

## 陽明學派における聶雙江・羅念庵の位置

福田 殖

### 一 問題の所在

明末の思想家、劉宗周（一五七八—一六四五）の學問は王學の流弊に乘じて出現したとされる。彼は「陽明子の良知を言ふは、後學に最も功有り」と評價しながらも、王學の流弊に深く思いを致して「陽明は差はざれども、龍溪に差ふ」と王學流弊の責任を王龍溪（一四九一—一五八三）に歸した。なかでも王龍溪が「天泉證道紀」中で展開した「心意知物」の四無說に對して次のように批判する。

蓋し陽明先生、偶々之を一言すれども、而れども實は未だ嘗て之を書に筆して、人を教ふる定本と爲さず。龍溪輒ち己が說を以て前人を籠罩し、遂に天泉一段の話柄有り。甚だしいかな陽明の不幸なるは。

しかしながら劉宗周は王陽明の「致良知」教說にも問題があることを指摘し、かつ王龍溪に従學した鄧以讚（一五四二—一五九九）の發言を引用、王學の補充を行なった人物として羅念庵を擧げている。

陽明は只だ致良知を説くのみにして、意を以て臚根と爲す。故に慎獨の二字に於て、亦た全く講起せず、中庸の戒慎恐懼の處に於ても亦た懸たり。所以に念庵に收攝保任の說有り。鄧定宇先生曰く、陽明必ず聖學たるは疑無し。然れども及門の士には概ね矛盾

陽明學派における聶雙江・羅念庵の位置

多し。其の私淑して得る有る者は念庵に如くは莫し、と。  
劉宗周のこのような見方は、明末清初期に廣く行なわれていたやうである。劉宗周の弟子の黃宗羲（一六一〇—一六九五）も『明儒學案』の中で、「越中の流弊」について次の如く述べる。

姚江の學は、惟だ江右のみ其の傳を得たりと爲す。東廓、念庵、兩峰、雙江は其の選なり。再傳して塘南、思默と爲る。皆能く陽明未だ盡くさざるの旨を推原す。是の時、越中に流弊錯出し、師說を挾んで以て學ぶ者の口を杜ぐ。而して江右のみ獨り能く之を破る。陽明の道、頼りて以て墜ちず。

江右王門は鄒東廓（一四九一—一五六二）歐陽南野（一四九六—一五五四）を中心とする王學正統派（修證派）や、聶雙江（名は豹、字は文蔚、一四八七—一五六三）羅念庵（名は洪先、字は達夫、一五〇四—一五六四）を中心とする王學右派（歸寂派）の人々が活躍した江西の地域を指す。王學左派に批判的であつた黃宗羲は江右王門に對して好意的であつたが、なかでも陽明私淑の學徒であつた羅念庵に對する評價は高く、王門諸子の中では『明儒學案』中において最大の紙幅が與えられている。「越中の流弊」は聖凡平等、良知現成を説いた越中の王龍溪の學問動向が猖狂自恣に流れたことを指す。

黃宗羲、李二曲（一六二七—一七〇五）と並んで明末清初の三大儒と

稱された孫奇逢（一五八四—一六七五）も、すでに「越中の流弊」について大略同一の見方をしている。

陽明先生、絶學を起こすの後、其の身に體驗する所の者に由りて、此の心の微を悟ること有り。良知の説を發し、致知格物を以て證と爲す。其の門人、聞くを尊び、知を行つて救へて稍しも擬議すること有らず。龍溪獨り、四無の説を持し、群起ちて之を疑ふも、乃ち先生亦復た唯唯たり。是に於て龍溪の言、天下に滿ち後に龍溪の學を傳ふる者、流弊滋々甚し。是れに因りて遂に陽明の學を疵す。ああ豈に陽明の過ちならんや。亦た陽明を傳ふる者の過ちに由るのみ。當時、羅文恭其の偏を力救せり。余頗る其の簡易透徹せるを愛す。晩年始めて其の流弊を晰して以て後の學者の折衷せんことを俟つ。

孫奇逢も同じく「越中の流弊」を救済した人物として羅念庵を高く評價する。奇逢は初め陸王を宗としたが、晩年は朱子の理學を傾慕して兩家の調和論者となつた人であり、彼の編著『理學宗傳』は、そうした立場から書かれている。先ず最初に道統の傳を直接得た者として、周敦頤、程頤、程頤、張載、邵雍、朱熹、陸九淵、薛瑄、王守仁、羅洪先、顧憲成の十一人を録し次に漢の董仲舒以下、明末の周汝登までを理學を羽翼した者として録している。王門で羅念庵を別格扱いにしたのは、朱王調和論者としての奇逢の當然の歸結であろう。黄宗羲は、奇逢のそのような編集方針を雜收・疎略と批判したが、王學右派の羅念庵が高い評價を與えた點では一致している。明末清初期に王學右派の羅念庵が高い評價を得た事實は思想上重要な事柄に屬する。念庵のこのような思想上の存在意義は、主として『明儒學案』を通じて強調されていた。

近來の研究では容肇祖氏がその著『明代思想史』の中で、聶雙江の學について「王學の流弊に懲りて出てきたものである。王學の病弊、その根本は經驗を輕視したところにある。聶豹が一段の工夫を缺いていると考えた、そのことは正しいのだ」と指摘し、羅念庵について「その見解は王守仁に比して更に完密になり、聶豹に比して更に深造なるものとなつた」と高く評價した。容氏のこのような觀點は、明らかに明末清初期の劉宗周、黄宗羲、孫奇逢の見方を繼承するものと言えよう。

ところが最近の研究で牟宗三氏は、その著『從陸象山到劉蕺山』の中で右の觀點とは異なる見解を提出した。牟氏は先ず「王學の分派」でとりあげるべき人物について次の如く選定した理由を述べる。

當時、王學は天下に遍く流行したが、重要なものは三派にすぎない。一は浙中派であり、二は泰州派であり、三は江右派である。（中略）彼等は陽明に本づいて、その學を發揮した。浙中派は錢緒山と王龍溪を主とする。しかし錢緒山は平實であり、爭論を引き起した者は王龍溪であるので、王龍溪を主とする。泰州派は王艮より始まるが、流傳が久しくなり、人物も駁雜なるものが多く、また僞儻不羈なるものが多い。三傳して羅近溪が出て精絶であるので羅近溪を主とする。江右派には人物がもっとも多い。鄒東廓、聶雙江、羅念庵が主なる者である。鄒東廓は順適であり、異議を持つる者は聶雙江と羅念庵とであるので、この二人を主として論じる。（中略）この四人の得失を評論して、だれが王學に精熟であるか、だれが精熟でないか、だれが王學に相ふさわしいか、相ふさわしくないかということについては、必ず陽明本人の義理を根據とする。そうしなければ的確に評論しがたい。

牟氏は王學の分化・發展という觀點から、王學の忠實な繼承者と目される王學正統派の錢緒山と鄒東廓をそれぞれ「平實」「順適」として論評から省き、王學左派の王龍溪と羅近溪（泰州學派）及び王學右派の聶雙江と羅念庵をとりあげ、陽明本旨を規準として四人の思想を論評しようとする。

