

李見羅の「修身」と「知止」の思想

鍋島亞朱華

一、はじめに

李見羅（一五二九—一六〇七）、名は材、字孟誠、號を見羅という。江西豊城の人である。父李遂は南京兵部尙書であり、歐陽南野に従學し、王畿（龍溪）からは、鄒守益（東廓）・羅洪先（念菴）を繼ぐべき人と期待されていた。李見羅は鄒東廓に即いて、良知の學を學んだが、良知説に疑問を抱き、「致知とは、その知の體を致すなり。良知は發にして、本體の知に加へず。知の體に非ざるなり。」（『明儒學案』三十一「止修學案」）と自説を建てている。明世宗嘉靖四十一年（一五六二年）に進士にうかり、刑部主事を授かる。しかし、學問が未熟であると感じ、ひまをもらい、唐樞、王龍溪、錢德洪（緒山）を訪ね、教えを請う。嘉靖四十三年（一五六四年）に王龍溪と自説について討論する。隆慶年間に朝廷にもどり、廣東僉事となる。

黄宗羲は『明儒學案』の中に「止修學案」を立てるに當たり、見羅について「鄒東廓に従學したれば固よりまた王門以下の一人なるも、別に宗旨を立てたれば、別に一案と爲さざるを得ず」と獨立した學案を立てながらも、「其の良知の弊を救ふを以てすれば即ち亦王門の孝子なり。」⁽²⁾という。

『四書』の中でも特に『大學』を重視し、『大學』こそが孔・曾の教えを伝えるものであると考えた見羅は、さらに、『大學』さえ理解できれば、『論語』・『孟子』・六經は皆その注釋となり、修身を本とすることを理解できれば、『大學』全文もさらにその注釋にすぎない（『見羅先生書』卷七書問「答許敬菴」）と、⁽³⁾『大學』を経書中での一番重要な書物であると考えた。

その著作に『大學古義』（『見羅先生書』所收⁽⁴⁾）があるが、この中で彼は『大學』に對する自分の解釋を細かく書いている。この書には「知本義」「知止説」「格致義」そして「大學考次序義」が収録されている。この内「知本義」「知止説」「格致義」の三篇は、いずれも一五七三年、彼が四十五歳の時に書かれたものであるが、この年をもって、李見羅は自説を確かなものにしたといえる。この三篇は李見羅の學説の核心を成しており、「知本義」では本を知る大切さ、つまり修身を本とすることが何よりも重要で學問の要であることを説き、「知止説」では止まることを知ることは工夫の手始めであると述べて、「格致義」では自身の格物致知の解釋について述べている。つまり『大學』を三つのテーマに分けて論じており、その要は「修身を本と爲す」ことであり、その入り口は「止まることを知る」ことであると考え、それは

『大學』のみではなく、學問全てに通じていることである、と主張しているのである。そして格物致知については、王陽明と朱子と自分の解釋の違いを打ち出しており、ここに李見羅の思想の特徴を見出すことが出来る。陽明學左派の心に重きを置く學に懸念を示し、修身こそが重要な工夫であると考えた李見羅は、心性を分けて考えずに「心則理」であるとするのは誤りであるとし、性が本體であることをあらためて強調し、性善説を全面的に肯定した。そして『大學』のなかの「修身を本と爲す」の一句を基本にして自説を展開させたのである。

二、修身を本と爲す

李見羅は『大學』の八條目の中で、修身がもっとも大事である、と考えているが、ここでは先ず、彼が「修身を本とする」ことを説明している箇所を見て行きたいと思う。この部分は既に拙稿「李見羅の『大學』解釋」(二松學舎大學大學院紀要『二松』第十六集 二〇〇二年)で論じているので、ここでは要點のみを述べておきたい。

「修身を本とする」とは、『大學』の言葉である。「修身が本であることを知って、はじめて知本と謂える」とは、陽明先生の言葉である。(知本義上)

天子から庶民まで、皆修身を本とするのである。これは聖人の學であり、とても堅實で、とても適當である。(同上)

「修身が本である」の根據として、『大學』の本文と王陽明の言葉を提示しているが、王陽明の言葉を根據として提示していることに注目すべきである。また、『大學』の經文の「天子より以て庶人に至りて、壹に是れ皆修身を以て本と爲す」を引き、これが「聖人の學」であることと見なしていることが分かる。

李見羅の「修身」と「知止」の思想

次に修身を本とする理由として、以下の二點が擧げられる。

修身が本であることを知ることができれば、それはつまり本を知ることであり、止まることを知ることであり、先にすべきもの後にすべきものを知ることである。(知本義上)

修身の外に本はあるだろうか。本を知る外に、至善に止まることを知ることは出来るだろうか。(同上)

また、明德はどのように明らかにすることができるのだろうか、という質問に對する李見羅の答えには、

今、身が本であることを知ってそれを本とし、そこに止まり、それを修め、そしてすこしも精神を外に馳せることがなければ、この虚靈の體は自然と日に日に満ちていき、時が経つにつれ、明らかになっていくのである。何故本體の虚靈が認識できないことを心配することがあるのだろうか。(知本義下)

とあり、本を知ることができれば、また明德も明らかに、と述べている。

また、「答董蓉山」(『見羅先生書』卷十三)では、

明德を明らかにするには、宙に浮いては明らかにできない。正・誠・致・格を以て身を修めれば徳は明らかに。民に親しむには、宙に浮いては親しむことはできない。家に於いて國に於いて天下に於いて、均・平・齊・治を以て身を修めれば民に親しむことが出来る。至善に止まるには、宙に浮いては止まることができない。修身を本と爲すことを知ってそれを本にし、明德親民を以て修めれば善に止まる。

と述べており、その『大學』の注釋には「明德の至善に止まりて自づから親民を兼ねることを證言す。(證言明德之止至善而自兼平親民)」

「親民の至善に止まりて實は明德に本づくことを證言す。(證言親民之止至善而實本乎明德)」とあるが、修身を本とすることができれば、大學の三綱領である、「明明徳、親民、止至善」も實現できると考えていたのである。

