朱子学派における羅整菴の位置

嚴　錫　仁

一　はじめに

羅整菴（欽順、一四六五～一五四七）が中国思想史に残した主な足跡としては、明代中期朱子学のアンチテーゼとして勢力を広めていた陽明学への厳しい批判と、従来の理気論を気中心の思想として打ち立てたこと、という二つを挙げることにまず異論はあるまい。特に後者の理気論の分野については、今日の学界では、彼の思想を「唯物主義」[1]「唯気的宇宙論」[2]「気の哲学」[3]などとして、後の王船山・戴東原らの先縦をなすものと規定されている。[4]ここで「唯物主義」などの用語の適否・詳細に捕らわれずに、大枠としてそれらを理より気を重視する思想の表現だと受けとるならば、羅整菴の思想をこのように規定することはまず妥当な見解と思われる。本論文も基本的にそれに反対するものではない。

ただ、そこで一つ留意すべきは、こうした見解の多くは、羅整菴の独自性を浮き彫りにせんがために、朱子の思想と羅整菴のそれとの差別・異質性をあまりにも強調しすぎているのではないか、ということである。理気論において朱子と羅整菴を別々に見ようとする見解は、早くから黄宗羲の、「先生の理気を言うは、朱子に同じからず」（『明儒学案』巻四七）という言葉で表出されているが、今日の研究者の間でも、たとえば「朱子の観点と正に対立的」[5]「程朱学派の理一分殊の学説を批判・改造して、自分の唯物主義の思想体系を建立した」[6]「朱子学の本来の論理に比べれば明らかに異質的なものに改変した」[7]「彼は程朱を尊崇したが、しかし程朱哲学の基本観念や思想構造を打破した」[8]、などとされている。

しかし、羅整菴は彼の『困知記』の中で陸象山を「これを禅学と謂う。夫れ復た何ぞ疑わん」（『困知記』巻下、四一条。以下『困知記』の言説は書名を省略して表記する）と評しているように、至るところで辛辣に非難する。また王陽明宛ての二通の書簡において彼の「大学古本」と「朱子晩年定論」を真向から攻撃している。[9]その姿は、まさに朱子思想の擁護者像以外の何ものでもない。さらに次の羅整菴の、

昔より道学に志有る者は、程朱を尊信せざること罔し。近

時、道学を以て鳴るもの、則ち泰然として程朱の上に自処す。然れどもその得る所を考えれば、乃ち程朱早に嘗て学びて、而して竟にこれを棄つるのものなり。夫れ一生を勤めて以て道を求むること、乃ち先賢の棄つる所を拾いて以て自ら珍とし、反って従いてその後を議す。亦た誤らざらんや。……朱子年七十に垂んとして、上面に於いて猶お一膜を隔つの嘆有り。蓋し誠に義理の窮まり無きを見ること有りて、心に於いて未だ慊らざる所のもの有る容し。謙辞に非ざるなり。愚嘗て遍く程朱の書を取りて、潜玩精思、反覆して置かず。惟だ伯子の説に於いて、了に疑う所無し。叔子と朱子とは、論著・答問多からずと為さざれども、往往に深を窮め微を極めて、両端皆な竭まれり。疑うべき所のものは、独だ未だその一に定まるを見ざるのみ。豈にそれ所謂る猶お一膜を隔つものならんや。夫れその言に因りて、その未だ一ならざる所を求むれば、尊信に篤き者に非ずんば能くせず。これ愚が心を尽くして、敢えて忽せにせざる所以なり。（上、十三条）

という言説からすれば、ここには、たとえ程伊川―朱子の思想が一貫していないことへの不満がほのめかされているにしても、実際の所は程朱学を正しく理解しない当時の思想界を非難しているのであり、「程朱の書を取りて、潜玩精思、反覆して置かず」「尊信に篤き者に非ずんば能くせず」という語は、羅整菴の立場が基本的に朱子学に置かれていることを如実に物語るものといえる。朱子の思想は羅整菴の思想の形成にとって前提的に不可欠のものだったのである。このことは、もう一度羅整菴の思想の出発点に立ち返って、彼と朱子の関係を問い直す必要がある、ということを意味しよう。[10] 以下、この問題を念頭に置いて羅整菴の思想の特色を検討していきたい。

二　羅整菴と朱子思想

さて、上の引用文に再び注目すれば、羅整菴は程明道には全的な支持を寄せていたが、程伊川と朱子の思想についてはいくらか躊躇する姿勢を採っていたことが分かる。では羅整菴は具体的にどういう点で朱子に疑問を抱いていたのであろうか。次に引く羅整菴の言説は、『困知記』のなかでもその疑問をもっともはっきりと表明したものと思われる箇所である。

