

四書湖南講について

荒木, 見悟

<https://doi.org/10.15017/2328727>

出版情報 : 哲學年報. 28, pp.1-37, 1969-08-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

四書湖南講について

荒木見悟

一 明末における新四書学の勃興

清儒陸桴亭は、明代學術の変遷を、次のように述べている。

「有明の学脈は、国初に衍^{ヒト}まり、宣統に著われ、正（徳）嘉（靖）に爛漫として、隆（慶）万（曆）に贅乱す。何を以て之を言うとならば、……正嘉の時に至り、湛甘泉・王陽明の諸先生出でて、書院生徒、乃ち天下にあまねし。

蓋し講学ここに於て爛漫たり。而して陽明良知の学、もつとも盛んなりと為す。竜溪・心齋諸公、これを継ぎ、漸く流れて漸く失い、隆方にいたる。この時天下ほとんど日として学を講ぜざるはなく、人として学を講ぜざるはなし。三教合一の説をば、昌言して忌むなく、学脈の贅乱、ここに於て極まれりと為す。ただに紫陽（朱子）をしりぞくるのみにあらず。ほとんど孔孟をも祧^トゆ。ああ、また畏るべきかな。」（陸桴亭文集、卷一、高顧西公語録大旨）
そして桴亭は、明の万曆以降の著しい現象として、永樂帝の時に編纂された三大全の権威の失墜をあげている（同右、卷三、性理存要序）。同じく清儒陸稼書は、

「嘉（靖）隆（慶）以降、教弛んで俗衰え、天下の言、功利に帰せずんば、虚無に帰し、程朱を以て迂闊となさずんば、以て支離となす。縦横の習、仏老の余、みな陰かに孔孟に託して、以て天下を誑惑し、『孔孟の道はもとよりかくの如し。彼の程朱の言う所は、孔孟の真にあらず』という。ああ、これ何ぞ越にゆかんとして、その轍を北にし、『これ越の道なり』というに異ならんや。」（三魚堂文集、卷八、同永瞻先生四書断序）

と言い、また、

「四書を嘉隆の時に論ずれば、講ぜずとも晦からざるも、四書を今日に論ずれば、講ぜずんば明らかならず。」

（同右、卷八、周雲叱先生四書集義序）

と、やはり明末清初にわたる四書学の混乱を訴えている。すなわちこれらの言葉から、次の定式を設定することが可能となる。「嘉靖・隆慶以降の陽明学の流行——朱子学を定準とする經書学の權威の喪失——個性溢れる新四書学の流行」これである。それではなぜ陽明学の出現は、新四書学の流行を促進することとなったのであろうか。

周知のように陽明の良知説は、客觀界の定理を探求し、伝統的規範に随順するよりも、良知現在の一念に行動の指針、判断の基点を求めるものであり、「六経は心の註脚なり」とする陸象山以来の伝承をそのまま受容して、「蓋し四書五経はこの心体を説くに過ぎざるのみ」（伝習録、卷上）「六経は他に非ず、吾心の常道なり。……六経の実は吾心に具わる」（王文成公全書、卷七、稽山書院尊經閣記）などと言い、また「凡そ經書を看るは、要するに吾の良知を致して、その学に益あるを取るのみ。すなわち千經万典、顛倒縦横、みな我の用うる所なり」（同右、卷六、答季明德）という、經典掌握の自在性を述べた言葉も見られる。こうして陽明は、經典を無視しないまでも、經に対する心（良知）の優

位、伝統に対する個人的覚醒の優先を確立したのであった。すでに經書に対して、これだけのきっぱりとした態度が取られるとすれば、朱子の伝註（それは当時一般に三大全を通して受容されていた）に対して、根本的疑念を抱いたのは言うまでもない（同右、卷七、朱子晚年定論序参照）。ここでは、經書や伝註に盲従するはおろか、信従することすらが、良知の独用をそこなう恐れありとして警戒されたのである。陽明のこうした志向が、その門下に鋭敏に反映していたことは、陽明が門人に与えた次の語によっても察せられるであろう。

「兼ねて論語の講章を示さる。明白痛快、以て朱註の未だ及ばざる所を發するに足る。諸生これを聴かば、まさに油然として興る者あるべし。」（同右、卷六、寄鄒謙之、第三書）¹¹

だから良知の主体的性格を更に径直緊密に追求して行った王竜溪の如きも、

「良知はこれ六經を貫串するの枢紐なり。故に六經はみな我が註脚なりという。もし知識を以て良となさば、何ぞただに千里なるのみならん。」（竜溪集、卷三、水西精舍會語）

と言い、『大学』を解しては、「大学の一書は、乃ち孔門にて伝述せる、古聖の人を教え学を為むる一大規矩なり。かの法外の巧の若きは、心悟に存す」という見地から、『大学章句』における三綱領八条目説を打破して、一綱領にて事足るとした（同右、卷八、大学首章解義）。陽明学は、もとより經書を無用視し、文字への愛情を捨てよというのではない。ただ經書をおのが性命に即して自由に味解し履踐しなければ、乱經となり（功利）、侮經となり（淺聞）、賊經となる（詭弁）というのである（稽山書院尊經閣記参照）。しかしひとたび主体（良知）の掌中に握られた經書解釈の権限は、陽明学の流行と共に、次第にその裁量改変の能力を増大し、あの三大全を定準とする經書尊重意識からの離

脱反転を始めるに至ったのである。そこでは定説が崩れて異説が横行し、類型がさげすまれて創意が重んぜられる。万曆年間のそうした風潮を、焦澹園は次のように述懐している。