以上、修身を本とする根據と理由、そして修身を本にすることによって『大學』の三綱領の實現につながると考えていることが明らかとなった。では、修身のための工夫についてはどのように考えていたのだろうか。李見羅は「知本義下」において次のように述べている。

身が修まれば、家が齊うだけでなく、國が治まるのであり、國が治まるだけでなく、天下が平らかになるのである。修身を言えば、格・致・誠・正の工夫も含まれているのである。

『大學』の中の格物・致知・誠意・正心の工夫が、即ち修身の工夫であるとしており、八條目の中の修身を他の工夫の中心に置いていたことが覗える。また、友人に宛てた書簡の中で「省身即修身」(『見羅先生書』卷七書問「答友」)と述べており、修身の具體的な工夫は自己を省みることである、と考えていた。

では「修身」が本になりうる理由を述べる前に、李見羅が考える「身」の地位を見てみよう。

心とは何か、即ち身が主宰するものである。意とは何か、心が運用するものである。知とは何か、意が分別するものである。物とは何か、知が感觸するものである。(知本義上)

心者何、即身之所主宰是也。意者何、則心之所運用是也。知者何、則意之所分別是也。物者何、則知之所感觸是也。

ここで李見羅は、心が身を統括するのではなく、身が心の主宰である、といっているのである。王陽明は、

身の主宰は便ち是れ心、心の發する所は便ち是れ意、意の本體は便ち是れ知、意の在る所は便ち是れ物なり。(『傳習錄』卷上)

身之主宰便是心、心之所發便是意、意之本體便是知、意之所在便是物。

と述べている。この二文における差異を比べてみよう。心は「身の主宰である」と述べている陽明に對し、見羅は、心は「身が主宰するもの」と反對のことを述べている。そして意については「心の發する所」に對し、「心が運用するもの」、續いて知については「意の本體である」ことに對し、「意が分別するもの」と述べ、最後に物については「意の在る所」に對し、「知が感觸するもの」としている。ここに李見羅の思想の特徴が見てとれる。心に重點を置くことに懸念を感じた李見羅は、先ず心が主宰ではなく、身が主宰であると提示している。そして良知を本體とする致良知説こそが、當時の學問の道を虚玄に導いているものだと考え、知は本體ではなく、分別に過ぎないと強調する爲、知の解釋も意の解釋も王陽明と異なるのである。心・意・知・物の解釋について、李見羅は王陽明を意識しつつも、王陽明とは違う解釋をしていることが分かる。なお「知」については次の節で詳しく論じた。

李見羅はさらに、「身は即ち經である。」とも述べている。

學を明らかにするとは、我の經を明らかにするのである。經を明らかにするとは、我の經を明らかにするのである。經が即ち學だというが、我から經を見れば、經もまた末なのである。

つまり、我を本にすると經書は末にあたるということである。王陽明の「六經は吾が心の記籍なり」は、有名な言葉であるが、李見羅は「心」ではなく「身」が本であると考えている。つまりここでいう

「我」は「心」ではなく、「身」であることに注目しなくてはならない。李見羅は心學における心を身におきかえていることが覗えるであろう。これらのことを踏まえて、身が本となりうる理由を擧げてみよう。次の文は李見羅の思想の特徴がよく表れている。

天下・國・家は他にあるわけではない。身に備わっているものである。心・意・知・物は他にあるわけではない。身が運用するものである。したがって格・致・誠・正の工夫にすこしでも不備な點があれば、身は修まることがないのである。均平・齊・治の工夫に少しでも至らないところがあれば、身を修めるとは言えないのである。その理由は何か。身をおく場所は家でなければ國にあり、國でなければ天下にあり、人・物から離れて存在はできないのである。したがって身を言えば、家・國・天下も含まれるのである。(知本義下)

ここでは、天下・國・家は皆身に備わっている、と述べている。何故なら身をおく場は天下・國・家にあるからである。また、心・意・知・物は皆身が運用するものである、としており、身を天下・國・家と心・意・知・物を統括する位置に持ってきている。心學系統の人はよく「心外無物」というが、分かりやすく言い換えれば、李見羅の立場は、その「心」を「身」に変えて、身の外には物は無い、つまり「身外無物」と考えていたと言える。これらをまとめて、李見羅は「したがって(修身を本とすることは)今日の學ぶ者にとっての一番いい藥となるのである。」と結論づけている。身を本にすることによって、功利の學・虛玄の學に陥ってしまうことがなく、聖人の學を實現できるということである。

こうして、「修身爲本」の四文字こそが『大學』の要であるとして、

李見羅の「修身」と「知止」の思想

「答蔣崇父答書」(『觀我堂稿』卷十三)の中で、

「身」を言えば心・意・知・物・家・國・天下はすべて含まれる。「修」を言えば格・致・誠・正・齊・治・均平はすべて含まれる。「本」と言えば、ここに止まりこれを修め、そして明德・親民・止至善は一を以て貫かれるのである。これが私が「修身爲本」の四文字は一字も缺くことができないと謂う理由である。

と説明している。つまり「修身爲本」の四文字をもって『大學』の經全文が理解できるとしているのである。

三、知は分別

李見羅は「格致義」において格物致知の解釋をしており(詳しくは拙稿「李見羅の『大學』解釋」第四節参照)、また「知本義下」において、朱子と王陽明の大學解釋について述べているが、朱子の「致知」の解釋を批判して次のように言う。

注の中の「知」の字の解釋を見てもよい。「知とは識である」とある。しかし、ただ「識」の一字のみ用いると、徳性である良知を見聞の記識とまちがえさせてしまうおそれがある。したがって、多聞多見を致知とし、博古通今を格物とし、それらが行き過ぎると記憶することのみに重點をおき、廣げすぎると文章に凝り、溺れすぎると訓詁に精をだし、日々満足できずに、内なる明德を外に求め、それを天徳の良知であると勘違いする。そして聖人の學は、埋もれてしまうのである。(知本義下)