周子の太極図説の篇首、無極の二字、朱子の解釈する所の如きは、疑い無かるべし。「無極の真、二五の精、妙合して凝る」の三語に至りては、愚は、則ち疑い無きこと能わざるなり。凡そ物必ず両なりて、而る後以て合と言うべきは、太極と陰陽とは果たして二物か。その物たること果して二ならば、則ちその未だ合せざるの先に方りて、各々安くに在るや。朱子、終身理気を認めて二物と為すは、その源、蓋しこれより出づ。愚や、数十年潜玩の功を積みて、今に至りて未だ敢て以て然りと為さざるなり。嘗て朱子の言を考うるに云えるあり、「気強く理弱し、理は他を管摂し得ず」と。若し然らば、則ち所謂る太極は、又た安くんぞ能く造化の枢紐・品物の根柢たらんや。惜しいかな、当時未だこの説を以てこれを叩くもの有らざるなり。姑くここに記して、以て後世の朱子を俟つと、云々。

（下、十九条）

羅整菴をして最初から朱子思想の全面的な擁護者として登場することを躊躇させた主な理由が、朱子の理と気とを二物として別々のものに扱う点にあったことを、これは伝えている。

しかしとはいえ、羅整菴の朱子理解がこうした「理気二物」の見解に限られていたかといえば、決してそうではなく、彼は朱子思想にはこれと対立する「理気一物」的な言説も確かにあることを看取していた。先に引用した朱子思想に対しての、「独だ未だその一に定まるを見ざるのみ」という語が意味するところも、こうした朱子思想の両面性の指摘に他ならないのである。

或る者、「易に太極有り」の一言に因りて、乃ち陰陽の変易、一物その間に主宰するもの有るに類すと疑う。これ然らざるなり。……この義や、惟だ程伯子これを言うこと最も精し。叔子と朱子とは小や未だ合せざること有るに似たり。……所謂る朱子小や未だ合せざるもの有りとは、蓋しその言に云える有り、「理と気とは決してこれ二物なり」と。又た云う、「気強く理弱し」と。又た云う、「若しこの気無くんば、則ちこの理如何にして頓放せん」と。これに似るの類、頗る多し。惟だ柯国材に答うるの一書に云える有り、「一陰一陽、往来息まざるは、即ちこれ道の全体なり」と。この語最も直截たりて、深く程伯子の言に合する有り。然れども多くは見えず。知らず、竟に何者を以て定論と為さんかを。（上、十一条）

ここで羅整菴は「易有太極」の解釈に関連して二程子と朱子を挙げながら、程明道の説に自分の見解を重ね合わせて賛成し、程伊川と朱子の説については「小有未合」といって不満を吐露している。またそうなる理由についても委曲をつくして説明しているが、要するにそれは、ここに引かれている二程子と朱子の言説が伝える理気関係のあり方に帰結するといえる。それはともあれ、ここでより注目すべきは、引用文の末尾における、羅整菴が朱子の言説のなかで己れの見解と合致するものを見つけだして、朱子思想の真髄＝定論をどちらにおくべきか、と苦悶する姿である。羅整菴は朱子思想の両面的性格をはっきりと認識していたのであり、また朱子後継者として朱子の「定論」を定める責任があることをも自覚していたのである。次に紹介する『困知記』からの言説がその事情をよく伝えている。

朱子、蘇黄門老子の解を弁じて云える有り、「道と器の名は異なると雖も、然れどもその実は一物なり。故に曰く、吾が道一以てこれを貫く」と。云う所の、「理気は決してこれ二物なり」と、又た同じからず。その学を為す者、至一に帰する所以を求めずして可ならんや。（上、七九条）

邵子の観物外篇に云える有り、「気は一のみ。これを主るものは乾なり」と。朱子の易本義の所謂る「天地の間、本もと一気の流行にして、動静有るのみ。その流行の統体を以てして言えば、則ち但だこれを乾と謂いて、包ねざる所無し」、邵説と合す。又た云う、「神も亦た一なるのみ。気に乗じて変化し、能く有無・生死の間に出入す。方無くして測らざるものなり」と。かくの如くんば則ち神は別にこれ一物なり。朱子の所謂る「気の精英」と合せず。異同の際、学者、思いを致さざる

べからざるなり。（続上、五三条）

朱子の言は、大抵多く学者の偏に随いてこれを救う。ここを以て一ならざるなり。然るにその一ならざるに因りて以て至一に帰するを求む。我に在りて余師有らんや。（上、六七条）

