

李見羅の思想

吉田公平

師承關係と出身地を縦横に組み合せて、明儒學案を編著した黃宗羲は、思想界への影響を考慮しつつ、師承關係の濃密な思想家群を一括して學案を立て、創始者の出身地を以て命名し、然らざる人々を諸儒學案にはぼ年代順に配列した。ところが、江西豐城の人、李見羅⁽¹⁾(名材、字孟誠、嘉靖八年一五二九年—萬曆三五年一六〇七年)は、王門の郷東廓に學んだにもかかわらず、江右王門學案に列せられないで、王門學案と泰州學案の間に、「止修學案」の名のもとに獨立して立案されている。李見羅以外に單獨で立案されたのは、王陽明以後、黃宗羲の師劉念臺ただ一人であるが、これは別格とみるべきであろうから、李見羅の立案は、明儒學案の全體構成に思いを致す時、誠に特異なものといえよう。黃宗羲は止修學案を立案した理由を、「見羅は郷東廓に従學せば、もとよりまた王門以下の一人なり。而も宗旨を別立せば、別に一案となさざるを得ず」(案語)とことわっている。それからこの別立の原則を一貫しているかという点必ずしもそうではない。諸儒學案にも入れずに殊更に獨立させて泰州學案に前置したのは、止修の學に對する格別の評價がこめられているといえよう。前文に續け

李見羅の思想

て、「今、止修の學を講ずる者は、興起して未だ艾ぎざるも、その良知の弊を救ふを以てせば、則ちまた王門の孝子なり」という。黃宗羲は止修の學に滿腔の贊意を表明してはいないが、良知心學の流弊を救正するその功績を高く評價して「王門の孝子」とまでいうのである。この李見羅理解は、東林の鬪將顧憲成の次の評價を踏襲したものである。朱子は格物を掲ぐ。善く用ひざる者、流れて拘なり。陽明は良知を以てこれを破る。その實を虚にする所以なり。陽明は良知を掲ぐ。善く用ひざる者、流れて蕩なり。見羅は修身を以てこれを收む。その虚を實にする所以なり。みな大ひに世教に功あり。(小心齋劄記 十一)

朱熹の格物窮理の學が實有に拘執する弊を、王陽明の良知心學が救正した功績を高く評價した上で、それが虚無に流れて放蕩する弊を直視して、これを救つて實有に返すに、李見羅の修身の學が大いに功績があったといふのである。王學左派の良知現成論を最も忌み嫌つた黃宗羲が、特に止修學案を立案して泰州學案に前置したのは、顧憲成のこの李見羅評をはじめとする先人の評論をうけてのことであり、その意圖は明白といえよう。良知心學の思潮の中に生をうけて、却てその弊害を洞察し、その救正を試みた李見羅の思想が、王門の孝子と評價さ

一四三

れたのは、王陽明の原意を把握した上でその流弊を救うべく根本的修正を企圖したからである。また修身の學が、王陽明の「虚」を實にする所以であつても、それは朱熹の「實」に單純に回歸することを決して意味しない。右の顧憲成・黄宗羲の抑揚に富んだ表現は、李見羅の思想が、朱子學とも陽明學とも相貌を異にし、一筋繩では捉えにくいことを示唆して餘りある。はじめにその形成過程を一瞥して基本的視角をみたい。

二

李見羅は定論確立後に爲學の經歷を回顧している。

區區もまた蚤にこれ（致良知の學）を事とせるも誣服をなすを忍びざるを以て、故に丁巳（二九歳）に知體の悟あり。辛酉（三三歳）に性覺の論をなす。壬戌（三四歳）より後は、乃ち稍や遺經を勘見し、その宗趣あるを知る。載ち更に閱歷して、對壘臨戎羽檄交馳の際に直たりて、知本の經世の學たり、止至善の立命の宗たるを諒るあり（正學堂稿—以下下に略す—七、答朱友大學辨疑。同八、與陳蘭臺書なども参照）

郷東廓に從游して良知心學に親しんだ李見羅が、出格の才能を有した論客だったことは、二九歳の時の秋に催された郷東廓の講席での發言にもみられるが（觀我堂稿—以下下に略す—七、答李汝潛）、この年に既に良知説に對して根本的疑問を懐いていたのである。知體の悟・知體の疑（正八、與陳蘭臺書）と、あまりに簡略な表現のために、疑問の内容は詳かにし難いが、黄宗羲はこの經緯について次の如くいう（明儒學案三一）

先生は初め郷文莊に學びて、致良知の學を學ぶ。すでにややその説

を變え、致知とは、その知の體を致すなり。良知は發にて、本體の知に加へず。知の體に非るなり。

良知は已發作用だから本體ではない。致知を致良知とするなら、作用の展開をいうにすぎず、本體との接續を失つた作用邊での事ではない。致知を「知の本體を致す」と解した李見羅は、後に朱熹の致知解釋はもとより王陽明のそれをも義襲に陥ると批判するが、その基本視角は、この良知作用論を掌握した時に完成していたといえる。四年の後、體用を分別して、知覺作用の本體を性と措定して提唱したのが性覺の論である。この體用論は、「知は心の本體」（傳習錄—以下傳に略す—上八）と考え、「體は即ち良知の體、用は即ち良知の用」（傳中、答陸原靜書（二））と、體用を渾一と把握して良知の體用とする王陽明のとは全く異なる。完完全全なる良知（傳下六五）を自家の準則とする（傳下六）王陽明は、「良知はただこれ是非の心」（傳下八八）と、是非の知覺作用そのものに本體の良知をみる。「およそ知覺するところこれ心なり」（傳下二二）と心を本體とする知覺理解は、李見羅の性覺の論に倣えば、心覺の論とでもいえようか。知覺作用の本體を性と性のいづれに求めるかはその思惟の根本的性格に深く關わるが故に、兩者の知覺論を性覺の論・心覺の論と分けたが、しかし「心即性、性即心」（傳上三四）と心性を渾一と把握する王陽明の知覺論は、性覺の論ともいえるから、本體の差異の指摘のみでは、本質的性格をまで明示したことにはならない。

「性は定體なければ論もまた定體なし」（傳下一〇八）という王陽明の良知心學は、本質的に定型を忌避するから、等しく王門派下の人と雖も、個性的な心性論を展開したので、彼らの知覺論を王門亞流と一様に理解はできない。李見羅が卻けた王陽明の心（良知）知覺論に

つては、一世代前の王門の人々によって既に検討されていたのである。王陽明の心性渾一の學をよく會得し、良知一念の絕對現在に實存する我が心量の全分を燃焼させようとする良知現成論を高唱した王龍溪はいう。