ここでは、朱子の『大學章句』の注解に據ると徳性である良知を見聞の知識に誤解させしてしまう恐れがあり、明德を外に求めてしまう、と知に對する解釋の缺點を指摘している。

「知本義」は問答形式をとって論を進めているが、次に、王陽明が打ち出した致良知説に關する問答を見てみよう。『大學』の經文に「修身を本と爲す」とあるのにもかかわらず、何故王陽明は修身を本とすることを掲げずに致良知を提示したのか、という疑問に對して次のように答えている。

陽明はそのような(多聞多見を致知としてしまう)狀況を心配し、「致知」の上に「良」という字をつけたのである。例えば「大學」の所謂致知は、知識に非ず、乃ち良知なり」と言っている。したがって「良知」を提示した意味はここにあるのである。(同上)⁽²⁾

陽明は聖人の學が失われてしまうような狀況を憂い、致知の上に良という字を打ち出した、と見羅は説明している。ここで李見羅は、朱子の考える格物致知説について、「致知」の「知」は知識であると誤解され、明德を外に求めてしまうという缺點を生じてしまうために、王陽明は致良知説によって明德を内(心)に求めさせようとした、と理解したのである。陽明が朱子の「知」の解釋を正したことは贊成しているが、しかし李見羅は、王陽明の言う良知も決して本體にはなり得ないと考えている。「知」の解釋に王陽明との違いがはっきりと見えるのである。

そこで李見羅の考える「知」についてさらに詳しく検討してみたい。「答徐清甫」(『見羅先生書』卷八)で李見羅は心・意・知・物について尋ねられ、以下のように答えている。

運用は意であり、分別は知である。この言葉は適當に言った譯ではない、變えてはいけないのである。⁽²⁾

と、知は分別であるということを強調している。また「答徐居安」(『見羅先生書』卷十三)の中では「知」について以下のように述べて

いる。

致良知と致知とは違いがあるのだろうか、違いがないのだろうか。違いがあれば良知は體であり、知は用である。貴方の云う通りである。違いが無ければ知は分別であり、良知もまた分別である。良の一字を加えれば體であり、良の一字を減らせば用である、と言っはいけないのである。明の外に照は無、つまり明はすなわち照であり、また照はすなわち明である。靈の外には知は無、つまり靈はすなわち知であり、また知はすなわち靈である。これが私の謂う知は分別であるということであり、知が良か不良かは關係ないのである。⁽²⁾

「致良知」は先に述べた通り、朱子の「致知」に對する解釋を正すために王陽明によって提示された説である。致知における「知」も、致良知における「知」も同じ「知」である。つまり致知と致良知には違いがない、ということである。しかしその「知」とは分別であり、用であつて體ではない。したがって「良」の字を加えたからといって體になることはないのだ、ということを説明している。

また次のようにもいう。

今試しに「良知に止まるに在り」と言い換えてみてもいいのだろうか。至善が良知に名を換えられないことを知れば、知が體となることはできないことが分かるだろう。⁽²⁾

『大學』に「在止於至善」とある。もし良知が體だというなら、經文を「在止於良知」と言い換えることができるだろう。しかし「至善」を「良知」に換えることはできない、だから良知は體ではないのだと述べている。

さらに知は體ではないことの證據として、

堯・舜・禹・湯・周・孔の時代に溯つても、知を體としてゐるの
は聞いたことが無い。六經・學・庸・語・孟を細かく考察しても、
知を體としているのは聞いたことが無い。宋代の儒者達について
は、すべてを調べ盡すことはできないが、知を體とすることはや
はりあまり聞いたことが無い。

と、堯舜の時代から宋代までを振り返つても、知を體としたことは嘗
てなく、また經書を見ても、知を體とすることがないことを擧げてい
る。つまり、良知を本體とすることは根據がなく、逆に「修身爲本」
は經書に書かれており、根據がある、と指摘しているのである。

そして、知には體と用とあり、體は良知、用は多聞多見である、と
いう友人の意見に對して、次のように説明している。

知は一つであり、體と用に分けてはいけないのである。しかし、
きちんと考えたかどうかはつきりすれば、良と不良に分かれるの
である。たとえは情は一つであり、やはり體と用に分けてはいけ
ない。しかし、行なつたかどうかはつきりすれば、善と不善に分
かれるのである。情は性の用であるが、知もまた心の發するもの
である。私が分別が知であるといったのは正しく、良知といつて
もやはり分別なのである。

知は體と用に分けられないもので、王陽明のいう良知は體になること
はありえないことである。したがつて用である良知を致しても、至善
に止まることはできないと考えたのである。

ところで知は分別であることに關して、袁宏道（中郎、一五六八〜
一六一〇）の次のような發言が『珊瑚林』に見える。

幻想だと知ればすぐにそれから離れるというのは、誰にでも分か
つてゐるのだが、現實世界のちよつとしたことに味まされて分か

李見羅の「修身」と「知止」の思想

らなくなつてしまふ。もし眞知が目の前に現れたら、現實世界に
振り回されることはなくなるだろう。したがつて骨身にしてみても知
らなければならぬのである。どのような状況においても味らむ
ことがなくて、始めて知と言へるのである。だからこの知の意味
は分別ではなく、味まないことである。

と、知は分別ではないと述べているのである。袁中道のこの見解が、
李見羅の知に對する解釋を意識して述べられたのかどうかは明らかで
はないが、次の文で李見羅は「知は分別である」とは自分が創つた意
味である、と自任していることが分かる。

董蓉山から「知は意のあらわれであり、分別を知にするのは、見聞
に屬してしまふ」と、知は分別ではないと反論された李見羅は、「答
董蓉山」〔『見羅先生書』卷十三〕の中で、次のように返答している。