「聖賢の言は、豈に一端のみならんや。学者まさに曲暢旁通して、おのおのその趣を極むべし。安んぞ一説を立定し、天下をして強いてその見を屈し、以て一家に従わしむること有らん。……国初、朱註と古註疏と、同じく学宮に頒ち、未だ嘗て定めて一説となさず。奉行する者、執泥すること、更に唐宋より甚だし。近日、稍稍として自ら意見を出し、以てその説を伸ぶ。これ以て前代の謬を破るに足れり。」(焦氏筆乘、卷三、注疏)

経にすぎること、経を仮ること、経を利用すること、およそ世にこれほど憎むべき偽善はなく、これほど本心に背反するものはない。経の權威をかさにきて、経と己れとの実質的遊離に無感覚な儒者どもの、俗悪性に、火と燃える怒りをぶつつけたのが、李卓吾である。

彼はいう。

「六経・語・孟は、乃ち道学の口実、仮人の淵藪なり。断々乎としてそれ以て重心の言を語るべからざること、明らかかなり。」(焚書、卷三、重心説)

かくして李卓吾の編集と銘打った『李氏説書』²⁾には、『大学』の解釈に因んで、次のような経と伝と心との対応関係が述べられている。

「孔子の心、曾子の心は、我の心なり。我の心を以て、曾子の心に通じ、曾子の心を以て、孔子の心に通ず、これ乃ち経を釈し伝を釈するの大義なり。然れども孔子は遠くして、孔子の心の得て見るべき者は、孔子の経なり。曾

子は速くして、曾子の心の得て見るべき者は、曾子の伝なり。もしそれ我の心は、また孔子の心なれば、また孔子の経に見ゆ。我の心は、また曾子の心なれば、また曾子の伝に見ゆ。我心の経を以て、孔子の経を逆えずんば、未だ能く経を釈する者あらず。我心の伝を以て、曾子の伝を逆えずんば、未だ能く伝を釈する者あらず。況んや我心の伝を知らずして、ほしいままに曾子の伝に反り、我心の経を知らずして、強いて孔子の経を釈する者は、区区の知る能わざる所なり。区区の信ずる能わざる所なり。」(同書、大学統論、二二)

それは一言にして言うならば、心学の経学に対する独立宣言である。経学者にとって、これほど寒心すべき時代はない。だから「宋元明三朝の経学を論ずれば、元は宋に及ばず、明はまた元に及ばず」「経学は明に至って極衰の時代と為す」(皮錫瑞、経学歴史、経学積衰時代)と言われるのである。こうした異常な風潮に対し、一部の穩健な学者から慎重論乃至反対論が提起されたのは当然である。なぜなら事態をそのまま放置するなら、一切の伝統的權威は崩潰し、価値基準は見失われ、空疏無責任な議論ばかり横行しかねないと憂慮されたからである。

耿天台はいう、

「今の学を談ずる者は、情を恣にし慾を縦にするを以て真性となし、身に反し己に克つを以て鈍下となし、頑鈍無恥を以て解脱となし、倫を篤くし分を尽すを以て情縁となすあるに至る。その説は蓋し異教を祖として、益々その横議をます。蓋し独り周程を拮撃するのみならず、またまさに孔孟を弁髦にせんとす。」(天台全書、卷四、与蕭給舎) 許敬庵もいう、

「わが聖祖の興るや、儒術を尊用し、五經四書の伝註を訂正して、学宮に頒行し、明経に士を取るに、もっぱら正

学を崇ぶ。その意至って遠し。国初より弘（治）正（徳）の間にいたるまでは、人才は朴実、風俗は淳龐、文章は典雅、彬彬として盛んなりと称せらる。……（而るに今日の学界は）先儒をうすんずること塵土のごとく、経伝を棄つること弁髦のごとし。或いは儒をひいて仏に入れ、或いは仏を推して儒に附し、また仏に非ず儒に非ずとして、巧みに標指をなし、後生小子をして、茫然としてその従入の路なからしむ。昔はなお陽に順い陰に逆らい、頭を蔵し尾を蓋えり。今は則ちあらわに異教を崇び、天彝を凌滅す。」（敬和堂集、卷五、答周海門司封諱解）

所でここに注意すべきは、儒学思潮のこうした「痛哭流涕」すべき変革が、右の二家の言葉にも見られるように、儒家そのものの自律的發展と受取られないで、儒学の墮落形態としての儒仏混合の所産と認識されていることである。明末における儒仏調和論の盛行が、単に儒家と仏家との橋渡しという教学折衷論として観ぜられるべきではなく、実は良知説によって心の原点を探り求める道を知った主体が、最初から教学の藩籬を脱却して、自己形成のおのずからな方法として選取した大道であることは、すでに別稿で論証した通りであって、これを一般儒家のように、³ 学的ドグマにとらわれて理解することは、決して妥当な見解ではないわけであるが、それが常に仏教の影響と観ぜられるのは、仏教特に禅宗が、早く唐宋時代から、經典至上主義への鋭い反撥を包蔵しつづけて来たという、歴史的事情と、良知論の奔流がとかく禅門をまき込んで氾濫するという、社会情勢によるのであろう。禅のもつ法王意識・無聖主義・絶対現成論などが、聖賢を冒瀆し、己分をわきまえぬ暴論であり、それはやがて反社会的言動の源泉となることは、宋代思想史においてもたびたび問題となっていたのであるが、明末における良知説の流行は、かえってそうした禅仏教のもつ自由濶達・天衣無縫の体験を、自己形成の要因として大胆に取込むようになったのである。もちろん