學は覺のみ。自然の覺は良知のみ。覺はこれ性の體。自然の覺は即ちこれ天命の性なり（致知議略）

王門では王龍溪と最も對極的位置を占め激論を交した聶雙江は答えていう。

良知はこれ性の體。自然の覺これなり。故に知を致さんと欲すれば、當に先に性を養ふべし（同上）

兩者は良知を體用に一貫させるものの、王龍溪が體用渾一と捉えて良知の自然な知覺作用そのものを天命の性とみるのに對して、體用を判然と分別する聶雙江は、その自然性は性體を豫養してこそ確保されるという。ともに良知心學ながら、已發作用の前に、或は外に、未發本體を別立する聶雙江の歸寂豫養説は、王陽明の良知心學の原旨を失うものと同門からきびしく批判された。しかし聶雙江は「今日の誤は、則ちまた知覺を以て良知となす」（雙江聶先生文集十、答戴伯常）と、知覺そのものをそのまま良知とみることに極力反對し、同門の良知一知覺論を作用邊に偏した謬論とし、これに對置した修正論が歸寂豫養説である。

李見羅と同じく江西の人で、歐陽南野・羅念菴・鄒東廓に従學した胡廬山も、良知現成論を批判して獨自の心學を開發し、覺性説を提起した。李見羅の性覺の論とは、表現こそは文字の顛倒の争いでしかないが、許敬菴が「靈覺は即ちこれ恒性」という覺性説と、「靈覺はこれわが心にて、性は靈覺にあらず」という性覺の論とを鋭く對置して

「二公の合はざるは、ただここに在り」（敬和堂集五、與胡廬山先生論心性書）と斷じている。許敬菴が明示した李胡判釋の内容については後に検討するとして、王陽明（亞流）の良知一知覺論を、知覺主義に陥ると把握してその修正を試みるにせよ、根本的に良知心學をまで否定するにせよ、それを跳躍臺にして展開された心性論知覺論は、各自の人間—世界觀にもとづくから、様々な態様を示し得、李見羅の性覺の論の内容はにわかには判り難い。しかし、心の中核にそれを主宰統御する性を措定して、その全き支配下にある道心の知覺に恒性をみる、これほど性に配慮している覺性説をも、心覺の論と卻けた李見羅が、靈覺の外に性を措定する性覺の論を發明した時に、既に心學から完全に轉身して性學の立場に基底を据えていたといえる。翌年（三四歲）には遺經（大學）に哲學的根據を見出し、更に嘉靖四三年（三六歲）に、王龍溪を訪ねてこの性學による自説の展開を積極的に試みて思想界に躍り出ているのである（王龍溪全集十六、書見羅卷兼贈思默）。この後に出仕して政務にたざざわり、廣東僉事として多端な軍務を遂行し、その切實な體驗を通していよいよこの性學に滿腔の自信を獲得した（觀十六、答李時乾書）。かつて王陽明の致良知説を信ずること世に比べて最も深く、その學を明らめんとする意欲も尤も親切であった（觀十四、答涂清甫書）李見羅が、良知心學に根本的疑義を懷いてから、四四歳時に知本説を覺悟して、致良知説から全く解放されるまでに、實に十五年の進修の履歴を要した。この後理論的に整備されるが、思想的には新たな展開を示していない。

良知心學を卻けて樹立した止修の學を検討する前に、止修を實踐する主體をいかに理解したのかを、心性論についてみたい。

三

朱熹は統一主體である心の虚靈(體)知覺(用)は、本來一つなのに、この心が形氣の私に生ずるか、性命の正に原づくかで、人心道心の區別が生じ、そのために等しく知覺作用といつても、人心と道心のいづれを主體とするかによって差異が生ずるとした(中庸章句序)。

しかし、心を人心道心と分別しても、一心の分相をいうにすぎないのであって、兩者は別體なのではない。あざなえる繩の如く、絡みあい纏いつきつつ、體用を貫通するのである。この心の中核に据えられた天命の性は、氣質の輕重厚薄清濁の不齊による私意人欲のために、常に昏暗の危機に曝されている。それが氣質に起因するが故に人は絶対に逃れることはできない。人間存在のあるべき姿を求め、それは本來天賦のものとして萬人が具有すると宣言した朱熹は、同時に奈落の底まで墮落する可能性に現實の人間は常におびやかされていることを深く洞察していた。この「本來」と「現實」の中間に身を置いて歩む者のみが、現實への埋没と本來の僭稱から免れ得るのである。性(定理)に支えられているとはいえ、誠に一瞬の安心怠惰をも許さない。朱熹は更にいう、

斯に従事して少しの間斷もなく、必ず道心をして一身の主たりて、人心をして毎に命を聽かしむ(中庸章句序)

人心道心を一心の分相とみて體用に貫通させたからこそ、この兩者を主客と分別したのである。これを捉えて王陽明はいう、

今、道心は主たりて、人心は命を聽くと曰はば、これ二心なり(傳上二〇)

朱熹が、一心の分相の限りにしろ、主客と分別したことは、二心(主

體の分裂と自己疎外)に陥ると非難したのである。確かに心の中核に安置された性の全き統御下にある道心に人心を從順させるといふ朱熹の理解では、究極の所、天理創造の權能を獨占する眞の主宰者は性である。この普遍的定理を檢證する時(格物窮理)、普通の位相への還元を放棄したなら、定理は歴史の場に定着されて、既定のものとして固定される懼れが充分にあり、主體はひたすら外在する定理に隨順することにりかねない。「性は定體なし」とした王陽明は、「義理は定在なく、窮盡なければ」(傳上二二)「豫め定め難し」(傳上五二など)と考えて、心外に定理を措定することには全く反對し、渾一的心(良知)が天理を發見創造するとして心即理説を主張して、「道心は良知の謂なり」(傳中、答顧東橋書)という。更に

人心のその正を得る者、即ち道心。道心のその正を失ふ者、即ち人心(傳上一〇)

と、一心の分相として人心道心と便宜的に判別するが、しかしここには主客の分別はない。だから、「人心は天理渾然たり」(傳上二〇)ともいう。王陽明はまた

心の體はもとより動かす。心の本體は即ち是れ性。性は即ち是れ理。性はもと動かす、理はもと動かす。集義はこれその心の本體に復るなり(傳上八一)

というが、この性は、朱熹の如く、心の中核に別格として安置されたものではない。心性渾一と把握し、それ故に心がいささかも動搖することなく天理を創造し得ることを、心の本體は性と表現しているのだから、ここには體用主客の分別はなく、とりもなおさず「心即性」(傳上三三)なのである(傳中、答顧東橋書參照)