次に牟氏は「江右派の聶雙江と羅念庵」において江右派思想家の位置づけを行ない、聶・羅兩人は陽明の本旨に習熟できなかったと次のように述べる。

江右派の人物は甚だ多いが、しかし獨特な統一の風格というものはない。鄒東廓・歐陽南野・陳明水・黃洛村・劉兩峰・劉師泉等は皆陽明の及門の弟子である。この中の前の三人は大體師説を守つて險越することは無かつた。なかでも鄒東廓が最も純正である。ちやうど浙中の錢緒山の如くである。後の三人は聶雙江・羅念庵の影響を受けることによつて師説を守ることができず、險越するところがあつた。聶雙江と羅念庵は江右派中首として難端を發した者である。だから江右派に論及する場合此の二人に注目すべきである。（中略）此の二人は畢竟陽明の思想に習熟することができなかつたのである。

續いて牟氏は、前記黃宗羲の『明儒學案』「江右王門學案」の序録の一文をあげて「此の總合的判斷は正しい見方ではない」と否定し、「東廓・兩峯は能く陽明の傳を得たとするのは、まだよいが（兩峯は晩年に雙江を信じたので問題がないわけではないが）雙江・念庵もまた能く其の傳を得たと言ふのは、まちがっている。かれらが獨り能く越中の囂張を破つたというのも、またまちがっている」と重ねて強く黃宗羲の見解を否定した。

#### 陽明學派における聶雙江・羅念庵の位置

以上見てきたごとく聶雙江・羅念庵の王門における位置は全く相反する見方によつて極めて定めがたい感を抱かせる。しかしながら聶・羅二人に對する對立的見方を通して、兩派が信奉した陽明の良知心學の構造を考へることも可能である。王學三派において王學正統派が陽明思想の祖述に徹したのに對し、王學左派と王學右派は、それぞれ自己の信念に基いて陽明思想をどう理解し、どう受容するかという面から激しい問學を展開した。良知心學における自己の正當性をかけての論争は、良知心學のある種の發展を促した。しかしこのような發展を直ちに思想の進歩とみることはできない。王學左派の王龍溪、王心齋の流派は狂熱的な過言嗚行へと趨き、王學右派の聶雙江や羅念庵の流派は沈鬱な禁欲的理念に收斂していった状況を眺めると、思想の歴史的發展を進歩とみることは困難と言へるであらう。しかしそれにも拘らず王學左派と右派はそれぞれ陽明心學の展開に寄與したこともまた事實として認めなければならない。小稿は先ず最初に陽明心學がどのような過程を経て成立したか、次に多様な良知解釋はどうして生じたのか等について考察した上で、王學右派の聶雙江・羅念庵の思想構造を主として王龍溪との關連において探り、陽明學派において聶・羅兩人はどのように位置づけるべきであるかを考察しようとするものである。

すでに荒木見悟氏によつて雙江は「陽明學の後退」と位置づけられ、念庵は雙江よりも評價されながら、念庵思想は「龍溪思想への牽制的役割を果しつつも結局獨自の學派として發展し得なかつた」と位置づけられて、その思想的限界が指摘されている。精緻を極めた氏の論究に言いつくされている感もするが、小稿では少しばかり見方を變えて王學右派より立って考察を進めていきたいと思う。

## 二 陽明心學成立に至る過程

明代初期の儒學は前代の元朝政府が朱子學の書物を用いて人士を取った先例にならって朱子學一尊であった。明の太祖は「一に朱氏の學を宗とし、學ぶ者をして五經孔孟の書に非ざれば讀ましめず。濂洛關閩の學に非ざれば講ぜざらしむ」(『東林列傳』卷二「高攀龍傳」)という尊崇ぶりであったという。成祖永樂帝は儒臣に命じて『四書大全』『五經大全』『性理大全』を編纂させて天下に頒布し、科擧試受驗の際の標準的書物となさしめたが、注釋は主として宋・元の朱子學者の注疏が用いられた。このように皇帝から一般の人士に至るまで朱子學一尊であったので、この時期を「述朱期」と呼ぶが、この時期の特色は統治者が政治的に關與して程朱學に對する非議は許されなかったことである。永樂二年の朱季友の事件は「述朱期」の思想彈壓であった。このような時代には、すぐれた程朱學信奉者は幾人か出たけれども、獨創的な思想家は出現しなかった。例えば明初、文臣の首とされる宋濂も程朱學の信奉者であった。その弟子で「有明の學祖」とされる方孝孺も當時「程朱復た出づ」と稱された。方孝孺より約二十歳若い曹端は「今の濂溪」と言われ、次に出てくる薛理も「復性を以て宗と爲し、濂洛を鶴と爲す」と評された。崇仁學派の吳與弼も程朱學を尊崇して「一に宋人の成説を稟けて、心を言へば則ち知覺を以てして理と二と爲し、工夫を言へば則ち靜時の存養、動時の省察」(以上『明儒學案』中に見える評)と評されているように程朱學の忠實な繼承者として生きたのである。

孟森氏は當時の思想狀況について凡そ次のように述べている。

明の太祖の時には(眞德秀の)『大學衍義』を壁面に遍く書して

出入の省覽に供するほど聖人の道としての朱子學を好尚することあつく、政教が合一していたが、成祖になると好尚するところが歸一せず、やがて宣宗になると『大學衍義』を儒臣に講説させるよう勧めた陳祚を獄に囚繫するに至り、政と教とが分れざるを得ず、正學(朱子學を指す)は君心の悅服するところとならなかった。しかし上は公卿より下は士庶に至るまで純儒に教えを受けて孔孟の道を地に墜ちないようにさせることを知っていたので、講學の功は推し進められたのである。明の帝王が正學を知らないのは宣宗より始まり、そして講學の風もまた宣徳年間に始まる。明の儒者で宋儒の學を紹いだのは、史家は月川先生曹正夫(名は端)より始まる、と言っている。(取意)

明代講學の風習は宣宗(一四二六—一四三五年在位)の宣徳年間、曹端より始まるとされるが、次の英宗朝に出た吳與弼の時代に講學の風習は更に盛んになったという。續いて孟森氏は言う。

英宗朝に専ら講學を以て有名で、門弟子が極めて盛んであったのは吳與弼である。與弼の字は子傳であり、世に康齋先生と稱せられる。父の溥は即ち靖難の時、王良、胡廣等と居を同じくし、胡廣、解縉は節義に死ぬことはできない人であると斷定した。溥もまた建文の時に國子司業であったが、永樂中に復た翰林修撰となつた。康齋の門人には明代で文廟に從祀された者が二人出た。一人は胡居仁であり一人は陳獻章である。講學の風は、斯の時極めて盛んであつた。

黄宗羲は『明儒學案』の開卷第一に吳與弼(康齋)を置いて「康齋なかりせば、いづくんぞ後時の盛有るを得んや」と明代儒學思想界における吳康齋の存在意義の重要性を強調した。その門から明代心學開

端の思想家、陳獻章（白沙）が出たからであるが、それだけではなく、もっと深い理由がそこにあったように思われる。つまり吳康齋は單なる程朱學の祖述者ではなく、明代心學が形成されていく轉換期に生きて心學路線を準備することになった人物であると同時に、その生き方が「醇儒」と敬仰される所に深い意味があるように思われるのでその點に考察を加えたい。