特に三番目の資料は、羅整菴が朱子にそうした両面的な言説が共存する原因に触れながら、朱子の定論を求めていくのが己れの任務であり、朱子を自身の直接の師とする意識を闡明したもので、注目に値する。つまり朱子の言説が「不一」のようにみえるのは、朱子が「学者の偏」を救うための教育方法からくるやむを得ざる結果であって、朱子の本意は必ずや一つであるはずだ、と羅整菴はいうのである。そして、上の引用文を中心に考えれば、彼が定めた「至一」としての朱子の定論は、「道器之名雖異、然其実一物也」「天地間、本一気之流行、而有動静爾」といった理気相即、あるいは理を気の条理・秩序として捉えるところにあったということは、容易に推察することができよう。

では、羅整菴は何を契機にして、このように朱子の定論を絞り込むことができたのであろうか。それは「理一分殊」の語である。

朱子嘗て言えらく、「伊川の性は即ち理なりの一語、便ちこれ千万世、性を説くの根基なり」と。愚初め発憤する時、常にこの語を将って体認す。認来認去して、処として通ずる有り、処として通ぜざる有り。かくの如くして累年するも、竟に一に帰すること能わず。却って伊川のこの語は未だ尽くさざる所有りやと疑う。朱子も亦た恐らくは説き得て太過せん。必ずしも信を為し難し、と。遂に姑くこれを置けり。乃ち理気の二字を将って参互体認し、認来認去して、一般に処として通ずる有り、処として通ぜざる有り。かくの如くして又た累年、亦た竟に一に帰すること能わず。心中甚だ快からず。以謂えらく、識見限り有りて、終に恐らくは能く上達すること無からん、と。意はこれを已めんと欲するも、忽ち愚と雖も必ず明ならんの言を記起し、又た已むること能わず。乃ち復た伊川の語に従事して、反覆して置かず。一旦、理一分殊の四字に於いて悟る処有り。反ってこれを身心に験し、推してこれを人々に験す。又たこれを陰陽五行に験し、又たこれを鳥獣草木に験するに、頭頭皆な合す。ここに於いて渙然として自ら信じて、二君子の言、断乎として我を欺かざるを知るなり。（続上、三五条）

ここには、羅整菴が理気宇宙論・人間論といった朱子学の核心に取りかかって、それが理解できずに挫折する様子、そしてその疑問の全てが理一分殊の概念によって氷解したということが、明瞭に描き出されている。羅整菴は、理一分殊の概念を媒介にして、程朱が自身の師たること、また自身が彼らの思想を継承していることを確信したのである。[11]

以上は、羅整菴の思想が、朱子との関係が断たれたところから突如出てきた異質的なものではなく、朱子思想の延長線上で実ったものであった、ということである。ここで重要なのは、羅整菴が彼にとって理解しにくかった朱子思想を会得するキーワードとして理一分殊を持ち出したということである。その概念が朱子思想の特徴をあらわす基本命題の一つであることは間違いない。しかし、それを選択したのはやはり羅整菴自身の主体的選択であった。これに対し

ては、朱子の理一分殊の概念は、果たして羅整菴の思想が結論的に描こうとしたものを、ストレートに表出するものであったのかという、より根本的な問いがあらわれる。そこで羅整菴の理一分殊ないしその思想形成の前提としての、思想史における朱子の理一分殊について瞥見してみたい。

三　朱子の「理一分殊」

周知のように、理一分殊の概念は、張横渠の「西銘」の解釈をめぐって、程伊川が楊亀山の質問に答える書簡にその源を発するもので[12]、後に朱子によって倫理及び理気宇宙論を規定する基本命題の一つとして確立した概念である。これは一般に、「窮極の理はひとつでありながら、それがまるごと万物の中に具在すること[13]」という、「一理」と万物に内在する「万理」との調整を図る概念と解されるが、しかし論理的に、あるいは思想史的にこれが必ずしもクリアーな論理であったかというと、疑問は残る。というのは、この概念は見てのとおり、全体・普遍性をあらわす「理一」と、部分・特殊性の「分殊」という対立的な両語の直接的結合によって構成されているものであり、前者の「理一」に重みを置くか、後者の「分殊」に重みを置くかによって、概念の色彩が違ってくる、またこれと関連して、「理一」という際の「理」の内容・性格も解釈の幅が変わってくる、と思われるからである。