このあまりに無前提に心即良知(あるがままの人間)を信任して一

切の權能を委ねる王陽明心學に危懼を覺える人、例えば聶雙江は、體用未發已發を犁然と分別して、知覺作用する「道心人心は、已發より言ふ」（困辯錄）のであるから、「知發を以て良知となし、その發の自る所を忘るべからず」（雙江聶先生文集八、答歐陽南野白）と、已發作用である知覺の由來する未發本體にこそ留意すべきことを説き、性の心に對する主宰性を復權して、未發本體としての良知を豫養することを力説した。また胡廬山は體用渾一と理解した上で、やはり良知の由來を求めて、「心の宰が性なり」（胡子衡齊三明中上）と、心の主宰者として性を措定し、心に天（性）の衡準を設けて、この天性の統御下にある心、つまり道心の、知覺そのものに恒性をみて覺性説を主張し、心（良知）に本づくことにより朱子學の義襲外索より免れ、その心が天（性）に本づくことにより王心齋亞流の自恣放達より免れ得ると確信した。

李見羅もまた良知の由來を考究して、世の良知論者を批判して、世の學者、ただ漫りに良知良知と曰ふも、曾て知の良なる所以の者、何よりして良なるか、不良なる所以の者、何よりして不良なるかを思はず。知の良なる所以の者は、不慮（未發本體の性）よりするをば知らば、則ち學の我在るは、また當にこれを不慮に反して而る後に以て知の必ず良なるを致すべし（觀五、答董蓉山丈書）またいう

心によりて來たる所の者は性、性のよりて來たる所の者は天（敬學錄、明儒學案三一）

李見羅が心の衡準を天性に求めた點は胡廬山に等しいが、道心人心を已發とした點は聶雙江をうけて、胡廬山の覺性説を批判しては、「虞廷の相傳は中に在り。道心人心はすべて用に屬す」「大學の歸宗は善

に在り。心意と知とはすべて體を指すにあらず。良知は正に所謂道心なり。節に中るの和なり」（觀十二、答胡廬山丈書。十五、與胡廬山丈書參照）という。つまり道心は、體用を貫通して相克葛藤する主客の分相でもなく、體用渾一的一心の分相でもなく、それは全く已發作用邊での截然たる分相と斷案され（觀八、答徐清甫參照）、良知と知であるからには體とはいえず、それが良知なのはとりもなおさず已發作用である道心の知覺だからである。だから、知・能の偶ま良なるを以て良知良能を本體とみなすことも（觀十六、答李時乾書）、良の一字の増減を以て體用と配當することもできない（正七、答朱友大學辨疑。觀十一、答徐居安書）。「心にも本づかず、知にも本づかず」（正三〇、答黃德沖）に、眞の本天の學を樹立しようとした李見羅は、胡廬山の覺性説を、作用である道心を本體と誤認しての立論であり、知覺に本體をみようとする謬論から蟬脱しきれていず、所詮は本心の學であるとして反論したのである。この故に許敬菴は兩者を相容れずとしたのである。

心の中核に性を措定して理創造の權能をそれに委ねて性即理説を主張した朱熹は、「心は性情を統べる」（張載の語）と、心を、性（未發本體）情（已發作用）の統一的主體と措定した。李見羅はこの「心統性情」の統をわざわざ「兼」と讀みかえて

統の字の義たるや、ただこれ兼ぬと曰ふのみ。「心は一なり。體を指して言ふ者あり、用を指して言ふ者あり」（程伊川、粹言の語）と言ふが如きも、心を以て統攝すること、主僕の如く然するに非るなり（正三八、答游友書）

という。「心は性の邪郭」（邵康節、伊川擊壤集自序の語）であって、「心はただそ（性）の發機の最も靈なる者のみ。心を生ずるは性たり」

と考へたから、よし、心を體という場合も、それは實踐主體という程の意味であつて、主人が奴僕を支配統御する如く、心が性を統攝するのでは決してなく、その主體(心)を統御する眞の主宰者は性である。だから、「性は心情を包むの旨と合するが若し」(以上同上)と、性は已發の心情を包越する未發の本體と理解された。「心はこれ把握し得ざる活物」(證學記、明儒學案三一)で、常に發動して向外に馳走する住まらざる者であるから、それは「客」(正四、答陳幼溪丈書)なのであつて、決して本體たり得ない。「萬古未發の者」(正四九、答龔子典書)であり「去來なき者」(正四、答陳幼溪丈書)である性に統攝されてはじめて活物である心は動搖を免れ得るのである。已發の心情とは別體に、心の一層奥所の別相に、この意味での心外の別處に、性を安置して、氣質の性という概念は峻拒したから(正四〇、答莊君秀書)、この性は形氣の私に累蔽される危懼は全くない。李見羅が朱熹の心統性情説を否定したのは、(一)たとえ性即理と説いて、この性を心の中核に別格として措定したところで、所詮は動いてやまぬ心と同相に措定する限り、この性は心と共に移ろいゆくからには、絶對不動の安定した場を得られない。(二)この心は「本來」と「現實」に引き裂かれた永遠の中間者であるから、永久に安住する時處を得られない。(三)更にこの性が定理と等置される時、心と同相であるが故になおのこ、心を凝固停滞させるものであり、この性は不安定なままに人間の主體性を膠着させるもの。と考へて卻けたのである(道性善編、明儒學案三一。正二四、與王漢治書參照)。だからこそ統を兼と讀みかえたのである。性を體用ときびしく分別し、作用(心情)から隔離された心外に體(性)を措定したが故に、門人の王漢治は「宋儒は未だ心性を辨つ者あらず。心性の辨は先師より始まる」(正十七、答王漢

治)といい、李見羅もまた「予が説より始まる」(同上)と自負し、「性を知る者は少なく、心を識る者は多し」(觀十二、答胡廬山丈書。十八、答許敬菴)とのべて、朱熹と雖も未だ性を知らない者と斷じて、みずからの學を性宗と命名したのである(正十三、答盧貞甫書)。かつて王陽明は心即理の立場から、朱熹の性即理の哲學を批判して、心外に定理を求めざる者と難詰したが、この王陽明の視點から李見羅性學をみるならば、これはまぎれもなく心外に理を求めるものである。だから李見羅の心性論を評して、朱熹のそれと大同小異とする辛辣な評價は、方向としては決してまちがいはない(劉念臺、劉子全書十二、學言下。黃宗羲、孟子師說二、明儒學案三一案語)。