康齋は靖難の時京師の父の官舎にいた。燕兵が京師を陥れる前夜の状況を『明史』は次のように描寫する。

城陷る前の一夕、皆な溥の舎に集まる。(解) 縉は大義を陳説し、靖(後の胡廣)もまた奮激慷慨す。(王) 良獨り流涕して言はず。三人去る。溥の子の與弼尙ほ幼し。歎じて曰く、胡叔能く死なば是れ大佳事なり、と。溥曰く、然らず。獨り王叔死せんのみ、と。(中略) 須臾にして良舎にて哭せり。鳩を飲んで死す。縉は馳せ謁し、成祖甚だ喜ぶ。明日、靖を薦め、召し至り叩頭して謝す。(李) 貫も亦た迎附す。

この時吳康齋は數え年十二歳であった。そして永樂七年十九歳の時に國子司業の子でありながら科擧試を斷念し、擧子業を棄て去ってしまった。建文帝から永樂帝へと革命政府が樹立されていく政治動向の中で期待と現實が乖離した時に、十代前半の人格形成期にいた少年康齋は、極めて強い感亂を感じたにちがいない、既成の官學としての朱子學に對して大いなる失望感を味わったと推測される。このような中で康齋は朱子學信奉の態度は變えなかったけれども、その朱子學はきわめて内面的性格を帯びるものへと沈潛していったと考えられる。黃宗羲の師の劉宗周が吳康齋を他の明代儒學者と比較して「醇乎として醇」と稱したのは、身心に體貼せんとする康齋の學問の内面的純粹性

陽明學派における齋雙江・羅念庵の位置

を評價したからであろう。康齋の聖人志向の學(朱子學)は内面的であると共に極めて禁欲的であった。康齋は「吾が心に反求すること學問の第一義とし、聖賢に學ぶのは氣質を變化して自覺的に人聞らし人間になることであると考えた。

枕上に思ふ、晦庵文集及び中庸は、皆なこれを身心性情に反りみて、頗る意味有り。昨日、戒語を書せんと欲して云ふ「溫厚和平の氣、以て夫の暴戾逼窄の心に勝ること有れば、則ち吾が學は少しく進むこと有るに庶幾からんのみ」と。今日之に續けて云ふ「此に進まんと欲して、持敬窮理の功を舍けば、則ち吾れ其の方を知らず」と。蓋し日來甚だ此の二節の工夫の切なるを覺えて、文集中に於て此の語頭を玩すれば、益々意味有るなり。枕上に思ふ、近來心中閒思甚だ少し。此れ亦た一進なり。

科擧試を斷念してひたすら講學に集中していく康齋にとって經世濟民という儒者の責務は果せない。意識の世界における缺落感覺が彼れに焦燥感をつのらせたのであろう。彼の刻苦奮勵の日々の記録である『日錄』を讀むと時に沈鬱の世界がかいま見えるのはそのためである。孟森氏は「今、其の集を讀むに、しばしば夢に孔子・朱子を見ると言ふ。たとい結想の成る所であるとしても、要するに學問を爲す上での實用とは考えられない」と指摘する。しかしながら聖人志向の學が極度に内面化した場合に聖賢を夢見ることは、學問の實用性と切り離してよいほどの純粹經驗ととらえてよいのではなからうか。意識の世界において動搖する苦しみを味わってきた康齋は無意識の夢の世界において理念の内的確實性に到達しなければならなかったのである。そこにいわゆる明學の胎動を感じる。

述朱期を支えてきた洪武から永樂年間約五十數年が経過して宣宗

の宣徳年間に入ると、明代社會は政治經濟的に種々の破綻を見せはじめる。馮天瑜氏は王陽明心學成立の社會的背景と要因を人心の不正にあるとした。

明の武宗の時期になると、土地の兼併が劇烈となり、國家財政の危機は日に益々きびしくなり、宦官が政治に干渉して悪行が目にあまるようになり、流民の問題はやむことなく増加し、農民起義はあちこちで起き、地方の王侯の叛亂も踵を接しておきてきた。學ぶ者の中の憂國の士は、明中葉の國運の救われない狀況に對面して、極力原因を探索し、終に罪を人心の不正にあると結論した。そこでつとめて朱學を拋棄して別に新義を尋ねる要求が學術界においてかもしだされてきた。正しくこうした背景の下で、正心を以て衰世を挽回することを目標とする王守仁の心學（通稱王學）が機運に應じて生まれたのである。

明王朝の國運が傾いて世衰え道微かなる不定定社會の中で人心の不正が問題とされ、正心による國運の回復が目標とされて出現したのが陽明心學であるとの主張である。「爲善去惡」の誠意の工夫こそが「格物致知」にほかならないという新學の登場である。

吳康齋は朱子が言う「人の學を爲す所以は心と理のみ」という哲學的命題を忠實に實踐したが、彼の弟子の陳白沙は「此の心と此の理が湊泊融合しない」ことに懊惱し、遂に靜坐という内面的工夫を通して獨自の境地に到達した。明代心學の開端的思想家とされる陳白沙が内を強調する明代の朱子學者の門から出て一派を開いたのは單なる偶然ではない。

王陽明も初めは朱子學的格物窮理に努力して失敗した。吾が心と物の理とが終に判れて二となり、入る所が得られず、いわゆる五濁時代

を經過して龍場という僻地で「聖人の道は吾が性自ら足る。外求を假らず」という悟達の境地に到達する。「性即理」の朱子學から「心即理」の陸象山學への苦澁に満ちた選擇を經過して明代心學を代表する王陽明の良知心學、すなわち理を物に求めずに心に求める新學が成立したのである。

「性即理」説に立脚する朱子學では「心の靈」と「衆理の妙」とが内外精粗無きものとして論じられ、學問思辯、盡心の努力を通じて「眞積力久」の後に「豁然貫通」して心の理の渾然一致が見られると主張する。その場合、朱子は程頤の思想を繼承して「致知」（窮理）が先で、「誠意」（存心）は後であると考えたので、結果的には主知主義的傾向の強いものとならざるを得ず、さらに「心」と「理」の二元的學問論に傾かざるを得なかつた。

王陽明は龍場の大悟（三十七歳）を經て朱子學的格物論を超越して陸象山の「心即理」説への自覺を深め、翌年「知行合一」を提唱して新たな講學活動に入り、「靜坐」「存天理去人欲」「事上磨鍊」「立誠」などの教法を説き、軍務に従事しても講學をやめず『古本大學』『朱子晚年定論』『傳習錄』が刊行された。四十九歳の時に「致良知」の教えを提唱したが、これが究極の教法となった。その後、拔本塞源論「萬物一體の仁」「四句教」等が教示されたが、「心理合一の體」「知行並進の功」という一元的學問論に傾斜していった。陽明心學においては、人間の心が理にはかならないので、朱子學のように理に拘束されることなく、經典の權威や行爲の規範を自らの心の良知によって乗り越えてゆく生命の哲學とでも言うべき躍動性をもっていた。「述朱期」を經て朱子學が訓詁化し、形骸化していた時代において、それを突き破るほどの新鮮な解放感をもっていたために、陽明心學は嘉靖以後、