朱子が説く理一分殊に、

問う、（「通書」の）理性命章の注に云く、「その本よりして末に之けば、則ち一理の実にして、万物これを分ちて以て体と為す。故に万物各々一太極有り」と。かくの如くんば、則ちこれ太極分裂有るや。曰く、本より只だこれ一太極にして、万物各々稟受有り。又た自ずから各々全て一太極を具うるのみ。月の天に在るが如く、只だ一のみ。散じて江湖に在るに及びては、則ち処に随いて見らるも、月已に分かると謂うべからざるなり。（『朱子語類』巻九四、二〇三条）

という言説があるが、ここでの説明の仕方は、「分殊」より「理一」に重みが置かれているといえよう。この場合、万物の存在根拠は尽く一理（一太極）によって保証されることとなり、一理と万理との間の差異は無く、その理一の「理」は超越性あるいは能動性を著しく帯びるに至る。たとえば、それは朱子の、「その理は則ち一なり。然りと雖も、見在の事物よりしてこれを観れば、則ち陰陽は太極を函む。その本を推せば、則ち太極は陰陽を生ず」（『朱子語類』巻七五、八三条）という言説から確認することができるが、次に紹介する江戸初期の松永尺五の理一分殊についての理解は、そうした理の超越・能動の性格が根強く朱子後継者に引き継がれていたことを物語る。

儒道ハ数ト理トヲ以テ推シテ天地万物ノ道理ヲ工夫スレバ、天地ノ動静、日月ノ運行、山河草木ノ体、風雨霜露ノアリサマ、一ツトシテ理ヲハナレタルモノナシ。天地森羅万象・事事物々、次第ニ疑ナクキハメテ、天道ト心法トヲアキラカニミガキテ、天人一理ノ旨ヲシレバ、万物モ一太極ヨリ分散シテ出デ、万物ニヲノヲノ一太極具シタリ。万物オホシトイヘドモ、約ムレバ一太極ニ帰スル也。（「彝倫書[14]」）

しかし他方で、朱子は理一分殊について、次のような分殊に即して理一を理解すべきだという発言をも残している。

或ひと、理一分殊を問う。曰く、聖人未だ嘗て理一を言わず。多くは只だ分殊を言うのみ。蓋し能く分殊の中に於いて、事事物物、頭頭項項、その当に然るべきを理会し得て、然る後、方に理本とより一貫するを知るべし。万殊各々一理有るを知らずして、徒に理一と言えば、理一何くの処にか在るを知らざるなり。（『朱子語類』巻二七、四一条）

ここでの説明の仕方が、万物の個別的な理からして総体的な理を理解していくべきだという、「理一」より「分殊」の方に重点を置くのは、見てのとおりである。とはいえ、当たり前のごとくここにも「方知理本一貫」という語が言われている。だが留意すべきは、朱子において分殊の方が強調されるときの理一の「理」は、上述の理一が中心となっていく場合のそれとは異なる意味を帯びる、ということである。言い換えれば、この場合の「理」は、万物に具有されている個別的理の質的差異を認めたうえで、それぞれの理が全体的に調和・秩序を失わない様相、という意味としてあらわれているのである。必ずしも実体・能動性を帯びる「理」というわけではないのである。「分殊」に説明の重点を置く次の朱子の言説がそれを裏付ける。

西銘大綱、これ理一にして分は自ずからかくのごとく殊なる。然れども二説有り。天地よりこれを言えば、その中固より自ずから分別有り。万殊よりこれを観れば、その中亦た自ずから分別有り。これ一理と認むべからざるなり。只だ滾して一と做して看れば、この裏各々自ずから等級差別有るのみ。（『朱子語類』巻九八、九二条）

そして、日本の貝原益軒が理一分殊について、「蓋し性の本源を論ずれば、同じく善なり。これを一本となす。その末流を論ずれば、万殊となる。……蓋し物の斉しからざるは、物の情なり。万殊ある所以なり」（『大疑録』巻上）[15]と、万物の質的差異を前提にしつつ、その差別性を貫く一つの原理として理一を捉える理解を示しているのは、彼が直接に朱子を承けているかどうかは別として[16]、上の朱子の見解と全く無関係ではなかろう。

要するに、朱子の理一分殊は、一様に規定できない複雑な性格を持っていたわけである。

四　羅整菴思想の特質

では、羅整菴は理一分殊をどのように捉えたのであろうか。とはいっても、今までの叙述からして、彼が上の朱子の両面的性格のうち、後者の理一よりも分殊に重点を置いてそれを継承したのであろう、という推察は難なく描かれることである。以下、それを羅整菴自身の言葉をもって確認しながら、そこから自らの思想を構築していく姿、そしてそれが思想史においてどういう意味をもったのかについて検討する。