心學者達は「出入時なく、その郷ふを知るなし」(孟子)の語で、心の融通無礙な自在活潑性を表現したが(傳上四八)、李見羅はむしろ心の不安定態を表現した(正十、答陳抑之書)。心外に性を別置して性宗を樹立した李見羅が、心性を渾一とみて、性(定理)の統御繫縛から全く解放された心が天理を創造するとした王陽明の良知心學を、口を極めて排斥したのは誠に當然である(正六、答陳蘭臺。觀五、答董蓉山丈書。十一、答徐居安書、答董蓉山丈書)。王陽明は、朱熹の性は心を固定させるものとして卻けたが、逆に李見羅は朱熹の性が心と密接不分なるが故に不安定であるとして拒否した。また王陽明は、朱熹の格物窮理説を、心外の定理を窮索する義外義襲の説と難詰したが、今や王陽明が李見羅から、本體を忘却して作用でしかない心||良知の發露展開に汲汲たる義外義襲の徒と非難されたのである(正二八、書問節語・答陳德卿)

王陽明の無善無惡説(四句説)は王門でも論議が沸騰したが、殊に朱子學者からてきびしい非難を被むつた。李見羅の批判の特色は、

「無善無惡は、心の體」とは、此れ他なし。則ちその知の上に體を見るを以てなり。知は固より良あるも、また不良もあり。それ安ぞ

無善無惡を以て心の體となさざるを得んや（觀五、答董蓉山丈書）

と、（良）知は作用だからもとも固有の善惡はなく無善無惡は當然であり、王陽明の無善無惡説は作用である良知を本體と誤認したための論理的歸結であるとした點にある。王陽明は、現實には習累に繫縛されている心が、無善無惡の本來心と渾一なるが故にこそ、既成の條理から解放されてよく天理を創造できるとして心の本體を「無善無惡」とし、この心が同時に「善を爲し惡を去る」工夫として作用するとした。性心を體用と分別し、心外に性を別置して性善説を主張した李見羅が、心―無善無惡説を卻けたのは、

無善と無惡と、即ち既に均しければ、則ち作善と作惡ともまた等し。蓋しすべて吾が性の固有する所に非ざればなり（觀八、答徐清甫書）

と、本體に固有の善がなければ、この本體は價值創造の規制力を全く持たず、無善無惡である本體が作用して善惡を結果しても、いづれも本體の發現とみなされてしまい、價値の無秩序・人倫の喪失が結果されると考えたからである。王陽明の四句説を善惡を混亂混同させる者と批判したこの李見羅の論評をとらえて、顧憲成が「これ最も他（王陽明）の末病を勘透せり。……末病はただこれ一箇の混の字」（還經錄）とのべて高く評價しているのは、四句説の辯難に全力を盡した顧憲成の卓見といえる。

以上、李見羅性學の中核を成す心性論をみてその特質を明らかにしたが、この性を確保發用するための工夫が、彼の宗旨である止修である。

四

劉念臺は「格物の説は、古今聚訟し、七十二家あり」（劉子全書三八、大學雜言。また十二、學言下參照）と、當時、格物の解釋をめぐって諸説入り亂れていたという。李見羅はこのような思想界の現況をみて

致知格物は疑義夙に多し。格を講ずる者、まことに千般に至り、物を辨ずる者もまた幾百種なり。すべて修身を以て本となさざるがため故なり（正十三、答俞養弘書）

と論評し、修身を立論の根本に措定しないがために謬論百出するのだという。李見羅は格物致知を次の如く解釋する。「格物」の物とは「物有本末」の物である。この「物有本末」の本とは「修身爲本」の本であり、「知本」の本でもある。だから知修身爲本が知本であり、それが「致知」であり「知之至」である。身心意知物家國天下が所謂物、格致誠正修齊治平が所謂事であるから、修身が八條目の根本である。また「致知」の知は「知所先後」の知であり、この「知所先後」の先後は、止定靜安慮得の序をいい、「知所先後」とは、止が先、定靜安慮得が後であることを知ることである。更にこの知止の止は「止於至善」の止であるから、知止とは知止於至善であり、止至善が三綱領の始要である（觀一、知本義・知止義・格致義。明儒學案所引大學約言など）。李見羅のこの大學解釋は勿論單なる閑註ではない。朱熹王陽明など幾多の先學僚友の一切の解釋をいまだ大學の原旨を得ざるものと斷案して（觀八、答劉質菴書など）、これこそ孔宗の眞意であるとして發明したのである。（觀十七、答槐堂書）。朱熹が大學には錯簡脱落ありとして補訂した大學章句に對して、はやくは王恕が疑義を呈し

ているが（石渠意見）、王陽明が錯簡脱落は全くなしとして大學古本を提示して後は、大學を完書とみる見解は王門では通有のものであった（呂晚村、四書語錄二參照）。李見羅もまたこの考えをそのままうけて右の如き經文解釋を下したわけだが、しかしこの解釋とて實は何も李見羅の獨創ではない。李見羅も明言する通り（觀十四、與胡廬山丈書）王陽明に既にあり（大學古本傍註）、また

修身を本と爲すの旨、豈に區區のみこれを見んや。……………心齋は最も著かなる者なり（觀九、答鄧元中書）

と告白する如く、とりわけ王心齋によって力説されており（王心齋先生遺集一語錄三條など）、また王龍溪が李見羅のこの大學解釋をみて、「世契の見る所は、師門の致知の旨に異なるなし」（王龍溪全集二、與李見羅二）とものべているように、この經文解釋そのものはことさら斬新な見解とはいえない。李見羅の大學解釋の特色は、その宗旨が止修といわれた如く、三綱領八條目より、止至善・修身を抜き出して、その關係を「至善に止まるは命脈なり、修身を本となすは歸宿なり」（知本義・知止義）「止まるが主意たり、修むるが工夫たり」（觀三、答徐清甫書）とした所にこそある。李見羅が主意命脈とした「止まる」とは、先述した、已發の動相より撤退した未發本體の、至善の性に止まること、いいかえると、背理の可能性ある心の外に措定された性に止まることの故に、「止の字はもとこれ死法」（正五、答傅君髦書。觀八、答李汝潛書）と、性に完全に定住して微動だもしないことである。李見羅が修身爲本説そのものは王陽明王心齋を繼ぎながらも彼らを卻けたのは、彼らが止修を實踐する主體の眞の主宰者を性に求めずに心に求め、性に止まるを忘却して、ひとえに心良知の發現に務める知覺主義に陥っていると考えたからである（觀十一、答董蓉山丈書。