明代社會で一世を風靡するに至ったのである。

宮崎市定氏の指摘によれば「以後、中國には清代の考證學のような新學が起きたが、哲學的な思想體系としては、朱子・王陽明の上に出ることはできなかった」とあるように、王陽明の良知心學は、朱子學とともに中國の思想史において、ある高みに到達したと言うことができるであろう。明末の東林學派の顧憲成・高忠憲、さらに劉念臺・黃宗羲・李二曲・孫奇逢等は、すべて陽明學を通過して出てきたところの、いわば新朱子學者・新王學者と言わべき存在である。彼等は程朱學と陸王學とに對してどういうスタンスをとり、朱・王どちらにより共感できるかという問題意識を持たずに自己の學問を形成することは、もはや不可能であったのである。

### 三 良知理解の多様性

王陽明は陸象山の「心即理」説を介して、學問の究極の根據を直接的な心を尊ぶところにおき、『孟子』の「是非の心」「良知」に基いて、人間固有の善なる知覺と理との合一を學問の目標とした。

夫れ學は之を心に得ることを貴ぶ。之を心に求めて非なるや、其の言の孔子に出づるものと雖も、敢て以て是と爲さざるなり。而るを況んや其の未だ孔子に及ばざる者をや。之を心に求めて是なるや、其の言の庸常に出づるものと雖も、敢て以て非と爲さざるなり。而るを況んや其の孔子に出づる者をや。

先儒（宋儒）が荀子の言葉を非とした事例についても先儒の權威に従わずに、むしろ陽明は荀子の「心を養ふは誠より善きは無し」という發言を認めることがあった。また王嘉秀が仙・佛の人を誘って道に入らしむる點を積極的に評價して「仙・佛も極處に到れば儒者と略

々同じ。但だ上一截を有するも、下一截を遺し、終に聖人の全きに似ず。然れども其の上一截の同じき者は、誣ふべからざるなり」と見解を寄せた時に、陽明は聖人の道を「上一截」「下一截」と兩截することとは偏見としてしりぞけながらも「論ずる所大略亦た是なり」と肯定した。

陽明のこのような融通無碍な論法は一切の外在的權威を認めず、人々の同じく具する所の先天的な良知の内在性を重んずるものであった。一木一草に皆理有りとする朱子學的方法論を「たとい草木に格り得るも、如何ぞ反りて自家の意を誠にし得ん」としてしりぞけたのは、いわゆる「格物」が「明德を明かにすることにはかならず、「善を爲し惡を去る」ということもすべて内面的な工夫にほかならないからであった。陽明は「大學問」で「格物致知」の新解釋を通じてそのことを明らかにした。

致知は必ず格物に在り。物とは事なり。凡そ意の發する所、必ず其の事有り。意の在る所の事之を物と謂ふ。格は正なり。正とは其の不正を正し、以て正に歸するの謂なり。其の不正を正すとは、惡を去るの謂なり。

良知とは孟子のいわゆる「是非の心、人皆之を有す」ものなり。是非の心は、慮を待たずして知り、學を待たずして能くす。是の故に之を良知と謂ふ。是れ乃ち天命の性にして、吾が心の本體、自然靈照明覺なるものなり。凡そ意念の發するや、吾が心の良知にして自ら知らざる者有ること無し。其れ善か、惟だ吾が心の良知自ら之を知る。其れ不善か、亦惟だ吾が心の良知自ら之を知る。是れ皆他人の與る所無き者なり。

このようにして陽明が主張した良知心學は内を是とすることが強調

された結果、主觀の横溢の傾向を帯び、自己の既成の見解を内的必然性にとらえて、それこそが良知にほかならないとする方向に進展する思惟構造を有していた。そのことはすでに王龍溪に自覺されていた。

王龍溪によれば良知の教を宗として信奉しながら、思想家各自が賦與された資性の近似する所をよりどころとして推量を交えて良知を考へるので紛然として異見が形成されたと言う。

先師首めて良知の教を掲げて以て天下を覺す。學ぶ者靡然として之を宗とし、此の道、大いに世に明かなるが似し。凡そ同門に在りて見聞の及ぶ所に得たる者、良知の宗説は敢へて違ふこと有らずと雖も、未だ各々其の性の近き所を以て擬議攙和し、紛として異見を成すを免れず。

引き續いて龍溪は六つの異なつた見解を列擧して多様な良知解釋の實態を分析した。

良知は覺照に非ず。須く歸寂に本づいて始めて得べし。鏡の物を照らすが如し。明體寂然として妍媸自ら辯ず。照に滯るときは則ち反て眩めくと謂ふ有り。

良知には現成無し。修證に由りて始めて全し。金の鑛に在るが如し。火符鍛鍊に非ざれば則ち金得て成るべからずと謂ふ有り。

良知は是れ已發より教を立つ。未發無知の本旨に非ずと謂ふ有り。

良知は本來無欲なり。直心以て動く。是れ道ならざる無し。復た欲を銷するの功を加ふるを待たずと謂ふ有り。

學に主宰有り、流行有り。主宰は性を立つる所以なり。流行の命を立つる所以なりと謂ひて良知を以て體用を分つもつ有り。學は序に循ふを貴ぶ。之を求むるに本末有り。之を得るに内外無しと

謂ひて、致知を以て始終を別つもの有り。

此れ皆な學を論ずる同異の見なり。差ふこと毫釐の若くなれども其の繆まり乃ち千里に至る。以て辯ぜざるべからざるものなり。

良知の教に立脚する點で大同であつても、良知をどうとらえ、どう自己内部に實體化していくかというところに小異が生じる。龍溪はこの小異は見のがすことができない大きな問題であるとして、以下に自己の良知解釋を述べる。

寂は心の本體なり。寂は照を以て用と爲す。其の空知を守りて照を遣すは、其の用に乖くなり。井に入るの孺子を見て惻隱し、啣蹴の食を見て羞惡するは、仁義の心本來完具して感觸神應し學ばずして能くするなり。若し良知は修に由りて而る後に全しと謂はば、其の體を撓るなり。良知は原と是れ未發の中、知ること無くして知らざること無し。若し良知の前に復た未發を求むれば、即ち沈空の見と爲る。古人、教を立つるは原と欲有るが爲めに設く。欲を銷するは正に復た無欲の體に還る所以なり。加ふる所有るには非ざるなり。主宰は即ち流行の體、流行は即ち主宰の用なり。體用一原にして、得て分つべからず。分つときは則ち離る。求る所は即ち之を得るの因、得る所は即ち之を求むるの證なり。始終一貫にして得て別つべからず。別つときは則ち支なり。吾人良知の訓を服膺す。幸に相默證して以て學ぶ者の惑を解いて務めて其の宗を失はざることを求むれば、善學と爲すに庶きのみ。

王龍溪は良知は現成し、工夫修整を假りて得られるものではないとする良知現成説の立場から批判する。龍溪の「致知議略」にも同趣旨の文が見られるので、批判の對象は戒愼恐懼を致良知の工夫とする修證派の鄒東廓と歸寂未發主義の聶雙江・羅念庵とであることがわか