知は分別であることは、私が創つた意味であるが、これを信じて
突き進み、笑われても悪口を言われても顧みることが無い。これ
を宣言したからには、たとえ聖人が蘇つたとしても、變えること
はできないだろう。

知は分別であるという見解への思い入れの強さが覗える。つまり王陽
明の思想の缺點は、知は分別であるのにそれを本體としてゐるところ
にあるとし、知を、良知を、本體としてしまつと、心ばかりに氣をと
られてしまひ、自分自身の身を修める實學ではなく、虛玄な學に陥る
と考えたのである。

李見羅は「答董蓉山」の中で、さらに致良知説の弊害について次の
ように説明している。

孟子は、「人の慮らずして知る所の者、其の良知なり」と言つた。
良知の名は孟子から始まつたと云われているが、良知が身近で切

實なものであることを示したのも孟子である。世の學ぶ者は、ただやみくもに良知良知と言っているだけであり、良は何故良であるか、不良は何故不良なのかを考えたことが無い。知が良であるのは「慮らざること」からきていることを知れば、己の學ぶことも、「慮らざること」に返すべきであり、そうすれば知を致した結果は必ず良になるのである。直接知に立脚點を置き、用に磨きをかけ、分別に求めるのは、まるで「慮らざること」を求めているという名を掲げ、實は先に「慮ることある」を求めているようなものである。それでいいのだろうか。

『孟子』盡心上を引き、良知とは「慮らずして知る所の者」であると、まず良知の定義を明白にさせている。ただ「良知」だけを言い、それが本體だと考え、その上に工夫を施すのは間違ひであると考え、良知を本體とし、「不慮」の上で工夫をすることは、實際には「有慮」になつてしまい、名と實が合わなくなつてしまつたと批判している。ただ、李見羅は良知は體ではなく用である、と主張しているのであり、良知そのものを否定しているわけではない。本體をきちんと認識すれば、知は良になるのだと考えているのである。だからこそ、知本の大切さを説くのである。

四、「知止」と「修身」

先ず、次の一文を見てみよう。

『大學』經文の二百餘りの文字は、要するに人に至善に止まることを教えているのである。止善の法とはただ修身を本とすることとを教えているだけなのである。修の外には善は無く、本の外に止は無い。これはつまり「止」の一字だけで學問の要になるとい

うことである。

至善に止まる方法は、修身を本にすることにあるのだという。至善に止まるとは『大學』の教えだが、『大學』のみにとどまらず、「止まる」ということは學問全體の要であるのだとしている。

李見羅は「答徐居安」(『見羅先生書』卷十三)の中で、止と修の關係について次のように説明している。

以前に友への手紙に、止とはその入り口であり、修とはその工夫である、と書いた。身はその歸る所であり、善はその命脈であり、「本」の一字はこの身をはつきりさせ、この善をあやつり、止の入り口が靜寂虛空に偏らず、修の工夫がただ弊害を救うものではなくするものである。

止は學の入り口、修はその工夫だと述べている。そして「本」の一字で止・善・修・身を結び、修身と止至善の關係を説明している。

さらに「答董蓉山」(『見羅先生書』卷十三)では、『大學』の止至善について次のように述べている。

易に、「一陰一陽之を道と謂ふ。之を繼ぐ者は善なり、之を成す者は性なり」とある。性はどうやって名付けられよう、ただ善を言うだけである。だから孟子は性善をいい、大學は至善を説き、中庸は明善を要した。善を明らかにしなければ身を誠にできないというなら、それは正に、至善に止まることを知らなければ身を修めることが出来ないということである。

つまり至善に止まることこそが身を修めることであると考えていたのである。

「止」を學の入り口にするについては、同時代の許孚遠(敬菴、一五三五〜一六〇四)も『大學述』において、

止は主宰であり、流行でもある。止は入り口であり、歸るところでもある。したがって止まることを知ることは、大學の第一義である。

と、やはり「止は入り口である」と述べている。しかし李見羅に宛てた手紙には、

知止というのは、この心の本然の則を識って止まることである。

物欲によって動搖することがないことを言うのである。

とあり、李見羅は、許敬菴の知止とは「心の本然の則を識って止まる」という見解に對し、この解釋は『大學』の宗旨ではない、と返答している。

李見羅が、止まることを知ることが工夫の第一歩であると説いていることはすでに述べた通りである。では、止まる場は何處であると考へたのだろうか。ここで、李見羅が弟子の一人である涂清甫へ宛てた手紙を見てみよう。

文王がなぜ背に良まることを求めたかが理解できれば、孔子がなぜ身を本にするのかが分かる。昔から大まかに言えば性を知る者は少なく、心を識る者が多い。いつもただ一つ昭昭靈靈の識るところができ知ることが出来るものだけを認めて、それを天を生み地を生む主本であると思ってしまう。これは性を知らないからである。心を性とすれば、だんだんとずれが生じ、次には知（良知）能（良能）の働きをもって天命の體であるとするようになる。昭昭靈靈以外の事については全く何も知らないのである。心を性であると見なせば、理氣の分別が曖昧になり、知を體と見なすと本末の辨別が更に遠くなってしまう。心を本とせず、意を本とせず、知を本とせず、直接身を本にすることについては、孔子は本當に

見解がなかったのだろうか。文王の背に良まるの旨と同じ事情なのである。

『易』の艮卦の卦辭「艮其背、不獲其身」を用いて、身こそが止まるべきところであると説明している。また、心の體である性を知る者は少なく、ただ心を認識する者が多いと批判している。

この書簡で、李見羅は『易』の「艮其背」を用いて身の大切さを説いているが、ここにもその思想の特徴が表れている。この他に「艮其背」を用いて、「知止」について説いている資料もある。