十五、與詹純甫陳永寧書。正十三、答盧貞甫書）。王陽明がかつて大學古本を提示して「乃ち致知の若きは、則ち心悟に存す。致知は盡せり」（大學古本序）とのべたのを、李見羅が「乃ち知本の若きは、則ち心悟に存す。知本は盡せり」（觀八、答詹義瞻書。十三、答存齋徐老先生書）といいかせているのは、「學は宗を明らかにするに急にて、體を辨ずるに非ず」（觀八、答劉質菴書）と、生涯、宗旨の辨別に心血を注いだ李見羅の立場を如實に示しているといえる。

王龍溪は、王陽明（傳中、答聶文蔚）をうけて、「先師の良知の説は、孟子に倣ふ。不學不慮が、乃ち天の爲す所の良知なり。自然の良は學慮を待たず。」という。この良知現成論に對して聶雙江は「自然の良を實體の充に求めざれば、則ち所謂野狐精となる」（以上、雙江聶先生文集七、答王龍溪）と、切り返している。寂感體用未發已發を犁然と分別した聶雙江は、王龍溪がたとえ良知の本來性自然性を強調してそれと作用の知識と分別して、良知の學は義襲に非ず（王龍溪全集二、答梅純甫）とした所で、體用を渾一として感に即して體をみる彼の良知論は、知覺（知識）を良知と誤る義襲外索の學と理解してきびしく論難した。（雙江聶先生文集八、答鄒西渠など）。良知は本來具有するとはいえ、現成のままではその自然の良は保證されないのである、良知が知覺作用するに先立って、未發寂然の本體の良知を豫養してこそ、はじめて大本は確立されて、作用邊で事爲の間に思議竊取する義襲より免れるとした（同八、答東廓鄒可成。十、答王龍溪。十四、困辨錄）。聶雙江は體用を分別はしたが「體用は一源なれば、體立ちて用は自ら生ず」（同九、答何吉陽）と考えたから、「格物は特だ功効のみ」（同十一、答王龍溪）と、格物効驗説を主張した。このあまりに動相より退却した時位で本體を確立することを最緊要事とし、良知の

本體さえ確立すれば、良知の作用は確立された本體の效果として自ら流行するから、作用邊での特別な工夫は不必要であるとして「格物は工夫なし」(同上)と説く聶雙江の論は、良知が寂感虚有動靜を貫通するとはいへ、「事爲を脱略し禪悟に類す」(同八、答東廓鄒司成所引)「格物を看ること甚だ輕し」(同十、答陳明水所引)「その流弊は便ち絶物に至る」(王龍溪全集九、答聶雙江)等の非難は免れ難い。

良知を全く已發作用と理解し、「不慮に反りて而る後に以て必ず良知を致すべし」(前引)と、作用に先立つ工夫を不可缺とした李見羅は、用は知、止は善、善を離るるは誰ぞ。即ち知これをなすなり。これ知を攝りて止に歸すが、鄙人の敢て力めて提撕する所以なり(觀十、答胡廬山丈書)

と、その方法として攝知歸止説を唱え、換言して攝靈歸虚・攝情歸性ともいう(觀五、答朱鳴洪書)。この攝知歸止説は、李見羅がしばしば明言する如く(正二八、書問節語・答陳德卿など)、王陽明の良知―知覺論に對して特に配慮して主張したものであり、知止説の別表現である(なお顧憲成・小心齋劄記十四參照)。ともすれば至善を離れて不良となる知(知覺作用)を統攝して、未發寂然たる本體の性に止まらせんとするこの攝知歸止説は、李見羅が「止の字は、歸寂の意あり」(觀四、答李汝潛書)ともいうように、聶雙江の歸寂説に酷似する。果して「大學の本教は、必ず止まるを知るを以て先とす。即ちこれ豫めするを以て先となす所以なり」(觀十二、答羅惟信書)「心の存亡は測識すべからず。かくの如くんば、養ふは豫めせざるべきか」(正十、答陳抑之書)と、聶雙江と同様に豫養説を主張する。

李見羅が大學の三綱領の止至善を工夫の入竅とし、その方法として説いた豫養説は、より具體的には、「その病の至るを待たずして先手

を自得す」(正十八、答夏臺卿書)「懼の、必ず事の先に在りて、謀の、事の後に在らず」(正八、答朱汝欽書)と、病・事の生起する前に、それに備えて豫め方策を講ずることである。心性論にかえていへば、已發作用に先立って未發本體を確立することである。つまり、至善の性を豫養すれば、「この本は常に立ちて、中に滲漏あるなき所以なり」(正十六、答夏臺卿書)と、心は常に性に止まり、性という磐石の基地を得た心は、絶對不動の安定處を確保して、修身の場で無窮の妙趣を發揮する(正五、答傅君髦書)。

大學の明德を、朱熹が體用に貫通させて理解したのを(大學章句)、李見羅は「明德はもとより當に用に屬すべし」(正七、答邦和宗叔書)と、全く作用一邊に理解した。これを大學の三綱領に即していえば、本體の至善に止まるを緊急とし、明明徳・親民を至善の流行とみたら、「明德は則ち至善の光明發越なり」(同上)と、明德を作用とみたのである。この李見羅の三綱領解釋の意圖を更にえぐれば、明德を體用に貫通させて、至善を明德の極功とし、止至善を終事とする朱熹の理解では、止まる場としての至善(性)が心と共に揺れ動くばかりでなく、その上この揺れ動く至善に止まることさえ、工夫の最終的段階とされ、これでは工夫の當初より絶對不動の安定を得ることができないと考えたからである。そのために、至善と明德を判然と體用に分別し、作用から隔離されてその影響を全くうけない至善(性)に止まることを工夫の入竅とし、その方法として豫養説を主張したのである。ともかくも心が性に死止するための第一義的工夫は、性の豫養である。

しかし、性を豫養しそこに止まるとはいへ、豫養し止まる工夫の主體は、流行してやまぬ心であるから、性に死止しきれぬままに作用し

て動搖滲漏する危懼は常にある。その場合の工夫としては、格致誠正は、その中の缺漏の處に就きて、檢照提撕して、これをし
て常に止まるに歸せしむるのみ(觀五、答董蓉山丈書)

