、できるだけ動的なものとの一体感を回復し、已発主義・現成主義の長所を取り入れようと嚮心した点では、念菴に数歩の長ありといふべきであらう。それだけに雙江対龍溪の論争に比べれば、念菴対龍溪のそれの方がずっと複雑な様相を帯びている。雙江に対しては「陽明学の後退」というレッテルをはることはできても、念菴に対しては必ずしも妥当ではない。さればとて劉戡山・黄宗義などのように、念菴を陽明の正伝を失わぬ者と認定する学者もあつたのである。同じく清初の学者孫

夏峰は、念菴と龍溪の対立を次のように述べ、念菴の功績を高く評価している。

「陽明の良知の説は、力を著くること致字にあり。故に自らいう、龍場の患難死生の後に、良知はじめて出頭を得たりと。(然るに)龍溪は時に致字を放下して専ら良知を言えり。そのはてには、遂に食色を認めて性と為す者あり。

言は慎まざるべからず。念菴つねに戒慎恐懼を提して、龍溪のために忠告す。良友切磋の益を見る。」(孫夏峰集、卷一、一丁)

五 仏教観

念菴が三十三、四才の頃、楞嚴經を読んで危く禪那に陥らんとしたことは、前に述べたが、それから数年後「冬遊記」の中では、楞伽經を読む場面が見える。楞嚴と言ひ、楞伽と言ひ、いずれも微細な精神分析を通して妙明真心の探求をめざした經典であるが、この澄明静寂な仏教真心論が、折にふれて念菴の関心をよび起したことは、間違いないさそうである。⁽¹⁹⁾ 仏教には作用的側面がない、倫理性を無視していると、自分に言いよかせながらも、彼の静寂清浄界へのあこがれは、消し難いものがあつたようである。事実、彼にとって儒仏の理論的分別は、たやすいことではなかつた。

「仏は儒に近し。その言たる曰く、『^{まこと}應に住まる所なくして而もその心を生ずべし。應に生ずる所に心を生むることなるべし』と。未だ嘗てこれを両言せざるなり。近ごろ禪者に見^あい、これと語る。深く静に落つるをもつて戒めとなす。語ることに必ず曰く、『道よく物に応ず』と。予はじめ聞いて愧ず。彼は物に応ずるを主とする者にあ

らず。而も拳々として物に応ずるをもって言う。すなわち知る、儒の禪に異なるは、未だ言い易からざるを。」(卷三、四十二丁、与友人論咸良二卦)

儒禪の区分の言い易からざるは、実は良知説と禪学とが共に心学である所に由来するのであって、陽明すでそれを述べているのであるが(重修山陰県学記参照)、龍溪に至っては、渾沌無に立脚し、良知をもって三教の靈枢と喝破するに至った。²⁰つまり龍溪は、良知の本性さえ確立するなら、仏老とても自由に操り得るもので、あえて正統と異端の区分に神経を細くする必要はないと考えていたようである。龍溪にとって仏教は、恐るべき敵手ではなく、良知の機能で適宜操作できる一つの心学であったのである。然るに念菴にとっては、禪定静謐の境は、砂地のまん中に掘られた穴のように、ともすれば足がずりこむ危険な場所であった。そこにおち込めば、一個の自了漢となる恐れがあるが、そこで得られる体験の高度真摯な安定性には、凡庸な儒家に見られぬすばらしさがある。それをわが物として奪いつつ、しかもその寂静主義のとりことならぬ方法はないものであろうか。それは寂と感とを緊密に結びつけ、覚悟と格物とを一体化する以外にはない。

「知を致して物を格さざれば、物を開き務を成すに足らず、これ聖学と二氏との端緒の同異のよってわかるる所なり。故に物を格して後知行合一するは、聖学の全功なり。白沙のいわゆる体統の該括を見て後、さらに分殊の処あるなり。まさに義理無窮なれば、工夫も無窮なることを理会すべし。要するにみな格物においてこれを尽すなり。必ずしも齟齬する時一斉に了して、ただこれを守るべきにあらず。」(同上、卷四、答蔣道林)

こうして念菴にとって仏教は、己に見るあるも物に見るなき偏向体験ときめつけられる。この点では雙江その他多

くの儒家の言う所と変りはない。龍溪にとって仏教は、心学をふくらませる一素材として十分に活用されたが、念菴では仏教は、心学をとまどわす異端と観ぜられたわけである。而も自らが心ひかれればひかれるだけ用心深く避けられねばならぬ異端であった。こうして「異端論」(同上)という一部の論文が作成された。

その上篇では、仏教を「倫理を棄て事物を遣る」という理由で異端と規定するものがあるが、もしもそうなら、それは名教の伝統をもつ中国人なら誰だって気づくわけで、わざわざ聖人の教えを待つまでもなからう。今日もつとも問題とすべきは、異端の簡易直截を儒教に導入して、外は名教に依托しながら、実は決裂して己に従うやり方である。そこには縦横たくみに変じ、窮詰すべからざるものがある。ここに異端の恐るべき第一原因がある。