んそこにはさまざまな儒仏融合のタイプがあり得たわけであるが、こうした時代の動向が、そのまま新四書学にも投影しているのである^①（後述）。

以上は隆慶・万曆以降における陽明思想の発展普及にともなう、新四書学形成の状況を一瞥したのであるが、こうした情勢を醗酵したのは、実はさかのばれば三大全の編纂制定そのものであったのである。当面の政治的意図にはまみり込むべく、短期間に強行されたその編纂作業は、関与した学者の低調な見識と相まって、「採取は宏備なるも、審択は精ならざる」（湯潜庵遺稿、巻四、四書浅説小引）結果に終り、^②あまつさえこれが基準教学として天下に頒行され、永続的に民意の動向を規制しようとする時、いつかはその反動の発生すべきは、予測される所である。「ああ、経学の廢、実にこれより始まる」（日知録、巻十八、四書五經大全）との嘆きは、ひとり顧炎武だけのものではなかったはずである。

人間の思考過程を、他律的に狭い軌条に乗せることは、一時的には煩瑣な思考の錯綜を節略する効果を示し得るとしても、思考能力の活潑性を麻痺せしめる副作用をとめない、ために思想界の停滞を招来するとともに、漸くその軌条との不適合を感じ初めた主体にとっては、予め敷設された思考路線が、かえって不可解な迷路とすら感じとられるに至るであろう。成化・弘治年間に活躍した学者王恕は、『四書五經大全』について、

「頗る疑滯あるに至っては、再三体認し、行われざるものは、乃ち敢えて己意を以て之を推し、諸生と之を言いて、その可否を評論す。」（石渠意見）

と、その苦渋に満ちた体験を告白しているし、また陳白沙の知己莊定山は、經書の授受が紙上行われて、その精神の散じたことを嘆じ、

「よく六經を觀る者は、六經を觀ずして吾心の六經を觀、よく四書を觀る者は、四書を觀ずして吾心の四書を觀る。果していかん。書は楮墨ならずとも文あり。文字あらずとも見ゆ。誦誦講說せずとも明らかなり。秦火烈しくとも焚くべからず。漢儒陋なりと雖も、うがつべからず。」(莊定山集 卷八、大梁書院記)

と、「吾心」を通して經書を読むべきを説いているのである。定山としては恐らくこの下に、「明儒伝註を編むと雖も、一にすべからず」とでも補いたい所であつたであらう。王陽明と親交を重ねながら、結局陽明よりもかなり右寄りの學者として終つた湛甘泉は、独自の立場から四書五經の註釈を著したと言われるが、(甘泉集、卷三十一、羅洪先撰、湛甘泉墓表)それらは「古人の謬りを正し、以て天下後世の蒙を開く」(同右、卷七、答王德微)ことを目的としたものであつた。⁶⁾時代に鬱積するこうした動向に根柢から探りを入れ、「良知」の心学によって經書解読の決定的新運を拓いたのが、王陽明であつたのである。

二 新四書学の動向

明代中期以降に続出した四書註の中で、『四書大全』の思想内容に多少の手直しを加えながらも、一応朱子学の正統性認識の上に立って著された代表的なものは、蔡清(一四五三～一五〇八)の『四書蒙引』、林希元⁷⁾の『四書存疑』、

陳琛(一四七七～一五四五)の『四書淺說』の三書である。この三書は、

「四書の理は、朱註より精しきはなし。『蒙引』は朱註の孝子、『存疑』は『蒙引』の忠臣、『淺説』はまた『蒙引』『存疑』を合してその成を集めしなり。」(崇禎八年、方文撰、四書存疑序)

と言われるほど密接な関係にあり、事実、陳琛は蔡清の弟子であり、次崖と琛とは、「生、郷を同じうし、学、道を同じうし、仕、年を同じうする」(林次崖集、卷十六、祭陳紫峰先生文)という間柄にあったのである。⁸⁾しかし『蒙引』でも、すでに理先気後説には批判的であり(寛永刊本、卷一、十丁、五十八丁等)、『大学或問』のわずらわしい説明にあきたらないで、『或問』と『章句』とに不一致点ありとし、『或問』は多く朱子門人の手に成ったものだろうと疑い(同右、卷二、四十七丁)、『四書大全』の小註についても処々に不満の意を表している。次に『存疑』の中でも、『中庸章句』(第二十七章)の尊徳性・道問学の解釈(これは朱子学の構理解に重要な關鍵となる)について異議を提起し、「心を存するに非ざれば、以て和を致すなし。而して心を存するは又以て和を致さざるべからず」という『章句』の説明は、尊徳性よりも道問学を重んずるものであり、『中庸』の本旨にかなわぬものとしている(承応刊本、卷三、三十二丁)。そもそも『存疑』という表題自体が、伝統的な註釈や当代の学界に対する疑念を訴える意味あいをもつものであった。当時すでに陳白沙・羅整庵など異色ある学者が輩出し、明代心学路線は漸次昂揚期に入っており、朱子学系の学者と雖も、その影響を蒙らずにはいられなかったのである。⁹⁾

高拱の『四書問弁録』(万曆三年自序)は、朱子学・陽明学の何れにも与しない、独特の立場のもとに書かれたものであるが、ここでも性気一体が唱えられ(卷八)、「性即理」という表現は妥当でないとされ(卷二)、特に朱子に対しては、「多聞をつとめて蛇足を加う」(卷三)とか、「朱文公の氣象は孔子の氣象にあらず」(卷六)と鋭い批判がなさ