まず羅整菴の次の言説から紹介しよう。

所謂る理一は、須く分殊の上に就きて見得て来るべし。方にこれ真切なり。仏家の見る所も亦た一片を成せども、始終分殊有るを知らざるに縁りて、これその是に似て非なる所以なり。

（下、五九条）

蓋し天地人物に通じて、その理は本と一にして、その分は則ち殊なり。必ず以てその分の殊を察すること有りて、然る後理の一なるもの見るべし。（続下、十条）

ここでの羅整菴の主張が、上に引用した朱子の「蓋し能く分殊の中に於いて～然る後方に理、本とより一貫するを知るべし」という言葉を承けていることは明らかであろう。羅整菴は、理一は必ず分殊よりして、言い換えれば現実の事物に即して理解すべきだというのであるが、それを仏教の非なる論理に比較するところに、より現実に密着した分殊を重んじる意気込みを看取することができる。[17]

ところで、上記においてこうした分殊が重要視されるのは、万物の個別的理の質的差異を認めることからするものと指摘したが、それが羅整菴に至ると、「命」を介する理（性）と「形」を介する道との区別による、次のような新たな展開を見せることになる。

天地人物、止だこれ一理なり。然り而して天道を語れば則ち陰陽と曰う。地道を語れば則ち剛柔と曰う。人道を語れば則ち仁義と曰う。何ぞや。蓋しその分は既に殊なり。その道たるや、自ずから別無きにあるべからず。……大抵性は命を以て同じくし、道は形を以て異なる。必ず異同の際を明らかにして、これ以て天地人物の理を尽くすべし。（続上、五八条）

ここでは理一としての「理」と、分殊としての「道」とがはっきりと区別されているわけであるが、とりあえず注目すべきは、羅整菴がその質的差異を明瞭に指摘する点である。つまり「形」をもつ眼前・現実のものとして、陰陽を属性とする天道、剛柔を属性とする地道、仁義を属性とする人道は、「自ずから別無きにあるべからず」とするごとく、それぞれ異なっているということである。次に引く言説も同一の趣旨をいうものである。

天命これを性と謂うは、その気を受くるの初より言うなり。性に率うこれを道と謂うは、その形を成すの後より言うなり。蓋し形質既に成れば、人は則ちその人の性に率いて、人の道を為し、物は則ちその物の性に率いて、物の道を為すなり。均しくこれ人なるも、而れども道は又た尽く同じからず。仁者これを見れば則ちこれを仁と謂い、知者これを見れば則ちこれを知と謂い、百姓は則ち日用にして知らず。分の殊なればなり。（上、二〇条）

ここには「形」「形質」をもってより以後の、「人の道」と「物の道」、さらには人間内部の個々人の差異が示されている。だがここで羅整菴は万物の質的差異をもたらす前提として形・形質を用いているが、それが朱子学一般の気・気質と相通じる用語だとするならば、気がもつ昏明厚薄の性格による万物の質的差異の提示は、羅整菴に限らず朱子学者一般の認識だったはずである。しかし、その万物の質的差異をあらわすがために、理と道との区別を立て、特に「道」という概念にアクセントをつけるところに、この羅整菴の発言の重要性がある。つまり万物の各々の個性が、単に気がもたらす偶然的現象に止まらず、道という思想的重みをもつ概念によって位置づけられるところに、羅整菴の現実重視の思想の特質を見出すことができるといえるのである。ちなみに伊藤仁斎の『語孟字義』に、「説卦明らかに説く、天の道を立つ、曰く陰と陽と。地の道を

立つ、曰く柔と剛と。人の道を立つ、曰く仁と義と。混じてこれを一にすべからず。その陰陽をもって人の道とすべからざること、なお仁義をもって天の道とすべからざるがごとし」（『語孟字義』道一条）[18]と、上の羅整菴の言説を彷彿させる発言がみえるのは、興味深い。仁斎のこの発言が直接に羅整菴の影響下のものであるかどうかは確認することはできない。[19] また仁斎は、「道の字はもと活字、その生生化化の妙を形容するゆえんなり。理の字のごときはもと死字」（『語孟字義』理一条）[20]という、理の活動の範囲を縮める発言と連動して、その理を主とする朱子思想を「高く空虚憑り難きの理を唱え」（『語孟字義』道三条）[21]る、現実を顧慮しない空理空論の学として非難する。朱子思想に対しての感覚の違いがここに出てくるわけであるが、それはともかく、羅整菴と仁斎の間には、理一への無条件的な信頼というより、独自の個別性をもつ眼前の現実を重視する同様の思惟が流れているとは、いえよう。そして羅整菴の理一ないし理の位相には、仁斎の「死字」というほどではなかったが、内容的に共通するものがあった。次にそれをみてみよう。