中篇では、思想というものは卑近な人情に密着してあるべきもので、徒らに高遠に馳せるべきものではない、という前提の下に、仏教がみだりに神を説き、大を説き、無縁の慈を説き、形而上のことにはくわしいが形而下に根をおろさず、とかく日常を遊離したこともをやつてのけることを指摘し、「人に同ずる能わずして、己に処すること余りに高い」意味において自私であり、「その過高にして実用に益なき」意呼において実なしときめつけている。

下篇では、仏教は元来印度人の風俗性情に適合するようにこしらえられた宗教であつて、それを違つた条件の下にある中国に普及させることは不当であるとしている。

右の中「簡易直截」云々というのは、恐らく龍溪一派の仏教惑溺ぶりを非難するものであろうが、その視角はそのまま卑近常道が思想の面目だとする考え方にも連なっているわけである。ということは、規格はずれの思考形式、斬新な社会的展望などをことさらに唱え出すことに、念菴が極めて警戒的非同調的であつたことを物語るものであろう。

仏教には中国人のもたない異質の発想がある、それを中国人の思索と生活の中に持ち込むことは、社会的混乱を来す恐れあり、故に異端として退けよ、五倫五常の有無というような形式的なことで正統と異端の区別がつけられるべきではない、と念菴は主張しているのである。だが念菴の意気ごみにもかかわらず、異端なるが故に近づくなという彼の矛盾律は、結局名教の有無によって思想判釈を行なう凡庸な儒家の常道と、五十歩百歩ではないのか。あらゆる異質の思想の底に、心の燃焼契機をつかんで行くという心学の自信と使命感がそこでは湧んでしまっている。それはできるだけ思想の規格化を崩すまいとする現状維持的閉鎖的立場なのである。念菴思想が龍溪思想への牽制的役割は果しつつも、結局独自の学派として発展し得なかつた理由を、そこにも見ることができらるであろう。

〔付記〕 本稿は、玉城康四郎教授を代表者とする文部省科学研究費による総合研究「仏教の比較思想論的研究」に参加して得た研究成果の一部である。

註 釈

(1) この小伝の終りには、「陽明の必ず聖学たるは疑いなし。然れども及門の士概ね矛盾多し。その私淑して得るあるものは、念菴にしくはなし」という鄧定宇の語(鄧文深公佚稿、卷二、試歲貢生策問にみえる)を引用し、「これ定論なり」と結んでいる。この鄧氏の語は、劉子全書、卷十二、十六丁にも引用されており、黄氏はこれを受けたのであろう。

(2) 高忠憲の念菴評価については、高子遺書卷一、二十四丁、卷八上、答吳安節年伯、卷十、三時記等を参照。

(3) 「荆川は、某の莫逆の友なり、学識才力、みなその比にあらず。」(念菴集、卷四、謝嚴介溪相公)なお本稿では、雍正刊念菴羅先生全集を使用し、これにおさめられていない資料については、嘉靖刊念菴羅先生集並びに万曆刊石蓮洞羅先生文集を参照した。

- (4) 念菴集、卷三、答周洞巖には、「おもうに幼時、陽明公の（羅）整翁に答うる書を読む」とある。また秋天台撰の念菴羅先生伝及び胡直撰の念菴羅先生行状を参照。
- (5) 念菴集、卷十一、雙江公七十序参照。雙江の思想については、拙稿「聶雙江の思想」（日本中国学会報第二十三集所収）参照。本稿はこれと密接な関連をもつ。
- (6) 念菴思想の三期区分については、他に異説があることは、陽明学大系第五卷三五〇頁の福田植氏訳註参照。
- (7) 羅近溪の「石蓮洞」と題する詩にも、次のように歌う。「念菴羅學士、当年ここに寄家す。三千塵世界、一朵の石蓮花」明徳詩集、卷下）なお朱国楨の湧幢小品卷十六には、「国朝の諸儒、荆川先生の文集を除いては、先生（陳白沙）もしくは羅念菴の集の如き、俱に細説せざるべからず」とある。
- (8) 王龍溪集、卷二、松原晤語、同じく卷十四、松原晤語、寿念菴羅文なども参照。
- (9) 顧憲成は、この三遊記について、次のような断案を下している。「冬遊の一記においては、先生（念菴）の虚心なるを見る。夏遊の二記においては、先生の苦心せるを見る。始め先生は、陽明を傾慕すること、真に孔孟のまた出づるが如く、陽明の高足弟子王龍溪を見ること、陽明を見るが如し。故をもつて一嘯一笑一步一趨、奉じて善蔡とせざるはなし。（中略）すでにして龍溪の行徑を熟察するに、往往にして人意に満たず。退いてその言を攷するに、またしたがって酬らず。ついにその言を并せてこれを疑う。すなわち推敲を加え、反覆弁折、匡扶弼正して、実地に引帰せんとねがう。（中略）最後の数十言に至りては、肝を披き胆を瀝ぎ、底裏を傾け尽し、字字血誠、また字字棄石、龍溪始めて躲避する処なく、やむなく承認せしなり。」（兩岳商語、二下以下）
- (10) 念菴は、二十三才のころ、同里の学者李公平について、瘳洛の学を聞く。「もし啓発明爽ならんことを欲せば、伝習録にしくはなし。その規矩匡廓に至っては、二程全書にしくはなし。既に能く自ら持し、また二書に即いて印証せば、久しうして、かならず豁然たる時あるべし」（念菴集、卷四、答劉可賢）と、朱王両学にまたがる表現が念菴に見られるのも、彼の学問的経歴と無関係ではあるまい。
- (11) 楞嚴経卷六にみえる「汝が倒聞の機を旋らして、反って聞の自性を聞けば、性は無上道とならん。円通は実にかくの如し」というくだりをさすか。
- (12) 念菴の次の語を参照。