れ、「宋儒は人情に遠し」(巻八)というきっぱりした判定まで打出されている。すなわちここでは朱子学・陽明学に對して、第三の立場に立つものすら、『四書大全』の權威から離脱していることが示されているのである。時勢がここまで進展して来る時、前節に述べたような、個性の伸張を極度に尊重する陽明学の門流に、種々様々な四書註釈が出現するであろうことは、容易に察せられるのであり、儒仏調和論が思想界を席捲していたとするなら、それがまた四書註に露骨にあらわれても、少しも異とするにはあたらないのである。ここに取り上げた『四書湖南講』も、そうした傾向に所屬するものであるが、試みに『四庫全書總目提要』に収録されている明末四書註の中から、そうしたたぐいのもの若干を拾い出して、紹介してみることとする。

論語商(卷三十六に出づ)周宗建撰¹⁾

宗建は剛方正直、屹然として独立し、その学は姚江の末流に沿い、頗る禪に近し。「人心の樂は、情に非ず、趣に非ず、思に非ず、為に非ず、塵中の影、水中の相となす」と云うが如き、かくの如きの類は、殆んど宗門の語録に似たり。

大学千慮(卷三十七に出づ)穆孔暉撰²⁾

この書は章句・或問に就いて、その説を引伸し、中に仏遺教経を引き、以て儒釈一本となす。……明史儒林伝に、孔暉を鄒守益伝中に付し、「孔暉は端雅にして学を好み、初めはあえて王守仁の説を宗とせざりしが、久しうして篤く之を信じ、自ら王氏の学と名く。浸淫して釈氏に入る」と称す。この書を觀るに良に誣いず。

孟義訂測(卷三十七に出づ)管志道撰³⁾

この書は孟子を詮解するに、訂釈・測義の二例を分ち、訂釈は朱子の釈する所を取って、之を訂し、測義はみな臆説より出づ。恍惚支離、挙ぐるに勝るべからず。蓋し志道の学は羅汝芳に出で、汝芳の学は顔鈞に出づ。もと明季狂禪の一派のみ。

経言枝指（卷三十七に出づ）陳禹謨撰¹³

その経苑を談ずるには、經史子集より、以て二氏の言に逮ぶまで、苟くも四書の文義と彷彿たる者は、即ち撫いて以て相証し、冗雜もつとも甚だし。

中庸点綴（卷三十七に出づ）方時化撰¹⁴

その体例はほぼ時文の如く、その宗旨は則ち純乎として仏氏なり。

大学中庸説（卷三十七に出づ）姚応仁撰¹⁵

その持論に至っては、多く仏經を引く。洪澳節を解するに、曰うあり。密多なるものは瑟なり。金剛不壞なる者は個なり。枝枝葉葉光明なる者は赫喧なり。これただに陽儒にして陰釈なるのみにあらず。

四書測（卷三十七に出づ）万尚烈撰¹⁶

大学・中庸に於て、独り古本を尊んで、議論の宗旨は、すべて異端に入る。季路鬼神に事うるを問う章を解するが如き、専ら釈氏の輪回因果の説を取り、以て聖言を釈す。駁雜はなほだし。……蓋し姚江の末流、その弊毎に此に至る。ただに李贄諸人の耳目に彰彰たる者のみ然るにあらざるなり。

以上のように列挙して来る時、儒仏混融せる四書註が、いかに陸統として出現したかが、ほぼ想察されるである

う。

前節に引用した『李氏説書』は、『四庫提要』にも採録されておらず、今日学界でも問題となっているのであるが、たとい李卓吾の手定本でなくても、おおよそ右の諸註と同時代の産物と見て差支えないであろう。それは原理的には林兆恩の三教一致思想を背景としているようであるが、特に仏教との接合性を偲はせる言葉を二・三拾ってみよう。

「卓吾曰く、余嘗てひそかに之を聞けり。衆生の挙止動念は、これ罪ならざるはなし」と。卓吾もまた衆生なり。

すなわち生平の挙止動念する所、いづくんぞ罪なきを得んや。」（論語、巻四）

「或ひと釈氏の入定を問う。李子曰く、そのまきに定まるべきところに入りて、これに止まるは定なり。また問う、何をか名けて定となす。李子曰く、性空これを定と謂う、以てその常定の本体に復するなり。また曰く、常に定まればこれ空、常に空なればこれ定と。」（大学、巻一）

「卓吾曰く、釈氏の生死を出離する所以は、生死の大以てその心に入るに足らざるを以てなり。それ生死の大、以てその心に入るに足らざれば、則ち富貴貧賤夷狄患難、之に処すること一なり。これ君子の入るとして自得せざるなき所以なり。」（中庸、巻二）

このように罪惡論・定心論・生死論等、人生の根本問題について、仏教思想をそのまま導入して、解決をはかっているのである。卓吾と親交をもった袁宗道の『白蘇齋集』巻十七より巻十九までは、「説書類」と題され、四書に對する見解を述べているのであるが、その序文に「三教の聖人は門庭おのおの異なるも、本領は同じきなり。所謂禪を學んで而る後儒を知るとは、虚語に非るなり」とあるように、三教一致、とりわけ儒禪一致の立場によって貫かれて