と、心が性の統御のままに作用しない、換言すれば心が作用の場で性を完全に體現しえていない、いわば性の缺漏態に對する工夫として、格致誠正を主張した。かつて王陽明が格物に朱熹の九條を包羅統括した(傳中、答羅整菴少宰書)工夫渾一の考え方をうけて、李見羅は「家國天下の八者は、もとこれ身の具有する所の物。故に格致誠正の八者は、即ちこれ一時共有の事」(觀六、答徐清甫書)と、八者渾一論を主張したが、「修身を本となすを提出せば、八者は一時に俱に至る」(正十三、答盧貞甫書。正三、答舒夢灘書參照)と、格物ではなく、修身に八者を包括した。八者を渾一の工夫として修身に統括するとは、八者各々がそのままで修身の工夫の全現態であることを意味し、また八者は渾一の故に一事として對處されるから「格物とは、その一物當幾の物を格す」(觀九、答李汝潛)と、一物當幾説をいう。渾一の八者は、「格致誠正はその防を嚴しくし、齊治均平は以てその分量を満たす」(正三、答舒夢灘書)と、性の缺漏を防ぐ格致誠正と、性の全分を發現する齊治均平に意味的には二分される。ゆえに「格致誠正は、修の全功たり」(正三、答林兆虞書)という。ともかく作用邊での性の缺漏態に對する修身(二分論では格致誠正、一物當幾説では格物)の工夫を行い、性に止まること一步深まれば、修身の工夫は一步輕くなり、遂には心が性のままに作用して、「格致誠正の用、一切渾く痕跡あるなきが、常に止まるなり」(觀五、答董蓉山丈書。三、答林兆虞書參照)と、心が性に止まるための工夫として修身は、豫養してなお已發作用の場で缺漏ある場合の、第二義的補助的工夫論であり、いわば

癖知歸止・豫養説の補缺論といえる。良知心を體用に貫通させ、未發の性の歸寂豫養説を説いた聶雙江は、體用一源として、已發作用を豫養された性の効驗とみて、すぐさま格物効驗説を主張したが、性心を體用と截然と辨別した李見羅は、心の背理性を深く洞察して、心はまずは未發本體の性を豫養し、その上已發作用の場でも、心から隔離されて寸分の背理性を内包しない性に常に回歸せよと、修身格物補缺説を主張した。共に歸寂豫養説を唱えながらも、心學と性學の差異がここに顯著に示されているといえる。流行常なく定體のない現成の心(實存する赤裸裸な人間)を信任できなかった李見羅は、絶對不動の安定處を求めて心外に性を措定し、獨自の心性論を展開したが、工夫論でも、その當初よりいささかも動搖せぬ實踐主體の確立をめざして至善(性)に止まるを入致として豫養説を説き、性を豫養してなお作用に及んで缺漏あるをみて修身格物補缺説を説いたのである。

以上、心性論に對應して構築された止修の工夫論をみたが、次に、この心性論工夫論が抱む問題點を檢討して、李見羅の思想の性格を考へたい。

五

李見羅は、未發已發を截然と分別し、心の一層奥所の別處に措定された性に止まるを工夫の緊要事としたが、時位を異にする性に心はいかにして止まり得るのであろうか。「(李見羅性學では)何處に性を討ぬるや」(黃道周、榕檀問業十一)という疑問は、李見羅の心性論に直面した人の素朴なそれだけに眞髓を衝いたものである。許敬菴もまた
いう

中はもとより性の至徳。道心を含ひて、更に何處より中を求むる

や。善はもとよりこれ道の至宿。心意と知を離れて、却て何處より善を明らむるや」(敬和堂集五、與胡廬山先生論心性書)

心が體用未發已發に貫通すればこそ、この心は未發本體の性を具有し、それを已發作用に就いて發現できるのでに、李見羅の如く性心を未發の體・已發の用と截斷したのでは、心が性に止まる工夫の手がかりは得られないと、李見羅の心性論の急所を攻めて痛烈に批判する(なお馮少墟集、池陽語錄參照)。未發の性の豫養と已發の修身を合轍した李見羅の止修の宗旨は、湛甘泉の弟子唐曙臺からは「止修をば掲ぐの説は猶ほ二たり」(答李中丞見羅書、明儒學案四二甘泉學案六所引)と、所詮は合轍であるからには緊密に一體化された工夫ではないから、縫合は免れず弛緩を招く惧れがあると論難された。聶雙江の歸寂豫養説・格物効驗説は、未發本體の確立のみに傾注して、已發作用邊での工夫を無視しており、禪寂と同類と非難された。未發の性を豫養して死するを主要な工夫とし、已發作用は豫養された性の自然な展開とみ、性に死止できれば格物の工夫は本來不必要であり、缺漏ある場合にはじめて格物の工夫をするという格物補缺論も、李見羅自身はこの止まるの哲學が修身(二分論での齊治均平)と合轍なるが故に頓悟頓超の學にあらずとやっつきに反論しているが(觀九、答友書。十九、答羅惟信)、例えば馮少墟からは「格物を丟過して別に知止を求むるは、これ異端懸空頓悟の學にて、吾が儒の旨にあらず」(少墟集十五、答楊原忠運。呂晚村、四書語錄一も參照)と難詰されており、また、修學の途次、李見羅の修身爲本説には深く感銘した(高子遺書三、困學記)高忠憲からは「格物を看輕す」(同三、大學首章廣義。八上、與徐匡嶽大參參照)と、已發作用での格物の工夫をあまりに輕視するものと論評されている。李見羅は性に止まるを工夫の入竅としたが、動

いてやまぬ心がいったい工夫の當初にすぐさま別層の性に止まりうるのであろうか。それほど性に止まるのは容易なのだろうか。また李見羅は已發作用邊での缺漏を防ぐ格物の工夫を「全力」をあげ(觀十二、與王忠甫書)「智力」を盡して(正二四、答林邦介書)、いかにも嚴しくするとはいう。しかし、心が活物なら已發作用に即して性に止まるを求める格物の工夫は決して補缺ではなく、これこそ主要な工夫ではないのか。性に止まるは至難であり、それは工夫の入竅に獲得できるのではなく、格物の工夫をしてこそ得られる究竟の歸宿と考えた(敬和堂集三、答錢青甫)許敬菴からは、止まるを入竅とし、格物を所詮は補缺と説く李見羅の工夫論は、あまりに高きに過ぎると非難されたが、ゆえなしとしない(同五、簡萬思默年兄)。管東溟、酬咨續錄三、候李中丞見羅翁自閩返楚書。なお劉子全書十二、學言下參照)。よし李見羅の主張する如く(正八、答朱汝欽書)、事に對處する前に未發の性を豫養して止まり得たとしても、この心がいざ境に臨んで果して搖がざるか否かは甚だ疑問であり、それ故に格物補缺説を併せ説いた譯だが、馮少墟の「凡そ事豫めすれば則ち立つとは、これ心上に在りて豫めし、事上に在りて豫めせず」(少墟集七、寶慶語錄)という批判は、むしろ事の有無にかかわらず主體(心)を確立しておくべきことを説いたものであり、李見羅の豫養説の有効性に對する痛論といえる。以上の諸儒評論はいずれも李見羅の心性論工夫論の核心を衝いたものといえるが、幾多の問題點を内包する止修の宗旨を提示したのは、勿論、李見羅なりの意圖があつてのことである。