「学なるものは、その良知に出でて動かさるるなきを学ぶものなり。下学とはこれを学ぶものなり。上達とはこれに達するものなり。いよいよ下学して生意いよいよ足り、靈明いよいよ著れ、日に化に進む。窮理とはこれを窮むるものなり。自然の条理なるが故に天理という。即ちいわゆる良知なり。安排推測は天理にあらず。下学して厭わざるは、理を窮むるゆえんなり。かくの如く理を窮めて、性始めて尽き、命始めて至る。これ二事あるにあらざるなり。」(念菴集、卷二、答羅岳書)

(13) 拙稿「聶雙江の思想」参照。

(14) 陳明水自身も、雙江に書を与えて、その知覚と本体とを分つ説に疑問を呈している。(明儒学案、卷十九、陳明水論學書)

(15) 龍溪の問人查毅齋は、天泉橋の問答に因んで、次のようにのべている。

「然るに學者、未だ嘗て親しく指授せず。その良知の真体における、なお未だ心悟せず。未だ情識上より良知を認むるを免れず。故に多く力を得ず。雙江・念菴、ついに帰寂の説を提出せり。(されど) 性は本より寂なれば、又何ぞ帰を事とせん。又未だ頭上に頭を安ずるを免れず。これ致知議略に詞を費すゆえんなり。然れども龍溪の説において、ついに未だ相契わず」

(闡道集、經說)

(16) 唐荆川も念菴に次のような批評を書き送っている。

「示さるる夏游記は、中間の弁析精切にして、深く近世の鹵莽の学を憂うるあり、力めて破除を与うるは、世教に益あること小ならずと謂うべし。然れどもこれを以て兄の近来の得る所を驗するに、なお論のあるあり。蓋しなお未だ文義意見の間に落つるを免れずして、自己の真精神、尽くは灑然として透露する処あるを見ざればなり。豈に兄の世人に対して法を説くが故に然るか。」(唐荆川集、卷六、与羅念菴修撰)

(17) 念菴は龍溪の良知説は工夫を無視するものだとし、次のようにのべている。

「その説は実に陽明公の口授に出づとするも、大抵はこれを仏氏に本づく。(中略) 伝燈の諸書をひもとくに、その旨洞然たり。ただこれ吾儒の兢兢業業として必ず事とするありの一段と、絶えて相蒙らず。分明に二人は両家の風氣に属す。」(念菴集、卷三、与聶雙江)

一方龍溪の影響を受けた羅近溪は、当下を信じない念菴をどう思うか、という問人の間に答えて、「当下はもとより尽くは信じ難し。然れども信ぜざるべからず」と答えている。(近溪集、庭訓下、三十三丁)

(18) 念菴とても一即一切・一切即一を口にしなかつたわけではない。(卷四、二十一丁、答雙江公) また王心齋から一正百正・

一了百了の示教を受けたこともあった。(冬遊記参照) しかし総じてこの論理は念菴の格別の関心をよんでいたとは考えられない。

(19) 雙江の念菴にあてた書簡にも、「喩を承く。極めて仏学を探らるるは、愚鄙の能く悉す所にあらず」とある。

(20) 龍溪は念菴の仏教觀を批評して、次のようにのべている。

「念菴子の、二氏の学は主静より起ると謂うは、似たり。ただ釈は空明を主とし、老は斂聚を主とすれば、ことごとく断絶するありというは、恐らく未だ以て釈老の心を服するに足らず。種性を断滅するは、二乗禪と下品養生の術とは、或いは誠にこれあらんも、釈老すらなを指して邪魔外道となす。釈老の主静の旨は、空明なるも未だかつて普く照さずんばあらず。斂聚するも未だかつて充周せずんばあらず。住まるなくしてその心を生ずれば、原より未だかつて六塵を悪まず。並び作りてその復するを觀れば、原より未だかつて万物を離れず。」(龍溪集、卷十六、書陳中閣卷)

ただ念菴とても一概に仏教を偏静寂滅なものとして受けとめていなかったことは、本文に示した通りである。

(昭和四十八年九月三十日稿)