いるのである。例えば『大学』の「知」を説明して、「伯安（王陽明）掲ぐる所の良知は、正に所謂了了として常に知るの知、真心自体の知にして、能知・所知に属するに非ず」（卷十七、四丁）というのは、良知説と圭峰宗密の絶対知論とを結合したものであり、『論語』の条では、『論語絶句』の著者である宋の張九成と大慧宗杲との法縁をたたえて、「子韶（九成）杲公と遊び、禪宗に透悟せり。そのわが孔子の奥言を發明すること甚だ多く、悉くは記す能わず」（卷十七、十二丁）と述べ、また『孟子』の「万物皆我に備わる」を解しては、「この我は、形骸の我に非ず。釈典にいわゆる常楽我浄の我の如し。万物皆我に備わるとは、釈典にいわゆる色身の外、山河虚空天地におよぶまで、ことごとくこれ妙明真心中の物なるが如し」（卷十九、十七丁）と、楞嚴經の所説を裏づけとして用いている。

以上のように、明末の四書学は緩急の差はあるにしても、滔々として儒仏混融におもむき、それらの中のあるものは、科挙受験用の講本として用いられさえしたのであるが、『四書湖南講』もまたそうした風潮の中に生れた、典型的講録本であったのである。

三 四書湖南講の版本と著者

『四書湖南講』について、『四庫提要』（卷三十七）には、次のような解説が加えられている。

四書湖南講九卷

明の葛寅亮の撰。寅亮は錢塘の人、万曆辛丑（二十九年）の進士なり。この書は分つて三例を標す。凡そ本章の大義を剖析する者を測と曰い、經文の語氣について順演する者を演と曰い、その門人と問答弁難する者を商と曰う。

間々他書及び先儒の論を引証することあれば、後に細書す。大抵みな門弟子に口授せし者なり。『浙江通志』に、寅亮四書湖南講二十六卷と載するは、この本と卷数合わず。然れどもこの本は首尾完具せり。或いは通志の誤ならんか。或いは別に統編あるならん。

先ず卷数の問題であるが、乾隆刊『浙江通志』(経籍の条)には、たしかに二十六卷としていたのであるが、光緒刊『杭州府志』(芸文の条)には、「四書湖南講二十六卷」と掲げながら、「疑うらくは二十六卷、後に九卷を佚存せしならん。姑く乾隆志によりて以て考を俟つ」と述べている。以上の諸説よりすると、原本は九卷か二十六卷かの何れかであるということになるわけであるが、九大所蔵本(序文並びに刊記なきも、明刊本と認められる)は、大学講一卷、中庸講一卷、論語講四卷、孟子講三卷となっており、まさに九卷の卷数と一致するのである。ところが内閣文庫所蔵本(書林近聖居梓行)は、表紙見返しに「葛岷瞻先生四書湖南講」と大字(但し雙行)で示し、その下にやや小字で「附学庸詁」と加え、「学庸詁」(大学中庸詁)をそれぞれの一巻として立てているかのような印象を与える。従って全体が十一巻十分冊となっているわけであるが、「学庸詁」を付録として考えるなら、全九巻ということになり、卷数において九大本と一致する(九大本が学庸詁を欠く現由は明らかでない)。なお右内閣本の見返しには、次のような書林の発刊趣旨が刻されている。

「湖南学論講、向已刊布海内。見者每訪庸孟講、渴覩全書。今本坊復懇先生、合併發梓。其論語間有改正。大学曾經另講。更迥異前刻。買者須認本坊全集、及新行式樣為是。」

「湖南(大)学・論(語)講は、向已に海内に刊布せり。見る者毎に(中)庸・孟(子)講を訪ね、全書を觀ん

ことを濁む。今本坊復先生に懇い、合併して発梓す。其の論語（講）は間々改正する有り。大学は曾經て另に講ぜり。更に適かに前刻に異れり。買う者、須らく本坊の全集及び新行の様を認めて是と為すべし。」

これによると、『四書湖南講』は、1、始め大学と論語だけが刊行され、（但しこの両書が同時に同一体裁で出版されたとは限らない）後に中庸と孟子を加え、全書として刊行されたこと、2、全書出版にあたり、論語には内容上の改訂がほどこされ、²² 大学は初刻後に行われた講本を採用したこと、²³ 3、初刻本は書林近聖居以外の別の書肆から発刊されたらしいことなどが分るのである。以上のように見て来る時、九卷本の正体はほぼ明らかとなったが、二十六巻本については、かいても見当が立たない。首尾完具した九巻本に、続編が加えられた証迹は、今のところ全く見当らないから、或いは九巻本を更に細かく二十六巻に分巻したものであるかも知れない。しばらく疑いを存しておく。

次に本書刊行の時期であるが、註に述べたように、学論の初刻本が出版されたのは崇禎三年以前であるが、四書完具した改訂定本が出版されたのはいつ頃であろうか。内閣本の巻頭には、崇禎辛未（四年）門人鄭尚友序、崇禎丁丑（十年）門人柴世埏序、崇禎壬申（五年）葛寅亮序（ただしこれだけは「学庸詁序」となっている）の三つが付せられていて、柴序と鄭序・葛序の間には六年乃至五年のへだたりがある。これは見方によれば、崇禎五年頃改訂第一版が出され、同じく十年頃再版が出されたとも、或いは十年頃に始めて改訂版が世に出たとも受けとることができる。しかし本書がかなり広汎な読者をもっていたことより察するに、恐らく前者に受けとるべきであり、柴序は改訂本の再版にあたり加えられたものではあるまいか。