そもそも六經には口訣が無いが、いつも「其の背に良まる」と言っているのは、實は「止まるを知る」ことなのである。しかし大學が至善を説くは、止まるのに一定の方向が無いようだが、易經が艮背を説くは、止まるのに一定の場所があるようである。背を頑として動かぬものとしてとらえている。宋代の説は、まだ艮背の神妙なるところを説明し盡くしていない。それで「陰方」とい、「北極」と名付けた。世に言われている説は、また虚玄に陥ってしまうことを免れない。

程伊川は「艮其背」について、背に良まれば、背中は見えないから欲に心を亂されることが無い。欲に引かれて心を亂すことがないから止まることが出来る、と解釋している。また「不獲其身」について、その身を見ないこと、つまり我を忘れること、我を忘れてこそ止まることのできる、と解している。陸九淵は「其の背に良まりて、其の身を獲ず」は無我なり、という。しかし、李見羅は「艮其背」を『大學』の「知止」と「修身爲本」に結びつけ、「身」の重視として説くのである。

また、先に取り上げた許敬菴へ宛てた手紙の中では、知止と知本の

關係をまとめて次のように述べている。

およそ學ぶにはまず止まることを知らなければならない。本とは、止まる場である。本を捨てて止まることはできないのである。學ぶの一番重要なのは本を知ることである。身とは、本の中樞である。修身を捨てて他に本はないのである。したがって「止まることを知る」、「本を知る」、「先にする所を知る」、「知至る」とは、一つの言葉で、一本の道筋なのである。

李見羅にとって「知止」と「修身」は切っても切れない關係なのである。そして重要なのは、止まるべきところは「本」であり、「身」なのである。

以上のことから、李見羅は「止」を學の道への入り口として重要視していることが分かるが、これについて、佛老と通じるのではないか、という批判もある。このような批判に對しては、

「止」の字は歸寂の意味を持っているため、少し間違えると佛と混ざりやすい。至善は具體的に名づけることか出来ないため、憶測に寄託し玄老と混ざりやすい。

と見羅自身その危うさを認めている。しかし前でも述べたように、李見羅は「本」の一字があるからこそ、靜寂に陥ることがないのだと考えているのである。つまり、本を知って止まれば、佛老と混同される誤解から免れることができ、それこそが本来あるべき姿である、と考えたのである。そして、止まること、止まり続けることこそが、修身であるというのである。

五、修身と性・心

李見羅の著作に『道性善編』（『見羅先生書』所收）があるが、これ

は彼の『孟子』解釋である。一五八〇年に書かれたこの文章は、『孟子』の中から二十五章を選び、そこに自分の解釋を施しているが、特徴的なのは、これらは『孟子』の順序通りではなく、李見羅によって並べ替えられており、全體を通して讀むことによって、自身の性善に對する考え方が分かるようになっていっている所である。この中で性について多く述べているので、この『道性善編』を用いて、修身との關係で性と心について考えてみたい。

李見羅の門人、羅繼韓の書いた「讀道性善編跋語」には、先生は身をもって斯道の實現を志し、先ずは修身を本とすることを掲げ、仁を求める方法を示した。そして、この道性善編を著し、止修の本源を究明した。思うに萬物は身と一體であり、また性と一體である。性善であることを知ってそれを窮めれば、身は修まり本を知り、それが知の至りである。孟子の學を奥深く理解し、これを孔曾と互いに關連付けて明らかにしたのである。

と、修身と性善の關係を述べ、李見羅は止修の源を明らかにするために『道性善編』を書いたとしている。學說の核心となる「知本義」「知止説」「格致義」を書いた八年後に、その根源を明らかにするために『道性善編』を著したのである。

では、まずは性について見ていきたい。『孟子』滕文公上第一章の「孟子道性善、言必稱堯舜」の解釋で次のように述べている。
（孟子の）千言萬語についてその旨を要約すると、「性善を道う」にはかならない。

また滕文公上第一章「夫道一而已矣」の部分では、性を信じることができれば、人は皆堯舜になれることを信じることができる。性から善を言わなければ、どうやって一つにし得

ることができるのだろう。情からでは、善と不善がまじってしま
い、二つになってしまふ。

と、孟子の性善説を全面的に肯定している。

離婁下二十六章「天下之言性也、則故而已矣。故者以利爲本。」で
は、

性は見ることができない、見ることができないのは情だけである。

水と冷さ、火と熱さのように、本と末には分けられないのである。

情を信じることができるから、性を信じることができる。情が善

をなすことができるのは、性がそうしているのである。これが私
が性善をいう理由である。

と、善をなすことができる根據は性にあると述べている。

次に心について見ていきたい。先にも提示したが、李見羅は心が心
を主宰している、と考えている。そのことを踏まえて告子上十一章
「仁、人心也。……學問之道無他、求其放心而已矣。」の解釋には次の
ように述べる。

性にはこれと定まった本體があるので、性について言えばみな體
なのである。情意知能はこれと定まった作用があるので、情意知
能について言えばみな用なのである。ただ心だけは違う、心は性
と情を統括しているのである。だから程子は、「心は一つである。

體を指している場合がある」と言ったが、何がその體となるか、
性がその體なのである。「用を指している場合がある」とは、何

がその用となるか、情意知能がその用なのである。

心の體は性であり、その用は情・意・知・能であると説明する。さら
に、

陽明先生が（告子上）「學問之道無他、求其放心而已」に基づいて

李見羅の「修身」と「知止」の思想

轉じた言葉はとても良い。「學問の道は他無し、仁を求むるのみ」
と言っているのは、心は放すのに場所はなく、求めるのに依據で
きるものがない、ただ仁のみが求めることができるからである。
心を求める手がかりは無いが、仁は實際に求めることができる、と述
べている。また「識仁說」（見羅先生書）卷十五）では、身と仁の關
係について述べている。

目が見え、耳が聞こえ、心が考え、手足が動くのは、何がそうさ
せているのだろうか。仁である。それだけではない、爪が伸び、
髪が長くなり、筋が伸び脈が打たれるのは、何がそうさせてい
のだろうか。仁である。