羅整菴は分殊を重んじたが、上引用の「天地人物、止だこれ一理なり」という語が示すように、彼は理一の方も決して疎かにしたわけではなかった。理一分殊の概念自体がもともと部分と全体、特殊と普遍を包括的に扱うものであるかぎりにおいて、それは当然といえば当然のことである。が、羅整菴が現実に密着した分殊を重んじ、またそこからくる個物の特殊性を強調したのであれば、理一・理の内容もそれに応じたものでなければならない。より精確にいえば、理一が中心となって演じられる超越・能動性の、いわば気に対する優位者としての理は、ここでは後退し、むしろ気の運動の法則を指す気の理としての側面が前面に浮上してくる、ということである。次に紹介する言説は、羅整菴を論じる場合にしばしば引用されるものであるが、それはこれらの言説が羅整菴の言う理の特徴を何よりも鮮明に示しているからであろう。

①理は須く気上に就きて認取すべし。然して気を認めて理と為すは便ち是ならず。この処、間に髪を容れず。最も言い難しと為す。要は人善く観てこれを黙識するに在り。只だ気に就きて理を認むると、気を認めて理を為すとは、両言明らかに分別有り。（下、三五条）

②理は只だこれ気の理のみ。当に気の転折の処に於いてこれを観るべし。往きて来、来て往くは、便ち転折の処なり。夫れ往きて来ざる能わず、来て往かざる能わざるは、その然る所以を知ること莫くして然ること有り。……夫れ感応するものは、気なり。かくの如くして感ずれば、則ちかくの如くして応ず。毫髪を以て差うを容れざる有るは、理なり。（続上、三八条）

③夫子、易を賛してより、始めて窮理を以て言を為す。理は果たして何物ぞや。蓋し天地を通じ、古今に亙りて、一気に非ざる無きのみ。気は本と一なり。而して一動一静、一往一来、一闔一闢、一升一降し、循環して已むこと無し。微を積みて著となり、著由り微に復す。四時の温涼寒暑を為し、万物の生長収蔵を為し、この民の日用彝倫を為し、人事の成敗得失を為すなり。千条万緒、紛紜膠轕として、卒に乱るべか

らず。その然る所以を知ること莫くして然ること有り。これ即ち所謂る理なり。初めより別に一物、気に依りて立ち、気に附して以て行わるる有るに非ざるなり。（上、十一条）

①において羅整菴は、理は現実の気に即して理解すべきだといいつつも、一方では理と気との区別を強調している。だがここでの理と気との区別は、気に対する理、またそこからくる理の超越・能動性をいうためというよりは、むしろそのように解釈される傾向を断ち切って、能動・運動の機能を専ら気に担わせ、理の内容はその気の運動の法則であることを明らかにするためのものであることに、注意を要する。②の言説がそれの裏付けとなるが、なかんずく「理は只だこれ気の理のみ」「夫れ感応するものは、気なり」とあるとおりである。また②は気の転折・往来の運動を、「その然る所以を知ること莫くして然ること有り」と表現しているが、この語句は次の③にも出てきており、そこではそれこそが理の定義だという。この理の定義は注目に値する。つまり、③において羅整菴は、空間・時間的に存在するのは気のみであり、自然現象から人間の道徳までの全ても気の運動の結果であり、しかもその気の運動が秩序を保つことも「卒に乱るべからず」というごとく、気自体の機能だという。だから理は「その然る所以を知ること莫くして然ること有り」と、何の作用も持たないものとならざるを得ない。朱子の理が一面で持っていた、いわば超越・主宰・根源・能動などの性格は、ここで完全に消え去ったといえよう。だがこれは別の角度からいえば、またもや朱子の理が一面で持っていた内在・法則・条理・未動の側面が羅整菴を通して思想史にはっきりと姿をあらわしたことにもなる。羅整菴が提出したこの結論は、朱子思想が持っていたそうした一面を徹底的に追及しての結果なのである。思想史的な一発展の形態をここでみることができるのである。

最後に以上と関連して人間の性・道徳をめぐる問題について少し考えてみよう。

蓋し人物の生は、気を受くるの初め、その理は惟だ一なり。形を成すの後、その分は則ち殊なり。その分の殊は、自然の理に非ざる莫し。その理の一は、常に分殊の中に在り。これ性命の妙なる所以なり。（上、十四条）