次に本書の撰者葛寅亮（字配瞻）のことであるが、『明史』その他に伝を立てず、詳細は不明である。先に引用し

た『四庫提要』には、「錢塘の人、万曆辛丑の進士」と述べているのであるが、彼には本書とは別に『金陵梵刹志』（五十三卷）の編著あり、而もこれは万曆三十五年正月、南京僧録司より発刊されているから、（当時寅亮は南京礼部郎中の任にあり）つとに仏教への関心をもち、仏僧との交渉が深かったと察せられるのである。寅亮が親交をもった僧として先ずあげられるのは、雲棲株宏（万曆四十三年卒）であって、虞淳熙撰「雲棲蓮池大師伝」²¹にも、吳応賓撰「蓮池大師塔銘序」²²にも、寅亮は主要な具戒の弟子として名をづらねている。こうした因縁から雲棲門下に入出した馮夢禎²³・湯頭祖²⁴・管東溟なども交渉をもつに至ったようである。寅亮はまた明末曹洞禪の大家湛然円澄（天啓六年卒）にも参じ、その語録に序文を書いている。²⁵ 株宏・円澄ともにその身边に多くの士大夫を集めながら、儒学に対して一見識をもっていたことは、看過されてはならない。

寅亮の儒家としての師承関係は明らかでないが、万曆四十六年に刊行された『四書醒人語』には、六才子の一人としてその所説が採録されているから、『湖南講』の全書を公刊する以前から、四書に対するきわだった見解保持者として、世に認められていたのであろう。『棗林雜俎』（聖集、葛寅亮督学の条）には、彼の人柄を示す、次のようなエピソードを伝えている。

「錢塘の葛杞瞻大理、さきに学を湖広に督す。²⁶ 行部する毎に、孔廟に謁すれば、すなわち諸生に命じて書を講せしむ。次第すること数十人、黙して優劣を定む。（中庸の）『回の人と為りや』の節をば、『聖人は手を撒するが是れ道なり。賢人はなお一地位を差つ。故に眷眷として服膺するなり』と講ずるものあり。葛大いに之を賞す。」

ここに見られる中庸理解の態度は、全く「陽明学——禅学」の徹悟主義を活用したものである。それでは寅亮が

『湖南講』を講ずるにあたって、最も参考とした学者は誰であったか。彼の「学庸詰序」によると、それは王陽明と管東溟の二人であったことが明らかである。

「後の（四書の）義を解する多家、予あまねく閲するに、すなわち慍慍として弁アキラカならず。更に博く内典に求め、返って本文に質し、伏誦沈思、時を経、歳を積み、毎に恍然として見る有るが若し。独り陽明子もつばら致知の要を掣り、東溟子つまびらかに性学の精を析ち、諸解に卓絶せり。而も訓詁に斤斤たらざれば、本文に於て未だ襍を全うせず。……それ心性の微は、千古の秘密蔵たり。従来の諸儒、未だ覆を発かず。豈に今日に至りて妄意に頓に明らかにするを得んや。藉る所は、子思子の成言ありて、而も陽明・東溟の両夫子、また我に先んじて鑰を啓けり。文に因って義を尋ね、僅かに様に依る葫蘆の意を離れざるのみ。」

すなわち陽明・東溟の二子によって開かれた路線を、更に自分なりに追いつめ、心性の微の發揮につとめたいというのである。このうち陽明にあやかるとは、明末の新思潮に棹さすものの大前提となっているから、いま特に注目されるのは、管東溟との関係である。前節に引用したように、『四庫提要』は彼の『孟義訂測』を評して、「明季狂禪の一派」とたたいているのであるが、東溟が実は名教倫理に弓を引く狂熱的な禪かぶれでなくて、名教倫理そのものを平板な儒家意識を越えた、乾元秘密界裡より防衛しようとした、保守的思想家であることは、嘗て論証した通りである。だから彼が性善説よりさかのぼって無善無惡説を説き、三綱五常よりさかのぼって無極元真を唱えるのは、世俗倫理のわずらわしさに背を向けようとするのではなく、世俗倫理にまつわるしつこい偽根や妄執を一洗して、その常態化を計っているのである。だからその儒仏調和論は、儒を仏に溶解するのでもなく、また仏を儒に従属させる

のでもなくて、悟道による人倫の再生という、新しい人間像の樹立をねらうものであったのである。そのことは『大学』の慎独について述べた、彼の次の語からもその一端が察せられるであろう。

「聰明曠達之士あり。或いは聖学を預り聞き、或いは禅玄に参契して、性靈を触発し、漸く真境に入るは、止まるを知る者にちかし。而も偽根未だ抜けず、世味うたた深く、反ってその円通無礙の宗を以て、その外に徇い人の為にするの念を滋長す。その言を聴けば、道を見るの言なり。その行を驗すれば、衆を動かすの行なり。而もその心を察すれば、自欺の心なり。故に大学は、物格知至の後に於て、なお慎独の防を嚴にするなり。」（大学湖南講、四丁一丁所引）

寸毫のごまかしも許さぬ彼のこの心理追求は、たしかに仏教に負うのである。だから彼は、仏教独自の深い人間探求に眼を覆わんとする常途の儒家には、強い反撥を示したのである。

「俗儒は好んで仏氏の瑕を攻め、正覚・妙覚等の義をば故らに掃う。然らばまた孔門の本を知り至るを知るの案を掃うか。甚だしいかな、成心の聖学をさまたぐるや。」（同右、三十六丁所引）

所で『湖南講』の中に、東溟についてしばしば引用されている人物に、呉觀我（名応賓）がある。彭際靖の『居士伝』（卷四十四）に、「応賓は、翰林編修に官たり。雲棲の戒を受けて、優婆塞となり、敬信することもっとも篤し。雲棲の碑誌は、多くその手に出づ」と記しているように、雲棲株宏の熱心な帰依者であったのであり、従って寅亮と道交の深さが思われるのである。試みに觀我の「誠意」（大学）に対する解釈を紹介してみよう。