身體を正常な状態に保ち、動かしているのは仁であると考えているの
である。つまり、仁は身體によって體現されるのである。ここに心と
身の關係も見て取れるだろう。

そもそも李見羅は、心の體である性を知る者は少なく、ただ心を認
識する者が多いと批判している。先に提示したが再度掲げよう。

昔から大まかに言えば性は知る者は少なく、心を識る者が多い。
そして性と心の關係については、盡心上二十一章「君子所性、仁義禮
智根於心」の解釋で、

心は性の發靈であり、性は心の奥深い處である。仁義禮智は、正
に所謂性の徳である。

と、性は心の體であることを強調している。

では、性善を保つためにはどのような工夫をすれば良いと考えたの
だろうか。盡心上一章「盡其心者知其性也。知其性則知天矣。存其心
養其性所以事天也。」の部分で、存心と養性の工夫について述べてい
る。

その心を存するとは、心を盡す工夫である。その性を養うとは、性を知る工夫である。……存と養はもとは一つであるが、分けて言うならば、養は存の主意であり、存は養の工夫である。……放心を求むとはこれを存する方法である。

ここからも分かるように、性と心とは性に重點を置いていたため、「養」と「存」の工夫においても「養」を重要視しており、「したがって孟子の復性の宗旨は、ただ養にこそ存する」とまとめているのである。

六、結語

「修身爲本」の四文字は李見羅の學說の核心であるといえる。彼は『大學』の解釋において、「知本義」「知止説」「格致義」と三つのテーマに分けて論を立てたが、これは『大學』に對する解釋だけではなく、彼の學說そのものである。つまり、「知本義」と「知止説」の二篇で、學の本は修身であり、その入り口は止まるところを知ることであることを説明し、「格致義」でそれまでの格物致知の解釋の違いをはっきりさせ、自分の論を立てたのである。

本を知る、つまり修身が本である、そして止まることが知る、止まらべきところは「至善」であり「身」である。時代に蔓延していた、心だけを重んじた學問を打ち破る爲、身こそが大事であることを確立させる必要があった。陽明學左派の缺點をつくには、王陽明の良知説を覆さなければならなかった。そこで、知は體にはなりえない、したがって良知も本體にはなりえない。本體ではないものを磨いても、至善に到達することはない、と主張した。そして、「心」のみを唱えていて實際の工夫が内容の伴わなくなってしまう状況を、仁を體現

できる「身」の重視によって實の學、聖人の學に戻そうとしたのである。明末という時代において、聖人の學を再び明らかする道を模索しつづけたその姿勢に對して、黃宗羲は「王門の孝子」と評したのである。

李見羅は自分の説こそが朱子と陽明の足りない部分を補えるものであると主張したが、同時代の顧憲成もまた彼のその考えに賛成しており、高攀龍も「大學首章廣義」において、朱子と王陽明と李見羅の解釋を並べて論じていることから、その影響が覗える。

李見羅の考える心と性についてもまた「修身を本と爲す」ことを本に展開していることが分かる。修身が本であることを知れば、止まることが知ることができ、本を知れば、至善に止まることが知ることができるとしているが、至善に止まるには「身」をもって實踐しなければならず、そのためには性は善であつて、無善無惡でもなく、有善有惡でもないことを強調しなければならぬのである。したがって「性を信じていることができ、學問には歸結するところがあるのである。」と述べたのである。

最後に、見羅が謝子實に答えた一文をもって本稿のまとめとしたい。以前、「私の學も虚を尊ばないわけではない、寂を尊ばないわけではない、ただ修身を本とすれば、すべては實體になるのである。知を致さないわけではない、物を格さないわけではない、ただ修身を本とすれば、すべては實功となるのである」と述べたことがある。修身を外して虚寂を語るため、二氏は虚寂に偏るのである。身に本づかず格致を言うため、世の學は支離の缺點があるのである。

「修身を本とする」ことは、佛老の虚寂に偏る缺點も、知識を追うあ

まり支離に陥る缺點も免れ、しかも虚・寂・格・致をすべてその學に含むことができるのである。これこそが、當時の學における弊害を治す特效薬であり、そして朱子と王陽明を経て求められた道の新しい方向となり得るものなのである。

注

- (1) 『王龍溪全集』卷十六「書見羅卷兼贈思默」の記述による。
- (2) 岡田武彦氏は『王陽明と明末の儒學』第六章第二節「李見羅（明徳出版社、一九七〇年）において、李見羅を修證派の系統に入れ、彼の修身説は實修を輕視する當時の現成派亞流の弊を救うに功があったと述べ、また、程朱陸王以來の大學説は、彼によって新たな展開を見ることとなつたと述べている。吉田公平氏は「李見羅の思想」（『日本中國學會報』第二十七集、一九七五年）において、李見羅の止修の學は、當時の思想界が避けては通れぬ問題への一解答を提示したのであり、それ故に管東溟・顧憲成・劉念臺・黃宗羲等が、良知心學の流弊を救正して最も功績のあった人と評價したのである、と述べている。しかし、荒木見悟氏は『陽明學の位相』第五章「知行合一」（研文出版、一九九二年）において、劉念臺は、李見羅は思想獨創性においては到底陽明には及ばないと考えており、黃宗羲も止修學案で「王門の孝子」といったが、その略傳では「その實先生の學は、宋儒と大段異なし。反って一張皇多きのみ」とあり、と異なつた觀點を擧げている。
- (3) 明得此經、則語孟六經一切皆其註脚。明得修身爲本、則一部大學又其註脚。
- (4) 『見羅先生書』二十卷は四庫全書存目叢書に收められている。また『大學古義』の中の「知本義」「知止説」「格致義」の三篇は、『觀我堂稿』（内閣文庫藏）の中にも收録されているが、『大學古義』の中に收録されているものとは、多少異同があり（後出の拙稿「李見羅の『大學』解釋」