後に王陽明に二心に陥ると辯難されたが、朱熹は道心人心の相克葛藤する人間の現姿(心)をみつめて、一心の分相である道心人心を主客と分別した。そしてこの心を性に委ねて絶えんとする道心をから

くも保持しようとし、その工夫として格物窮理と共に持敬を説いた。王陽明は、この持敬は格物と兩輪の故に縫合は免れず、そこに弛緩を招き、更に定理への崇敬を本質的性格として持つが故に人間の主體性を凝固停滞させる恐れがあると考へて、工夫論としては蛇足として卻けた(大學古本序。傳上一三〇)。李見羅も持敬を蛇足としたがその意圖は全く異なる(觀四、答李汝潛書)。「本常に立つが、即ちこれにて、必ずしも更に敬を添へず」(觀六、答賴惟新書)と、未發の性を豫養して本體を確立することもともと敬の工夫だから殊更説くまでもなく、たとえ豫養するも心は性に死しきれず、本體が常に確立せずして作用に缺漏ある場合には、「敬は、ただ正心誠意あれば、別に敬を用ふべき者なし」(觀四、答李汝潛書)と、正心誠意の工夫が敬そのものなのである。だから「敬の字は、已にこれ正心誠意の表徳」(同上)なのである。未發時の豫養説、已發時の正心誠意格物補缺論が、朱熹の所謂持敬の内容を十全に包含するから、完書である大學にもともとなし持敬を説くのを蛇足としたのである。また李見羅は持敬の内容を格物に包攝することにより、格物と持敬の兩事兩時の弊より免れるとした(明儒學案所引證學錄)。心外に性を別置したのは、性の權威を殊の外強く承認してのことであり、ましてやその豫養説・正心誠意格物補缺論がそのまま持敬そのものであるから、性への崇敬が李見羅性學の核心を占めることになる。李見羅は性を定理と等置こそしていないが、「學道者は準繩の依るべく、規矩の守るべきあり」(觀六、答從弟孟育書)「繩墨をつつし規矩をふむ」(觀十四、酬況丹湖書)などと、既成の準衡繩尺(正二七、書問節語・答孫光翰)を積極的に肯定する。王門では最も穩健であった、李見羅の師鄭東廓でさえ「某は某譜を見るに局局みな奇なり。……………空しく某譜を記ゆ

るも何をか補はん」(東廓鄭先生文集七、冲玄錄)と、既成の某譜は實際は全く役に立たないと否定しているのに、李見羅が「學もまた譜あり。善く學ぶ者は、必ずこれに由る」(觀十、答李遠希書)と肯定するのも同様の考えである。しかし、性を定理と等置しなかったのは、朱熹の心性論格物解釋を否定したことと深く關係して、王陽明の「義理は定在なし」をうけて、「義は定在なし」(正四、答李惟寅書)と考へたからである。「經世の人は、もとこれ事物を避けえず」(正四〇、答南漳衆友書)と覺悟して生涯に亘って經世に盡力した李見羅は、とりわけ「軍旅の事に於て専長あるに似たるを見る」(敬和堂集三、爲李見羅上當塗諸老書)と評された如く、戰況を的確に把握して臨機應變の指揮對策を要求される軍政に従事して敏腕をふるい且つ辛酸を嘗め盡した。それだけに「經世の學は、人倫事物の交に錯綜し、これ多少の變態ある」を熟知しており、「時地人情に緣りてこれが低昂損益する」ことが肝要であつて、既成の定理に依靠することは、むしろ激動する情況の中では却つて失政を招くとして峻拒したのである(以上、正四、答李惟寅書)。また經世に身を焦がした人だけに、耿天臺・趙大洲・李卓吾・管東溟などが、世俗を超出してこそ眞の經世が可能であると、出世經世を一味とするを、それは經世の何たるかを知らぬ甘言と殊の外てきびしく論難した(正三、答舒夢難など)。

李見羅は定理をこそ否定したが、既成の規矩繩墨を認めてその實現を企圖し、王陽明の無善無惡説を辯難したことから明白なように、李見羅性學は既成の價值觀を根本的に問い直して新たに理を創造する無の契機をもたない。ここに李見羅性學の保守性はみやすい。しかし疾風怒濤の困難な時局に身を置いた李見羅は、人間が一切に倚靠せず事前の準備もせず經世に身を躍らせた所で、心に任せて場當りの方

策を実施するのみでは、有効適切に對處しきれぬ譯はなく、「現在」に全分を傾注しているはずが、實は時時刻刻推移する現在への對應に迫られる湧流者でしかないとみて、むしろ時流の外に磐石の基礎を設け、大綱としての規矩繩墨を豫め準備してこそ、はじめて激流に直面してよくそれを統御しうる實踐主體を確立できるとした。經世の人であつた李見羅は、歴史への洞察と配慮に缺ける憾みのある心學が、ともすれば經世にまで射程が及ばず安身（保身）（王心齋の語）の域にとどまり、その論調が高ければ高い程歴史の實態より浮き上り空回りするだけで、歴史の動相に即して經世をめざす實踐論としては弊害のみ大きいとみたのである。このことは、歴史的社會に生きる人間の原姿をいかにとらえ、そのどこに人倫創造の基礎を求めて經世に及ぼす契機を見出すかという、追切な間に直面させよう。激動する歴史の奔流に委ねるには、實存する人間（心）そのままではあまりに無防備で、主體性を堅持して眞に生き、流れに對峙して經世することは不可能であると考へて、心の一層奥所の別相に性を安置して歴史からの衝撃を全く受けない絶對不動の安定處を設け、この性に主宰統御されてはじめて活物としての心は歴史の只中で動搖することなくよく對處できると考へたのである。良知心學の歴史に對する無力さを痛感した李見羅は、心學をいかに修正した所でその有効性を主張することはできないとして全否定して、性學を樹立したのである。朱熹性學をも否定したのは、性が心と同相に措定される限り不安定であることは心學と同案であり、この性が定理と等置される時、同相であればなおさら人間（心）の活動を制約するものと斷案し、不安定なままに人間の主體性を膠着させるものとみて卻け、獨自の性學を掲げたのである。李見羅性學の苦心は實にここに存したのである。ともかく李見羅は「能く對