る。

錢緒山と王龍溪は四方の人士に陽明に先だつて良知心學の大旨を代講する立場にいたが、錢・王の良知理解にも微妙な違いがあった。天泉橋における錢緒山王・龍溪の四有説と四無説の論争はその顯著な例である。緒山・龍溪は陽明に最も長く師事して親炙した高弟である。しかし陽明の眞精神を果して十全に理解していたかについては黄宗羲の發言がある。

陽明の致良知の學は晩年に發す。其の初めは靜坐澄心を以て學ぶ者に訓ふるに、學ぶ者多く靜を喜び動を惡むの弊有り。知は本と流行す。故に提撥すれば未だ過重なるを免れず。然れども、良知は是れ未發の中と曰ひ、又た慎獨は即ち是れ致良知と曰へば、則ち亦た未だ管て收斂を以て主と爲さずんばならず。故に鄒東廓の戒懼、羅念庵の主靜は、此れ眞に陽明の傳なり。先生（緒山を指す）と龍溪とは陽明に親炙すること最も久しく、其の過重なる言を習聞す。龍溪謂ふ、寂は心の本體、寂は照を以て用と爲す。其の空知を守りて照を遺すは、是れ其の用に乖く、と。先生（緒山）謂ふ、未發竟に何處より覺めん。已發を離れて未發を求むれば、必ず得べからず、と。是れ兩先生（龍溪・緒山）の良知は俱に見在の知覺を以てして言ふ。聖賢發聚の處に於て、盡く與に掃除す。師門の旨に在りて、毫釐の差無き能はず。

「知」とは「良知」のことである。心の本體としての「良知」（天理であり、道でもある）は本來、「屢々遷り變動して居らず。六虛に周流して、上下常無し。剛柔相易りて、典要と爲すべからず。惟だ變じて適する所のままなり。此の知如何ぞ捉摸し得ん」（『傳習錄』卷之下の文、前半は『易』擊辭下傳の文）という性格を帯びるものと認識されて

陽明學派における羅雙江・羅念庵の位置

いた。そこで「良知」という語を提撥（抜き出す）して陽明心學の眼目として据えた瞬間、それはあまりにも過重なことばである爲に、人々を呪縛し、「信」が問われる「良知教」とならざるを得なかった。

陽明私淑の學徒であつた羅念庵は王門諸學者との講學活動を通じて學三變を経て自己の學問を形成したが念庵によれば、錢緒山の學も、しばしば變じたという。王門の盛んな講學活動は「良知」理解の自己確認であつた。心の本體としての良知を自己内部に實體化し、良知の創造的實踐を行なうにはどうすべきであるかという根源的問題が議論された。前述のように陽明の良知心學は當時の士大夫層の精神的墮落を目撃して、それを思想の危機的状況ととらえ、見失なわれた羞惡是非の本心を回復せんとして出現したものであつたが、どちらかと言うと内に聖人の徳を有せんとする「内聖」の方面が重視され、外、王者の政治を實踐する「外王」の方は比較的軽視されなかつたように思う。林下四十年の龍溪、在野三十年の緒山が書院を中心とする講學活動の指導者であつたことも關係があるろう。「内聖」をより重視する講學の風潮がエスカレートして明末に至つた時に識者の慨嘆を招く事態が生じた。東林學派の顧允成は「今の講學する者は、かくのごとく是れ天崩れ地陷するも、他また管せず。只管に講學するのみ」（『明儒學案』卷六十、東林學案三「主事顧涇凡先生允成 本傳」という。やがて「内聖」から「外王」に重點が移つて「經世致用の學」が時代の趨勢として出現してくるが、王門講學當初の風潮は、清新にして權勢に媚びないもので、「内聖」に傾斜しつつも、「外王」を決しておろそかにしない對社會的な實踐躬行的な側面も十分に有してゐたことは陽明はじめ高弟達の行動の軌跡を見れば知ることができよう。

四 王龍溪と聶雙江・羅念庵

王龍溪は聶雙江の靜虛思想に立脚して内面性を重んずる學問を王門に補うところありとしながら、その未發本體主義に對して、きびしく批判した。

我丈（雙江を指す）の學、日に精深に造り、未發の旨を洞悟して以て發用流行の根と爲して謂ふ、良知は自ら能く知り能く覺するも、而れども知覺を以て良知と爲さず、故に孩提の愛敬、人をして未發の處に於いて體驗せしむ、と。師門の正法眼藏、我が丈に一口に道破され得たり。當下便ち榻柄手に入り、道理知解分疏を犯さず師門に功有ること大なり。竊かに意ふに良知は未發已發を分つこと無し。所謂前後内外無く、渾然として一體なる者なり。王陽明は内面の功夫を教えたが、陸象山の「心即理」を繼承して、象山の説く「本心」のかわりに、より具體的にして鋭敏な道德的感知能力をもつ「良知」を提唱した。

蓋し良知は只だ是れ一箇の天理の自然に明覺發見する處、只だ是れ一箇の眞誠惻怛、便ち是れ他の本體なり。（中略）良知は只だ是れ一箇、他の發見流行の處に隨ひて當下具足し、更に去來無く、假借するを須ひず。然れども其の發見流行の處に、却て輕重厚薄の毫髮も増減すべからざる者有り、所謂天然自有の中なり。

このように陽明は良知の本體を渾然たる一箇の眞誠惻怛する道德的能力であるとする。龍溪はこの方面を強調して、良知は渾然一體なるもので未發已發は別けられないとした。

良知は只だ是れ一個の良知なり。未發已發に分ること無し。若し已發の處において未發の根を求め、復た未發の處において已發

の用に循はば、未だ二見に墮落するを免れず。

龍溪によれば二見の「明心見性」をモットーとする佛學の見地に影響された考えであり、あと一つは「定理」を求めて内外を分ける朱學の見地に依附するものである。

世に固より明心見性を以て致知と爲す者有り。而れども人倫物理を遺棄するときは、則ち眞性便ち遍からざる處有り。是を空に落つると謂ふ。亦た物理に窮め至るを以て格物を爲す者有り。而れども知識を以て知と爲して、反つて事物の上に在りて箇の定理を求むるときは、則ち内外便ち對法を成す。是れを物を玩ぶと謂ふ。二見紛紜として聖學始めて亡ぶ。

同じく龍溪は「良知の前に別に未發を求むるのは二乘沈空の學」であり「良知の外に已發有りというは世儒依識の學」であり、「感を攝めて寂に歸したり」「寂に緣りて以て感を起す」のは「病を受くること同じからずといへども未だ良知の旨を得ざるとするは一のみ」であると批判し、「良知」は「即ち未發の中」であると同時に「即ち發して節に中るの和」であつて、これこそ「千聖斬關の第一義」であり、いわゆる「前後内外無くして、渾然たる一體なるもの」であると規定した。

これに對して聶雙江は、陽明先生は「良知は未發の中」と言われたが、龍溪のように「良知はまた發して節に中るの和」といえば、「詞が迫促に涉る」と批判し、更に「寂は性の體、天地の根」であるのに「内に在らず」という、「果して外にある」のか、「感は情の用、形器の迹」であるのに、「外に在らず」という、「果して内にある」のか、と問い、「寂に即して感在り。感に即して寂行はる」というのは、「これを以て見成を論するときは似たる」も、「もし學ぶ者のために法を立