「意は能く物と我とを分別して二に馳するも、また能く物と我とを比度して一に反す。能く境に対して情を生じて

その妄を増すも、また能く言に因って旨を得てその真を悟る。能く後念を以て前念を持してその迷を益すも、また能く後念を以て前念を破してその執を損ず。心の聖に即して凡なる所以の者は、その意あるを以てなり。(されば意は) 罪の魁なり。心の凡を転じて聖なる所以の者は、またその意あるを以てなり。(されば意は) 功の首なり。物は意あらざれば格されず、知は意あらざれば致されず、心は意あらざれば正されず、身は意あらざれば修まらず、民は意あらざれば親しまず、善は意あらざれば止まらず。」(大学講、四十一丁所引)

意をめぐる問題の把握が、ほとんど仏教哲学に依存することは明らかであり、それによって「誠意」の解釈が常識を打破する衝撃力をもち得たのである。⁵¹⁾

以上のようなねらいをもった儒仏調和の雰囲気の中に、寅亮の思想が形成されたとするなら、その立場は決して狂蕩不軌、伝統の破壊と感性の跳梁に馳せるものでなく、むしろ世相の惑乱と士人の偽善に、炯々たる眼光を輝かすものであったのである。そうした社会改良の熱意をもつものであったればこそ、その弟子に明末殉難の士、金声(字正希)の如き人物も出たのである。

金声の伝は、『明史』(卷二七七)、『明儒学案』(卷五十七)、『居士伝』(卷五十二)等に出ているが、わずかに『居士伝』が「初め陽明・近溪の学を好む」というだけで、その直接の師承関係には全くふれていない。しかし金声自身、「吾師杞瞻先生」(金忠節公文集、卷六、送王子雲遠遊序)と述べており、また寅亮に送った書簡も収められている。その中に言う、

「天下多故、月ごとに異り歳ごとに増し、内外交々訁して、加うるに乱兵を以てし、楚江の上、洞庭より下、彭蠡

に至るまで、千二百里、水陸梗断す。不孝の骨肉ワケクシの業産、什に九は嘉魚（湖北）に在り。今また問うべからず。念うに、蒼生禍を受くること二十余年、今始めて一家に中るも、また何ぞ敢ていたまん。ただ望むらくは、老師急ぎ出でて、吾が君を凶り、四方をしてつとに定め、干戈をしてみやかに息め、不孝声をして、躬行して老母を奉じ、以て堯天舜日の化に沐するを得しめば、厚幸となすのみ。」（同右、卷四、復葛岬瞻老師、崇禎十五年の書）

当時すでにかかりの高齡に達していたと思われる寅亮が、時局を憂えてどのような行動に出たかは詳かでないが、彼の出馬を懇請する声が、他からも放たれているのを見る時、その思想が経世的着実性をもっていたであろうことを思わずにはいられない。

四 四書湖南講の思想的立場

四書湖南講は、どのような思想的立場によって講ぜられているか。寅亮は、『論語』顔淵篇の「之を居きて倦むなく、之を行々に忠を以てす」という語を解するにあたり、明末士人の心術の退廢を指摘して、

「今日の人が政治にたずさわるのに、精神をこめないわけではない。ただその精神は、とかく要路に取り入り、うわべをつくるうことにつかわれて、人民に対してはかえってわずらわしく思い、あと廻しにしてしまつて、気を配るのおおっくうがる。何かしでかすにしても、型通りにして、体面をかざるだけで、本心でしようとはしない。」

（論語講、卷三、四十二丁）

と述べ、また同じく子路篇冒頭の「之に先んじ、之を勞す」云々という一節を解しては、

「これはすべて一団の精神によるのを根本とするのである。もし精神がおこたるなら、うわべは型通りにやっても、内実はだらつとしてしまりがなく、精神はきつと人を動かすに足りない」(同右、五十二丁)

と述べている。格套(既成の類型的な行動規範)を守るか否かによって、人間の品性を定めることが、かえって人間疎外に拍車をかけていると断じ、格套の中に埋没していた人間性を取り戻して、その再生を計ったのが、陽明学派の心学運動であったのであるが、管東溟に至っては、更に人間心理にまつわりつく悪根妄執のしつこさを追求すべく、進んで仏教を導入したのであった³³⁾。所で東溟がここまで思いきった方法をとらざるを得なかったのは、単に宋儒の残した格套に偽善の弊があるばかりではなく、人間回復を唱える陽明学流の中にさえ、良知・真心・本来人等に安易によりかかり、狂蕩不軌に馳せるもの少くなく、そこにまた狂竇が発生していると観じたからである。「姚江、学を倡えて以来、講学家の郷原さらに少からず。」(従先維俗議、卷四、十丁)而もこうした悪邪見がはびこるに至ったのは、一つには仏教内部に頭を上げた狂禅一派の影響があると東溟はにらんだ。だから彼は儒生が、仏者と言えば相手かまわず飛びつく危険性を指摘し、今日仏法が「漸く流れて魔法となっている」(同右、卷五、五十六丁)とも警告しているのである。こう見て来ると、東溟の仏教受容態度は大胆に見えて慎重、深奥をきわめながら節度ありと言わねばならない。寅亮が述而篇の「吾はなんじらに隠すことなし」を解するに、性天流露の現成主義に偏るのをいましめ、「世人はつねに宗門の唾余を勦りて虚頭ミセカを調弄す。おそらく未だ本文を熟読して、虚心に一想するを知らざるのみ」(論語講、卷二、六十六丁)³⁴⁾と注意し、王竜溪一派の良知現成説に必ずしも好意的でなかったのは、やはり東溟の考えと軌を一にするのであろう。すなわち孔矩(儒教的規矩)と仏証との合体による真摯着実な人間像の樹立が、その意図