壘臨戎の際に、神を安んじ氣を定め、縱横に酬酢し、竟に克く事功を濟す所以の者は、則ち實に此に本づくあり」（正八、答朱汝欽書）「眞に盤を走る玉の如く、到る處圓成し、定體あるなく、また定方なくして、本は常に我に在り」（觀八、答李汝潛書）と、みずからの性學を確信していた。

六

李見羅はそれまでの思想的遺産を盡く活用した。その滋養攝取のありさまは誠に貪欲の一語に盡きよう。王陽明派下にありながら、踵を返して急轉回し、朱子學をも一蹴して卻けた李見羅のもつこうした姿勢は、王陽明が「學は天下の公學」と宣言してからというもの、良知心學の流れに投身した人々の常態でもあつた。知覺主義を批判する時は、張載程朱を最大限に活用する一方で、その心性格物論は捨て去り、八者渾一論や知行合一説などは王陽明からうけながらも、良知知覺論はきびしく卻け、とりわけ聶雙江の歸寂豫養説は抱き込みながら、その心性論格物効驗説は追ひ返し、王心齋の修身爲本説は中核に据えながら、良知現成論は投棄するというが如く、既成の思惟方法には少しもとらわれず、むしろそれはひとえに思惟を豊穰にすることなき滋養であつた。一切の教學の繫縛から解放されて自由に論理構築して激論を交した時に、その據り所として常に口號としたのは、既成の教學からの獨立宣言ともいえる王陽明の公學公言であつた。當時の識者、例えば顧憲成は、李見羅の思惟の成果を激賞するにやぶさかではなかつたが、李見羅が一切の判斷をおのが心に任せて言表する（正七、答朱友大學辨疑）、そのあまりな奔放さをまのあたりにして危懼を呈する程であつた（經臬藏稿二、與李見羅先生）。醸成された思惟その

ものは陽明學とは似ても似つかぬものだが、みずからの心に一切を委ねて苦しめた李見羅は、まごうかたなく良知心學の影響を襲深くうけていたといえる。彼の論說の一部分を取り出して既成の思惟との類似性を語ることは、李見羅の思惟の本質を語り盡したことはない。まさに李見羅性學としかいいようがない。それが全く獨自なものであっただけに、李見羅が「大率信ずる者半、疑ふ者半」(正二四、答施二華書)と表白し、許敬菴も「兄のこの學を倡明してより、信ずる者固に半、疑ふ者もまた半」(敬和堂集五、簡李見羅年兄)と同様にのべるように、思想界での李見羅評價は信疑相半ばし、彼の出處進退への評價も絡んで、李見羅は毀譽褒貶の激しい人であった。しかし、その人品力量を「生れながらにして豪傑の資を負ひ、仕えては偉特の節あり」(敬和堂集三、簡陸五臺先生)「見羅兄の力量精神ははるかに吾儕の上に出ず」(同三、簡萬思默年兄)「見羅兄の學識はそれ大、氣象は磊落にして、もとより吾が輩の益友」(同五、簡鄧定宇文(二))とまで許した許敬菴の表白は別格としても、湯顯祖からは「見羅の如きは、眞にこれ奇男子」(湯顯祖集、詩文集四五、玉名堂尺牘之一、寄李宗誠)といわれ、またその死を悼んでは「一時の有道、見羅先生の如きは、既に星光を赤土に埋めり」(同四四—二、答李宗誠)と惜しまれた人である。思想的には李見羅の對極に位置する羅近溪も、許敬菴の間に答えて、胡廬山と併稱して「廬山は聖賢の志あり、見羅は聖賢の才あり」(近溪子集、庭訓下)とまで認めている。たとえ教説に反對するにせよ呂晚村は陳白沙・王陽明・湛甘泉と並稱し(四書語錄十二)、出處進退を難詰した謝肇淪は王陽明と同格に扱っている(五雜俎)。李見羅性學が丸ごと攝取されることは、この時代の思潮からして少なかつたようだが、しかし、彼の止修の學は、激しさを極めていた心學横

流のどこに根本的な思想的缺陷をみ、いかなる思惟を對決させるかという、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、それが抜本の本質的な對案であつただけに、良知心學に對する姿勢のいかんにかかわらず、當時の思想家達に止修の學の檢討を迫り態度決定を要求したのである。とりわけ東林學派の人々に與えた影響は大きかつた。それ故に管東溟・顧憲成・劉念臺・黃宗羲等が、良知心學の流蔽を救正して最も功績のあつた人と評價したのである。まことに矢刃交戦する中に苦思して構築された李見羅性學は、明末思想界を席卷した良知心學のもたらす病蔽を直視して、それを根底から矯正しようといふと意圖して提示された思惟の典型といえる。

注(1) 李見羅については、岡田武彦氏「李見羅論」(テオリヤ第二輯)、「王陽明と明末の儒學」第六章第二節、李見羅」がある。傳記については、明代登錄錄彙編所收嘉靖四十一年進士登科錄。明儒學案三一、止修學案。明史二二七列傳一一五。等を参照。

(2) 管東溟、楊若齋集一、奉復天臺耿先生筆示排異學書。劉念臺、明儒學案所引師說。

(3) 李見羅の生れた江西地方は陽明學が隆盛を極め、鄒東廓・歐陽南野・羅念菴・聶雙江等の錚錚たる俊秀が輩出し、穩健な思想家が大勢を占めた。また父李遂は歐陽南野に従學し、王龍溪・鄒東廓・羅念菴・薛侃・唐順之・王慎中等と親交を結び、王龍溪からは、鄒東廓・羅念菴を亞ぐべき人とまで期待された人であつた(觀二、先考大司馬襄敏公克齋府君歐行述。王龍溪全集九、與李克齋。參照)

(4) 聶雙江の思想については、荒木見悟氏「聶雙江の思想」(日本中國學會報二十三集)參照

(5) 拙稿「明儒胡廬山論—心學の一屈折—」(集刊東洋學三〇號)參照

- (6) 八者渾一とした李見羅は知行合一説をも主張した(觀四、答李汝潛)。しかし、體用渾一とした良知心學での工夫渾一論知行合一説と、體用を分別した性學でのそれとは本質を異にする。
- (7) 李見羅がいかにかに軍政に努力を傾注したかは、將將記二四卷、兵政紀略五十卷、經武淵源十五卷、武經必讀四五卷(以上、内閣文庫藏)、經正錄八卷、讀孫子一卷(以上、正、卷首)の著述のあることからわかる。
- (8) 萬曆野獲編三二、督撫、李尙書中丞父子。同、李見羅中丞。五雜俎八、人部。十五、事部。参照。許敬菴の擁護論は敬和堂集の隨處にみえる。