天の道は自然に非ざる莫く、人の道は皆なこれ当に然るべきなり。凡そその当に然るべき所のものは、皆なその自然の違うべからざるものなり。（上、七五条）

性の理は一のみ。その徳を名づくれば、則ち四有り。……然してそのかくの如くの渾然燦然截然判然たる所以は、自然にして然るに非ざる莫し。纎毫も安排布置の力を仮りず。これその性命の理たる所以なり。（続上、四六条）

自然としての理の概念は、先にみた「その然る所以を知ること莫くして然ること有り」にもすでに含意されていたといえるが、ここにおいては、「性命の理・妙」「人道」などが、「自然」という語をもって説明される。資料の一番目は万物の分殊それ自体が自然の理であることを説くものであり、二番目は天道と人道を自然と当然に区別しながらも、再び自然のレベルでその両者の融合を画っている。三番目は性命の理としての仁義礼智の道徳が、僅かの作為も必要としない、「自然にして然るに非ざる莫し」と定義されている。

つまり性命の理が自然という用語によって統括されているのは、それが人間の行為を主導していくというより、人間の行為の調和されたそのあり方・状態が性命の理であり道徳であるということを意味している。それを気質と天命の性をもって言い換えれば、現実の人間の行為＝気質の性、それの調和された状態＝天命の性ということになる。そこでは両者の差別は殆ど意味を持たなくなるのである。

程・張は思・孟に本づきて以て性を言う。既に専ら理を主とし、復た気質の説を推すは、則ち分の殊なるもの、誠に亦たこれを尽せり。但だ天命の性を曰うは、固より已に気質に就きてこれを言うなり。気質の性を曰うは、性、天命の謂に非ずや。一性にして両名なり。且つ気質と天命とを以て対言せば、語、終に未だ瑩かならざるなり。（上、十五条）

羅整菴のこの言説はある意味では、現実的に存在するのは気質の性のみ、という宣言とも捉えよう。これは先にみた彼の現実重視の姿勢からすでに予見されたことでもあるが、このように人間の現実態としての気質の性を前面に出す語調からは、その気質の性と深く関係する「欲」「情」などが、一方的に否定的性格を負うこともありえない。ここにおいて羅整菴の人欲肯定論というべきものが展開されることになる。

彼（陸象山）蓋し専ら欲を以て悪と為すなり。夫れ人の欲有るは、固より天より出づ。蓋し必然にして已むべからざる有り、且つ当に然るべきにして易うべからざるもの有り。……夫れ欲と喜怒哀楽とは、皆な性の有する所のものなり。喜怒哀楽も又た去るべけんや。（下、十四条）

欲は、未だこれを悪と謂うべからざるなり。その善と為り悪と為るは、節有りと節無きとに係るのみ。（上、十七条）

惟だこの喜怒哀楽の発は、未だ必ず皆な節に中らざるなり。これ善悪の分るる所以なり。節とは、理一の分殊の中に在るなり。節に中るは即ち天命の本然を失う無きなり。何の善かこれに如かん。或いは過ぎ、或いは及ばざるも、猶お所謂る善なるもの存する有り。未だ遽かにこれを悪と謂うべからざるなり。（上、十六条）

羅整菴が人間の欲・情について、その根源を天に遡って必然的なものとし、肯定的に受け入れていたのは見てのとおりであった。天命の性・理（本然）を「節有り」「節に中たる」、つまり情・欲の調和された状態と規定することが、先にみた理の「その然る所以を知ること莫くして然ること有り」の自然性の別表現であり、また善＝中節を「理一の分殊の中に在る」「或いは過ぎ、或いは及ばざるも、猶お所謂る善なるもの存する有り」と規定することが、現実に即した現実重視の思惟の反映であったことは、いうまでもないのである。

本節で試みたのは、朱子と羅整菴を断絶の関係で把握することではなく、羅整菴を朱子思想の後継者として位置づけることであった。そして、羅整菴が提出した理気相即、あるいは現実重視・自然なる性・理の思想などが、朱子の理一分殊の概念を契機にして、朱子の理の未動の性格からくる現実肯定の思想を受け継いだものであることを確認した。羅整菴の思想をこのように位置づけることはあ

る意味では、吉田公平が指摘するように、朱子思想の「限定的な受容」であり、従って朱子思想が他方で持っていた理の超越・能動性からくる「理想の現実を追求するロマンを失った」[22]ものとなるかも知れない。だが、朱子思想が両面的包括的だったということは、角度を変えれば、それがまだ完全なクリアーなものではなかったということでもある。朱子の真髄を求めて呻吟する羅整菴の思想の歴程がまさにそれを物語っているのである。その意味で、朱子思想の一面を明瞭に整理して思想史に提出したというそのこと自体が、思想史を大きく前進させたものといえるのではないだろうか。