てんとすれば、恐らくはまさに更に一轉語を下すべきならん」と留保意見を提出し、「良知の前に未發なく、良知の外に已發なし」というのは、「混沌として未だ判れざるの前の語なるがごとし」とし、「尊兄高明なること人に過ぐ。自來の論學は只だ混沌初生、汚壞する所無き者よりして言ひて、見在を以て具足すと爲し、不犯做手を妙悟と爲すのみ。此を以て自ら娛しむは可なるも、恐らくは中人以下の能く及ぶ所に非ざらん」と批判した。

雙江は嘉靖二十六年冬、罪を輔臣に得て詔獄に入れられたが、その時「閑久しく靜極まりて忽ち此の心の眞體、光明聲徹にして萬物皆備はるを見る」という體驗をし、喜んで「此れ未發の中なり。是を守りて失なはざれば天下の理皆此より出でん」と言つたという。入牢中の證心の記録『困辯錄』にも「自得とは其の本體を得て自慊するなり。」「蓋し孩提の愛敬は即ち道心なり。一に其の純一未發に本づき、自然に流行して纖毫の思慮營欲も與らず。故に良知を致すは、只だ這箇の純一未發の本體を養ふのみ。本體復すれば則ち萬物備はる。所謂天下の大本を立つるなり」と述べ、雙江の未發本體主義の歸寂思想が陽明の良知思想から發生するものであり、良知を現在の知覺を以て言ひ已發作用主義の現成思想を批判した。

先生云ふ「良知は是れ未發の中にして廓然太公の本體なれば、便ち自ら能く感じて遂に通じ、便ち自ら能く物來りて順應す」と。此は是れ傳習錄中の正法眼藏なり。而るに誤りて知覺を以て良知と爲し、故無くして伯學の爲に一赤幟を張る。邊見外修と何ぞ異ならん。而して自ら其の師説に畔くこと遠し。

陽明の良知説は良知教として廣がり、やがて明代社會の中で儒・佛・道三教の教學の枠を越えた廣がりを見せるに至る。龍溪が「大抵

我師の良知の兩字は萬劫不壞の元神、三教を範圍する大總持なり。良知は是れ性の靈體、一切の命宗の作用なり」というように三教をも範圍する神秘的な力をもつ呪句にまでなり得たのであった。良知理解の深度は教義解釋の深度にほかならず、師説にそむくと相手を批判することは、自己の教義の正當性の主張でもあった。龍溪・雙江ともに先師陽明の發言を根據として師門の教義に背くものではないとしたため兩者は平行線をたどるはかなかつた。

雙江の靜坐法による教法、良知を寂に歸して感に通ずるものとなし、心の本體を執り守つてから作用に應對しようとするのは、動靜を分つものではないかと王門の王龍溪をはじめ黃洛村、陳明水、鄒東廓、劉兩峰などが疑問を抱き、批難を加えたが、獨り羅念庵のみは疑うことなく雙江の致虛守靜の歸寂思想を認めた。

龍溪はその時のことを次の如く述べる。

雙江公近ごろ寂然の處に于いて自ら信じて力を得る有り。意見より解し去るに非ず。亦た道理を依傍するより得來るに非ず。念庵兄已に服す。東廓丈は則ち未だ相打併せず。未だ知らず兄曾て與に證究するや否やを。東有り、雙江念庵に達して略々質を請ふの懷を致す。幸に索めて之を觀て并せて以て我に復されよ。

王門三派における良知解釋の様態は自由、切實でかつ主體性をもつており、特に王學左派と王學右派の熾烈にして終りのない論争は教義論争の様相を帯びるものであった。王學は時代の風潮の趨くところ龍溪が「良知は本來是れ眞に修證を假らず。(中略)良知の本來に于いて實に未だ嘗て加損する所有らず。然れども獨り聖賢のみ是れ有るに非ず。人皆之れ有り。萬欲騰沸の中と雖も、若し肯てこれを一念の良知に反せば、其の眞是眞非は炯然として未だ嘗て明かならずんばあら

「す」というような修證を假らない聖凡平等の現成説の方向に進んでいった。しかし修證派や歸寂派が提出した問題に取り組み論争を経過することによって王學は盛行發展したといえよう。

羅念庵は學三變したと言われる。初期は王龍溪の影響を受けて現成説に傾いた時代、中期は虛寂を唱え雙江に服した時代、後期はこれに對して不滿を表し仁體を徹悟する時代であるが、雙江との關連に限って言えば、四十歳の頃、雙江の主寂説を聞いた時には、むしろ心に疑いを抱き批判的であつた。ところが念庵四十七歳の『困辯錄序』では雙江の歸寂思想への共鳴が見られ、『困辯錄後』では王門諸子の雙江批判に對して歸寂説を擁護している。しかし最後は『讀困辯錄抄序』の中で雙江の歸寂説には内を主として心に内外を分け、未發の時を措定して寂體を見ようとする點があり、自分の良知歸寂説は内外動靜一如の立場に立つものであることを示して、雙江の歸寂説と自分の説には微妙な相違點があることを指摘した。

念庵は現在の知覺を指して良知とする良知現成説では、眞實と虛妄が雜揉してしまい、流動する多様な現象界の中で主體性を喪失しかねないことを恐れたがために、主靜歸寂の立場に立つて良知を致すことを求め、方法として收攝權聚し自ら戒懼して精微に入ることを主張した。その點では雙江と同じ位置に立つ。あらゆる行動を生みだす源泉としての靜かな一點が大切とされ、自分の中にある靜かな中心を發見して收攝保聚する。その中心が見つからないと行動は亂れ、狂妄自恣におち入りかねないのであるから靜坐による冥想の中で培養することが求められた。培養は收斂翕聚にはかならない。このような内を養う歸寂思想は、心の本體は宇宙の本體が虛寂なように虛寂であるというところからくる。雙江・念庵はその根據を『易』や『中庸』に求めて

いるが、ここで注意すべきは、雙江・念庵と陳白沙（名は獻章、字は公甫一四二八一五〇〇）思想との關連であらう。雙江は「學は良知に本づく。良知を學と爲せば、吾が道足る」と述べ、また「一に先師の教に本づきて之を細釋し、節要に錄して之を備ふ」と言うように陽明の良知説を學の根本として『傳習錄節要』を編して良知説の理解に務めながら、更に「已にして乃ち之を易傳學庸に參じ、之を周程延平晦翁白沙の學に參じて、我が心に獲る有るが若ければ、遂に信じて疑はず」と白沙に至る主靜の學を良知説と共に援用している點において王門直門高弟である錢緒山・王龍溪等と思惟構造を異にする。『傳習錄節要』と共に『白沙先生緒言』が編纂されたのも偶然ではない。念庵も白沙の主靜致虛の思想と陽明の致良知思想との一致を目指していた。念庵は「陽明先生の學、其れ聖學たること疑無し。惜しいかな速かに亡じて未だ究竟に至らず」と考えていた。そして當時は現在の良知にひたすら任じて行動しようとする良知現成派が勢威をふるっていたので、念庵は白沙主靜思想を援用することによって、陽明心學を補充し、陽明良知説の本旨を發揮しようとする努力したのである。現成説を以て陽明思想の失傳であるとし歸寂説を唱えた念庵は時流に逆り位置にいたのかも知れない。しかしながら「東林一派の非現成説に對し、先聲をなした王塘南は念庵に對し心中師とするところがあった」とされ、鄧定宇（一五四二—一五九九）は念庵を王門の嫡派と高く評價した。時潮に乗らなかつた念庵も明末に再評價されることとなった。雙江・念庵は陽明學派の中では異色の存在である。容肇祖氏の位置づけは傳統の見方を繼承して思想史的であり、牟宗三氏の位置づけは明代王學が虛寂説よりも現成説に向う時流にあつたこと、陽明心學がその基底に心、生命という躍動性を尊ぶものをもっていたことを前提にし