李見羅の「修身」と「知止」の思想

参照）、成立年代から考えるに、『大學古義』に收められている三篇は、『觀我堂稿』の原稿をもとにして、さらに修正を加えたものと思われるため、本稿の原文は『見羅先生書』收録の『大學古義』に據る。

- (5) 修身爲本、大學言之矣。知修身爲本、斯謂知本、陽明先生言之矣。「知修身爲本、斯謂知本」は王守仁『大學古本傍釋』による。
- (6) 以自天子以至庶人、壹是皆以修身爲本。此是聖人之學、十分平實十分妥當。
- (7) 知修身爲本、即知本也、知止也、知所先後者也。
- (8) 舍修身之外、寧復有本。舍知本之外、寧復有所爲知止至善者哉。
- (9) 今既知夫身之爲本也而本之、而止之、而修之、而一毫精神不以驚於外、則此虛靈之體、自然日充日滿日昭日著、月將日就、有緝熙於光明矣、而又何憂於本體之虛靈乃有不能識察者乎。
- (10) 明明徳、懸空明不得。修其身以正誠致格而徳明。親民、懸空親不得。修其身於家於國於天下、以均平齊治而民親。止至善、懸空止不得。知修身爲本而本之、而修之以明德親民而善止。
- (11) 身之所修非齊家則治國、非治國則平天下。故言修身、則格・致・誠・正兼學之矣。
- (12) 身即是經。（『見羅先生書』卷十五「書問附」）
- (13) 明學者、明我之學也。明經者、明我之經。雖云經即是學、若以我對經、則經亦是未。（『見羅先生書』卷八「答徐清甫」）
- (14) 『王陽明全集』卷七・文錄四「稽山書院尊經閣記」
- (15) 曰、天下・國・家、非他也。即身之所體備者也。心・意・知・物、非他也。即身之所運用者也。故格致誠正、一毫不備、則身固無自能修。均平齊治、一毫不至、則身亦不可以言修。何者、身之所處不於家則於國、不於國則於天下、未有遺人物而獨立者。故言身、則家・國・天下皆學矣。
- (16) 固即所以爲今日學者對治之良劑也。（『知本義下』）

(17) 蓋言身則心意知物家國天下皆學矣。言修則格致誠正齊治均平皆學矣。言本則止此修此、而明德親民止至善一以貫之矣。此吾所以謂修身爲本四字缺一不得也。

(18) 獨不觀註中之所以訓知者乎。曰、知猶識也。只一箇識字、誤將德性之良知、誘爲聞見之記識。由此以多聞多見爲致知、以博古通今爲格物、濫爲記誦、侈爲辭章、淫爲訓詁、日悵悵焉、求明於其外、以是爲天德之良知也。而聖人之學、幾於淪晦。

(19) 陽明有憂之、故於致知之上、特爲點出良字。若云、大學之所謂致知者、非知識也、乃良知也。故揭良知者、意誠在於此。

(20) 運用爲意、分別爲知、其言蓋不草草也、不可易也。

(21) 致良知與致知、有以異乎、無以異乎。有以異、則良知爲體、知爲用。信有如兄之所云。無以異、則知固分別、良知亦是分別。不可謂添一良字便是體、減一良字便是用。明外無照、即明便是照、亦即照便是明。靈外無知、即靈便是知、亦即知便是靈。此豫所以謂知爲分別、無分於知之良與不良也。

(22) 今試易而曰、在止於良知、其可通乎。知至善之不可易名爲良知、則知之不可爲體也。〔見羅先生書〕卷十三〔答董蓉山〕

(23) 上溯之堯舜禹湯周孔、未聞其以知爲體也。細考之六經學庸語孟、未聞其以知爲體也。有宋諸儒、豫雖不及盡考、以知爲體似亦鮮聞。〔見羅先生書〕卷十三〔答董蓉山〕

(24) 知一也、不可以體用分。然慮不慮判矣、則良不良之所由分。譬之情一也、亦不可以體用分。然有爲無爲判矣、則善不善之所由別。情固性之用、知亦心之發也。鄙所謂分別爲知者是也、雖良知亦分別也。〔見羅先生書〕卷十三〔答董蓉山〕

(25) 知幻即離、人人曉得、而略當些小境界、即昧而不知。若真知現前、豈逐境去。故須知得徹骨徹髓。任他千境萬境展轉不昧、始謂之知。可見此知不在分別、而在不昧。〔珊瑚林〕卷上〔珊瑚林〕については、ペリ

かん社より荒木見悟監修・宋明哲學研究會譯注による現代語譯が二〇〇一年三月に出版されている。

(26) 知是意之著察、以分別爲知、稍屬見聞。〔見羅先生書〕卷十三〔答董蓉山〕

(27) 知爲分別、雖創自鄙人、勇往直前、不顧嗾。敢爲道出、恐雖聖人復起、莫之能易。

(28) 孟子曰、人之所不慮而知者其良知也。良知之名雖云起自孟子、而指點良知之親切者亦莫過於孟子。世之學者、但漫曰良知良知、曾不思知之所以良者自何而良、所以不良者自何而不良。知知之所以良者自於不慮、則學之在我者、亦當反之於不慮、而後可以致知必良。乃直於知上立家、用上磨擦、分別上求討、是欲以求不慮之名、而先求之以有慮之實也、而可乎。〔見羅先生書〕卷十三〔答董蓉山〕

(29) 大學一經首尾二百餘字、總是教人止於至善。止善之法却只教以修身爲本。修外無善、本外無止。此徹頭徹尾所以只一止字爲全學之要領消息也。〔見羅先生書〕卷八〔答涂清甫〕

(30) 舊答友書有云、止其入竅也、修其工夫也。身其歸宿、善其命脈、而本之一字又所以點化此身、操柄此善、使止之入竅不倚爲守寂沈空、修之工夫不祇爲補偏救弊者。〔見羅先生書〕卷十三〔答徐居安〕

(31) 易曰、一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也。性亦何名、只合說善。故孟子道性善、大學說至善、中庸要明善。以謂不明乎善則不能誠乎身也、正是不知止於至善則不能修乎身也。