注

＊羅整菴の『困知記』は中華書局出版本（閻韜韜點校、一九九〇）を用いた。

（1）任継愈主編『中国哲学史』（三）（人民出版社、一九六四）三二五頁、北京大学哲学系中国哲学史教研室編『中国哲学史』（下）（中華書局、一九八〇）一二八頁。

（2）張岱年『中国哲学大綱』（中国社会科学出版社、一九八二）七四頁。

（3）山井湧『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八〇）三四頁。

（4）侯外廬他編『宋明理学史』（下）（人民出版社、一九八七）四七八・四九二頁、山下龍二他『中国思想史』（下）（高文堂出版社、一九八八六）八六頁。

（5）任継愈主編『中国哲学史』（三）三二七頁。

（6）北京大学哲学系中国哲学史教研室編『中国哲学史』（下）一二八頁。

（7）陳来『宋明儒学』（遼寧教育出版社、一九九一）二九七頁。

（8）林継平「論羅整庵的哲学慧境」（『中国哲学史研究』二二期、一九八六）六〇頁。

（9）「与王陽明書」・『困知記』附録。なお、この羅整菴と王陽明あるいは陽明学者の欧陽南野との間に交わされた論争の詳細については、山下龍二『王陽明』（集英社、一九八九）一四三～一四八頁、荒木見悟「欧陽南野」（陽明学大系巻五『陽明門下』（上）、明徳出版社、一九七三）二一九～三二二頁。吉田公平「羅欽順―『朱子晩年定論』批判とその影響」（日原利国編『中国思想史』（下）、ぺりかん社、一九八七）一六九～一七〇頁。

（10）朱子との関係を問題視しながら、羅整菴の思想を整理した研究として、山下龍二「羅欽順と気の哲学」（『陽明学の研究』（下）、現代情報社、一九七一）、吉田公平前掲論文。特に吉田はその関係について、「羅欽順は、朱子学の理気・心性論がもつ「超越―内在」「分別―相即」構造のうち、「超越・分別」論は未定の論として切り捨て、「内在・相即」論の部分を定論として選択したのである。朱子学理論を新たに展開したのではなくして、選択を加え、限定的に受容したのである」（一七三頁）と主張する。なお、小論はこうした吉田説を基本的に踏まえている。

（11）次に引く発言も、羅整菴の学問の過程における理一分殊の概

念が果たした役割の重要性を伝えている。「愚嘗寤寐以求之、沈潛以体之、積以歳年、一旦恍然、似有以洞見其本末者。密以性命之妙、無出理一分殊四字、簡而尽、約而無所不通、初不仮於牽合安排、自確乎其不可易也」（上、十四条）

(12) この概念の典拠は、「答楊時論西銘書」・『二程文集』巻十。

(13) 吉川幸次郎・三浦国雄『朱子集』（朝日新聞社、一九七六）二七四頁。

(14) 岩波日本思想大系二八、三二五頁。

(15) 岩波日本思想大系三四、二六頁。

(16) というのは、益軒は、朱子思想に不満をぶつける『大疑録』において自身の理一分殊の理解は、「羅整菴の、理一分殊説を立つるは、これ簡要の言なり。分析するを要せずして、性の字を発明せり」（岩波思想大系三四、十八頁）というごとく、朱子ではなく羅整菴に従ってのものだと打ち明けているからである。

(17) 羅整菴の思想遍歴は青壮年期に儒学よりむしろ仏教に深く没頭した経験をもつが（下、四一条）、最終的には「異端之説、自古有之。考其為害、莫有過於仏氏者矣」（続上、一条）というように、激しい仏教批判を展開する。『困知記続』巻上の最初から三〇余条は専らその仏教を批判するに紙面を割いている。

(18) 岩波日本思想大系三三、二七頁。

(19) 三宅正彦は羅整菴と仁斎の関係について、仁斎が羅整菴から影響を受けた可能性が大きいとし、その証拠として仁斎が万治元年（一六五八）日本で出版された『困知記』二冊本を所蔵し、その続集一冊を寛文年間に門人小川省字に写させたことを挙げている（『伊藤仁斎集』、筑摩書房、一九七〇、四二頁）。

(20) 岩波日本思想大系三三、三一頁。

(21) 同上、二八頁。

(22) 吉田公平前掲論文、一七三頁。

（おむ・そぎん　筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科）