て考察されたものであった。雙江は陽明と面會し書簡を往復したことはあったが、陽明歿後に門人と稱しており、念庵は陽明に會うことが許されず私淑の學徒として終わった。錢・王のような王門高弟のように親炙面授されることなく、ある距離があったことも見逃せない。雙江・念庵共に時代思潮となった良知説を信奉しながら直門高弟と異なつた道を進んだのである。従つて陽明學派における雙江・念庵の位置づけは錢・王のような人物とは一線を劃す必要がある、同じ地平では比較論究できないのではなからうか。雙江・念庵共に陽明の良知思想を聖學であると信じていたが、學問の眞髓は自證自悟するところにあるとし、白沙の主靜致虛思想を援用したので王門高弟との間で激しい論議が交わされた。龍溪と雙江との間で交わされた致知問答（致知議略）は一種の教義問答集で良知心學の本質をうかがう資料である。後日の研究に俟ちたい。

#### 注

- (1) 牟宗三『從陸象山到劉蕺山』第六章「劉蕺山の慎獨之學」第一節 綜述（學生書局一九七九年）
- (2) 『劉子全書』卷八「良知説」（中華文史叢書所收、清、道光刊本影印）
- (3) 同上、卷十三「會錄」
- (4) 『龍溪王先生全集』（清・道光二年刻本影印）卷一所收。
- (5) 『劉子全書』卷十一、學言下。なお『明儒學案』卷頭の「師説」中にも同様な意見として次の様に述べている。「愚按、四句教法、考之陽明集中、並不經見。其說乃出於龍溪。則陽明未定之見、平日間嘗有是言而未敢筆之於書、以滋學者之惑」このように劉宗周は「四句教法」を陽明未定の見と規定する。侯外廬・邱漢生・張豈之主編『宋明理學史』第

陽明學派における叢雙江・羅念庵の位置

二編、「明中期心學的崛起及王守仁心學的傳播」第九章「王守仁的心學」では「天泉證道」はずでに實際其の事が有つた。四句宗旨乃至、四有、四無の説もすべて王守仁の一貫思想に符號して、王學の晩年定論と視るべきである」と劉宗周と反對の規定をしている。陽明思想の本質をどうとらえるかという觀點の相違から出てきたちがいであるが、今はこれ以上論及しない。「四句教」は王龍溪の「天泉證道紀」だけでなく「傳習錄」卷之下及び鄒東廓の「青原贈處」（鄒東廓文集卷三）錢德洪の「王陽明年譜」嘉靖六年條等にも見えるので、「四句教法」が王龍溪から出たとする劉宗周の意見は傾聴すべき側面もあるが、にわかには従い難い。

- (6) 『劉子全書』卷十二、「學言」下。劉宗周は「意は心の存する所に於て發する所に非ざるなり」（『劉子全書』卷十一「學言」中）と考え、王陽明の「心の發動する處を指して之を意と謂ふ」に不満であった。そこに劉宗周の「學は誠意を以て極則と爲す」という誠意説の提唱がなされ、王學流弊救済の意圖があった。
- (7) 卷十六「江右王門學案」跋録
- (8) 『理學宗傳』（清・光緒六年浙江書局刻本）卷二十六「王龍溪」
- (9) 『明儒學案』卷首の「明儒學案發凡」に、「從來、理學の書、前には周海門の聖學宗傳有り。近くは孫鍾元の理學宗傳有りて、諸儒の説頗は備はれり。（中略）鍾元は雜收して甄別せず。其の批註の及ぶ所、未だ必ずしも其の要領を得ずして、其の聞見も亦た猶ほ海門のごときなり。學ぶ者、曩の是の書を觀て、而る後に兩家の疎略を知らん。」とあり、黃宗羲は兩書に對して不満を抱いており、それが『明儒學案』著述の重要なモメントとなつたことである。王學左派に屬する周海門の『聖學宗傳』では羅念庵は當然のことながら、孫、黃兩氏のように高い評價は與えられていない。
- (10) 齊魯大學國學研究所叢刊之一『明代思想史』（臺灣開明書店影印、

- 一九六(一) 第五章「王門的派分」三「蕞豹」
- (11) 同上、四「羅洪先」
- (12) 『從陸象山到劉毅山』第三章「王學之分化與發展」第二節「王學底分派」
- (13) 同上(3)「江右派之蕞雙江與羅念庵」
- (14) 同上。
- (15) 荒木見悟「蕞雙江における陽明學の後退」「羅念庵の思想」(『陽明學の開展と佛敎』所收、研文出版社、一九八四年)
- (16) 『明通鑑』卷十四、紀十四、成祖永樂二年には「秋、七月、壬戌、有鄱陽儒士朱季友、年七十餘、詣闕上所著書。多斥濂・洛・關・閩之說。上覽之、怒曰、此儒之賊也。遣行人押送饒州。會同府縣官鞫其罪、杖之悉焚所著書」と載す。
- (17) 『明代史』(修訂本)(一九七七年)第二章第七節「明代講學之始」
- (18) 同上、第三章第八節「英憲孝三朝之學術」
- (19) 『明儒學案』卷一「崇仁學案」序
- (20) 『明史』卷四三「王良傳」、『明通鑑』卷十三、紀十三「惠帝建文四年」にも、ほぼ同様の記事があるが、やや詳しい。
- (21) 『明儒學案』卷首「師說」「吳與弼」
- (22) 『康齋先生日錄』(楠本碩水校訂翻刻)(和刻影印近世漢籍叢刊思想續篇所收) 吳康齋の朱子學が内面的性格が強いことに關して、最近では、『宋明理學史』下卷、第五章、第二節「刻苦奮勵的吳與弼理學」において「吳與弼の讀書方法と功夫は、吾が心に反求することが目的で、朱熹の格物窮理を讀書の重要内容とするのところがう」「吳與弼が心を論ずるのは、陸九淵の本心の説に接近している」「吳與弼の向内的な靜觀方法は、朱説とすべてが同じというわけではない」「吳與弼は、吾が心の固有を出發となし、靜觀、靜中思繹の反求を方法としたが、實は彼は朱學中に陸九淵の理學思想を雜入した」(以上取意)との指摘があり、明代
- 朱子學の向内的特色を強調する。
- (23) 『明代史』第三章「奪門」第八節「英憲孝三朝之學術」
- (24) 『明清文化史叢論』(華中工學院出版社、一九八四年)「明代理學流變考」三、「中明」「王學的形成和興盛期」
- (25) 明代嘉靖年間に出版された『朱子語類』(九大文學部藏)の序に、陽明學のことを新學と稱しているが、これは新思潮として登場した良知心學の否定的表現である。また『明儒學案』卷四十二「甘泉學案」六「唐伯元」の本傳中に「守仁言良知新學」とあり、更に『日知錄』卷二十「心學」にも唐伯元の書簡を引いて「自新學興而名家著」と「新學」という語を否定的に使用している。
- (26) 『大學或問』
- (27) 『陳獻章集』(中華書局出版「理學叢書」)卷一、書一、「復趙提學僉憲第一書」に「僕年二十七、始發憤從吳聘君學、其於古聖賢垂訓書、蓋無所不講、然未知入處。比歸白沙、杜門不出、專求所以用力之方、既無師友指引、惟日靠書冊尋之、忘寐忘食、如是者亦累年、而卒未得焉。所謂未得、謂吾此心與此理未有湊泊融合處也。於是舍彼之繁、求吾之約、惟在靜坐。」とある。
- (28) 劉宗周によれば吳康齋の學は「獨り聖賢の心の精を得と謂ふべし」とし、その學の方法は内面的かつ禁欲的なものであったとして「至於學之道、大要在涵養性情、而以克己安貧爲實地。」(『明儒學案』卷首「師說」と要約している。黃宗羲によると、宋儒の成説を稟受した吳康齋の門から出た白沙は康齋の朱學路線から逸脱して一派を成したとして「白沙出其門、然自斂所得、不關聘君(康齋)、當爲別派」(『明儒學案』卷一「崇仁學案」一・前序)と規定している。
- (29) 『王文成公全書』卷三十三、「年譜一」、正德三年戊辰、先生三十七歲、在貴陽の條に「始知聖人之道、吾性自足、向之求理於事物者誤也」とある。