(32) 止即主宰、亦即流行。止即入竅、亦即歸宿。故知止、大學之第一義也。

(33) 知止云者、識此心本然之則而止之也。以其不爲物欲所動搖而言。〔見羅先生書〕卷七

(34) 須知文王如何要良背、即知孔子如何要本身。從古以來大率知性者少、識心者多。往往只認著一箇昭昭靈靈能識能知者、便以爲生天地之主人公。此其所以不知性也。蓋直以心爲性也、轉轉差訛、又以知能之發指作

天命之體。除卻昭昭靈靈、全然不復知所有事。認心爲性、已昧理氣之分、以知作體更復遠於本末之辨。不本心、不本意、不本知、而直本身。謂孔子果無見哉。蓋直與文王良背之旨同一消息也。〔見羅先生書〕卷十三〔答徐清甫〕

(35) しかし昭昭靈靈については以下のようにも述べている。

昭昭靈靈は決して體ではない。しかし昭昭靈靈以外に止地の法門に入ることはできない。(昭昭靈靈者、斷不是體、然除卻昭昭靈靈、亦無別可用以入止地之法門矣。〔見羅先生書〕卷十一〔答朱鳴洪〕)

(36) 體ではないとしながらも、その必要性は否定していないことが分かる。大率六經無口訣、每謂只有良其背一句、其實即是知止。但大學說至善、似止無定方、易說良背、似止有定所。以背爲頑然不動之物。如宋之說、固未足以盡良背之妙。因而指曰陰方、名曰北極。如世所云、又不免落于虛玄之見。(〔見羅先生書〕卷九〔答李汝潛〕)

(37) 『伊川易傳』卷四、『近思錄』卷四に「當良其背、所見者在前、而背乃背之、是所不見也。止於所不見、則無欲以亂其心、而止乃安。不獲其身、不見其身也。謂忘我。無我則止矣。不能無我、無可止之道。」とある。

(38) 『象山先生語錄』卷一に「良其背、不獲其身、無我。」とある。

(39) 大率學必先於知止。本者、止之地也。舍本外無可止矣。學莫要於知本。身者、本之樞也。舍修身別無本矣。故知止、知本、知所先、知至、只是一句話頭、一條脈路。(〔見羅先生書〕卷七〔答許敬菴〕)

(40) 止字有歸寂意、少失之易混於佛。至善無名狀可即、測度寄頓易混於玄。(〔見羅先生書〕卷九〔答李汝潛〕)

(41) 先生以身任斯道、既首揭修身爲本、以示求仁之方。又著是編、以究止修之原。蓋謂萬物一身也、亦一性也。知性善而盡之、則修身而知本、即知之至矣。深見孟氏之學與孔曾相爲發明此。(〔見羅先生書〕卷二十一)

(42) 萬言千語約其旨、只是道性善。

(43) 信得性、故信得人皆可以爲堯舜也。不從性上道善如何一得一。到情上

李見羅の「修身」と「知止」の思想

善不善雜出、便二之矣。

(44) 性不可見、可見者情而已。水寒火熱標本豈容有二。信得情、故信得性。情之可以爲善者、性爲之也。此吾所以道性善也。

(45) 性有定體、故言性者無不是體。情意知能有定用、故言情意知能者無不是用。惟心不然、以心統性情者也。故程子曰、心、一也。有指體而言者、孰爲之體、性其體也。指用而言者、孰爲之用、情意知能其用也。なお、程子の言は、『伊川文集』卷五「與呂大臨論中書」に「心、一也。有指體而言者、有指用而言者。惟觀其所見如何耳。」とあるのによる。

(46) 陽明先生爲轉一語甚好。曰、學問之道無他、求仁而已矣。亦是放之不可爲方所也、求之無可爲依據也。惟仁可求。

(47) 目之視、耳之聽、心之思、手足之持行者、孰爲之。曰、仁也。不寧維是。爪之生、髮之長、筋之轉、脈之搖者、孰爲之。曰、仁也。

(48) 注34參照。

(49) 心者性之發靈、性者心之蘊奧。仁義禮智、正所謂性之德也。

(50) 存其心、是盡心的工夫。養其性、是知性的工夫。……存養本是一路、要析言之、則養爲存之主意、存爲養之工夫。……求放心即是存之方。

(51) 故政謂孟子復性之宗、惟在一養。

(52) 朱子揭格物不善用者流而拘矣。陽明以良知破之所以虛其實也。陽明揭致知不善用者流而蕩矣。見羅以修身收之所以實其虛也。皆大有功于世教。(『小心齋節記』卷十一)

(53) 高攀龍は「大學首章廣義」(『高子遺書』所收)において、王陽明と朱子の大學解釋について述べた後で、李見羅の大學解釋については次のように述べている。同時代における大學解釋については李見羅のもののみを挙げているところに注目すべきである。

陽明先生は大學古本をもどしたが、知本の義については述べなかつた。李先生は徹底的に知本を悟つたが、知至の義については述べなかつた。先生は言う「止は主意であり、修は工夫である。格・致・

誠・正は、その見落としたところを補うものに過ぎない」と。知本と知至を關連付けているようであるが、格物を軽く見ている。

(曰、陽明先生復大學古本、而於知本之義未之及也。李先生徹悟知本、而於知至之義未之及也。其曰、止爲主意、修爲工夫。格致誠正、不過就其缺漏處檢點提撕云爾。似於知本知至相粘處、卻看輕格物也。)

(54) 信得性而後學有歸宿。(道性善編)

(55) 嘗有言吾學未嘗不貴虛、未嘗不貴寂、只以修身爲本、一切皆爲實體。

未嘗不致知、未嘗不格物、只以修身爲本、一切皆爲實功。外修身而語虛寂、此二氏之所以偏於虛寂也。不本身而談格致、此世學之所以病於支離也。(見羅先生書』卷七「答謝子實」)