- (30) 『アシア史概説』第五章第二節(『宮崎市定全集』十八所收)
- (31) 『傳習錄』卷之中、「答羅整庵少宰書」
- (32) 同上、卷之上、「薛尚謙所錄」
- (33) 同上、卷之上、「陸元靜所錄」
- (34) 同上、卷之下、「錢德洪等所錄」
- (35) 『王文成公全書』卷二十六、「續編一」、「大學問」
- (36) 『王龍溪全集』卷一「撫州擬聖會語」
- (37) 同上、卷六「致知議略」
- (38) 『傳習錄』卷之下、「黃省曾所錄」及び陽明の「年譜」嘉靖六年條、「王龍溪全集」卷一「天泉證道紀」、「鄒東廓文集」卷二「青原贈處」等を参照。
- (39) 『明儒學案』卷十一、「浙中王門學案一」。「員外錢緒山先生德洪」の本傳の後語。
- (40) 同上に羅念庵の語を引用して言ふ。
- 念庵曰「緒山之學數變。其始也、有見於爲善去惡者、以爲致良知也。已而曰「良知者、無善無惡者也。吾安得執以爲有而爲之而又去之」已又曰「吾惡夫言之者之滑也。無善無惡者見也。非良知也。吾惟即吾所知以爲善者而行之、以爲惡者而去之、此吾可能爲者也。其不出於此者非吾所得爲也」又曰「向吾之言猶二也。非一也。夫子嘗有言矣。曰至善者心之本體、動而後有不善也。吾不能必其無不善、吾無動焉而已。彼所謂意者動也。非是之謂動也。吾所謂動、動於動焉者也。吾惟無動則在吾者常一矣」
- (41) 「内聖外王」はもと『莊子』天下篇に見える語であったが、後に儒家も用いるようになった。本来「内聖外王の道」は一體なるべきもので、陽明も一體化を目指した。
- (42) 『龍溪王先生全集』卷九「答羅雙江書」
- (43) 『傳習錄』卷之中「答羅文蔚第二書」

陽明學派における羅雙江・羅念庵の位置

- (44) 『龍溪王先生全集』卷九「答鄒東廓書」
- (45) 同上卷九「答茅治卿書」
- (46) 同上卷六「致知議略」
- (47) 同上。
- (48) 以上は「雙江羅先生文集」卷十一「答王龍溪書」(即致知議略)
- (49) 『明儒學案』卷十七「江右王門學案二」。「聶豹」本傳。
- (50) 『雙江羅先生文集』卷十四「雜著即困辨錄」。「辯心」
- (51) 同上「辯誠」
- (52) 同上「辯賊」。雙江が引く陽明の語は、『傳習錄』にそのままの文としてはない。前半は卷之中「答陸原靜第二書」に、後半は卷之上「陸元靜所錄」にある語を結びつけたのではないかとの指摘もある。佐藤仁「羅雙江・雙江羅先生文集抄」(『陽明學大系』第五卷「陽明門下」上所收、明德出版社一九七三年)参照。
- (53) 『龍溪王先生全集』卷九「與魏水州書」
- (54) 『明儒學案』卷十七「聶豹」本傳。
- (55) 『龍溪王先生全集』卷九「復劉獅泉書」
- (56) 同上「答茅治卿書」
- (57) 「雙江の歸寂思想の出現は、陽明學の發展をばみ」という批判的見解もある。荒木見悟「歐陽南野」解説(『陽明學大系』第五卷所收)参照。
- (58) 門人胡直(念庵羅先生文集序)李卓吾(『續藏書』卷二)楠本正繼(『宋明時代儒學思想の研究』)等が三期区分の主なものである。「羅念庵・念庵羅先生全集抄」(『陽明學大系』第五卷所收)参照。
- (59) 『念庵羅先生全集』(雍正元年石蓮洞藏板)卷二「答羅雙江書」
- (60) 同上卷十一所收。
- (61) 同上卷十一所收。
- (62) 『念庵羅先生集』(嘉靖癸亥初刊本)卷四所收。この序は念庵五十八

歳の頃に書かれている。

- (63) 同上。
- (64) 雍正刊本『念庵羅先生全集』卷三「與尹道興書」
- (65) 前記『雙江文集』卷四「送王樗庵獻續之京序」及び前述②の注に同じ。
- (66) 『雙江文集』卷八「啓陽明先生」
- (67) 同上卷十一「答陳明水書」
- (68) 同上の續き。
- (69) 龍溪は陽明の悟りを徹悟とし、白沙の悟りは證悟として一段階低く評價する。「留別寬川漫語」(『龍溪王先生全集』卷十六) 参照。
- (70) 「白沙先生緒言序」(『文集』卷三) で白沙の靜虛思想を「周程の墜緒」と贊美し、陽明思想との近似性を指摘する。
- (71) 萬曆刊本『念庵羅先生全集』卷十二「甲寅夏遊記」
- (72) 楠本正繼『宋明時代儒學思想の研究』第四章「明學中期」「羅念庵」及び『明儒學案』卷二十、「江右王門學案」五「王塘南」本傳参照。
- (73) 同上卷十八、「江右王門學案」三「羅念庵」本傳参照。
- (74) 白沙思想については荒木見悟・山根三芳譯注「陳白沙」(『陽明學大系』第四卷「陸象山」所收、明德出版社、一九七三年)。荒木見悟「陳白沙と太虛法師」(『明代思想研究』所收、創文社、一九七二年) 荒木見悟「陳白沙と王陽明」(『陽明學の位相』所收、研文出版、一九九二年) 福田殖「陳白沙文集」(中國古典新書續篇、明德出版社、一九九一年)等を参照。