する所であつたのである。以下このことをやや詳細に究めて行くこととする。

1 性の問題

一般に性理学から心学へ移行するにつれて、先ず問題となるのは、天の超越的權威の喪失と、それに伴う綱常倫理の弱体化であるが、その心学が仏教の超俗的思想にまで活路を求める時、その傾向は一層拍車をかけられる恐れなしとしない。その場合、綱常倫理の弱体化を人間解放の兆候として、いわゆる狂蕩不軌の方向に徹底するならばかく、そうではなくて綱常倫理の支柱を仏教の力によってより強固にするとするなら、そこに当然天に代るべき制御装置が考えられねばならないであろう。なぜなら仏教こそは心学の極致を行くものであり、天の權威を温存しつつ、仏教と手を結ぶことは、低調な彌縫策に終るに過ぎないからである。そこに東溟や寅亮の苦心があつたのである。先ず東溟は、『中庸』の天命説を、次のように解説する。

「三極（天地人）の初めは、渾然たる一物のみ。一物にして二兆を含む。妙は有覺と無覺との間に在りて、神氣の端出づ。命なるものは、先天の元氣なり。元氣恍惚として一靈を含むは、即ち性なり。性なる者は、先天の元神なり。元神、冲漠として朕兆なきは、即ち命なり。性と命は人身中の物なりと雖も、而も命を天命と曰い、性も天性と曰う。その中に黙宰する者有るが若し。以て天命これを性と謂うとも曰うべく、また天性これを命と謂うとも曰うべし。即ちこの性命混合の元を、人物の本来の面目となす。」（中庸講、十七丁所引）

すなわちここでは、天が万物に命令的に理を賦与するという支配関係とか、天人をめぐる整然たる秩序は完全に払拭されて、渾然たる一物の中の二兆として、命は性天の元氣、性は元氣の含む一靈として規定され、その性と命とを

混合せる根源者が自家本来の面目だとされているのである。原文の「天命之謂性」が、「天性之謂命」と逆転されていることから、天↓人という支配従属関係が、天||人という一体関係に変じているのが分るのである。朱子の註によれば、天から命令的に賦与される内容は理であり、性即理であると規定されているのであるが、東溟の右の解説では、「理」字は全く見えず、天・命・性・氣・神などすべて渾然たる一物の表象として使用されているのである。寅亮とその門人との間に交された次の問答は、そのことをいよいよ明らかならしめるであろう。

「鄭孕唐問う、理を以て性を訓ずるは、是なりや否や。答えて曰く、理は虚字なり。すなわち条理・糸理の理なり。譬えば竹を剖くに、竹の条理に湊^{ユカ}えば、刀を迎えてすなわち解け、布を扯^サくに、布の糸理に順えば、手に応じて分裂するが如し。然らずんば、たとい力を尽して解裂するも、また徒然ならん。故に理の字は訓じて道理となす。ただ理すなわち是れ道と言うべし。性の字のごときは、心に従い生に従えば、乃ち心のよって生ずる所の者に、虚字を以て訓ずべきに非^レなり。」(中庸講、十二丁)

ここでは、理は物事のすじ道であって、そのすじ道の上を動く実践的主体をつかさどるものが性であり、理は性に對して内容的規定をする力をもたず、せいぜい性が發動するにあたって見出す妥当な道すじでしかないわけである。ということ、先ず着目すべきは天理でなくして、その背後にあり、理成立以前に人間の向背を決する根源者の消息であるべきである。所でこの根源者の向背逆ただならぬ実相を、真妄一体觀の上に立って追求して来たのは仏教であり、これを儒教にとり込むことによって、初めて心学はその狂蕩化を制御できるのである。

「鄭尚友問う、天命の一語は、人性の源頭を究論せんには、まさに天地未だ判れず、万物未だ生ぜざる本体の上よ

り説くべきに似たり。答えて曰く、天地の未だ判れざるを推到するは、乃ちこれ禪理なり。おおむね禪学は世を出ずれば、必ず無始以前に究及し、天とても六凡に列す。³⁶ 儒学は世を経すれば、正に世界をば掃空せず。故に天を尊んで極則となす。曰く、本書（中庸）中、『睹ず聞かず、声もなく臭もなし』というが如きは、豈に一切掃空に非ずや。曰く、『睹ず聞かざる』は、即ち『見るる莫く頭かなるは莫し』を説くなり。『声もなく臭もなき』は、『上天の載』に根すなり。俱に有と無と互に融じ、事と理と雙び妙なること、正に禅宗の即色即空の旨の如く、並びにひとえに虚無の一辺に落ちず。蓋し性体もとよりかくの如し。千聖と雖も、異論ある能わざるなり。』（中庸講、十丁）しかし超俗的世界に閉じこもるならともかく、経世的立場において一切掃空するとは、どういふことであるのか。「未だ充実する能わずして先ず空を言えば、口頭禪たるを免れず。これすなわち聖学と刺謬するのみ」（論語講、卷三、十三丁）と寅亮自身も弁明しているのであるが、その「充実した空」すなわち「虚無の一辺に落ちざる空」とは、どのようなものであろうか。

性の充実性は、一般にそれが善の当体であることを意味する。だが性善が善に滞り、執着の痕跡を残すならば、もはや善の格套化が始まるわけであり、それは心学理念の後退である。だから寅亮は孟子の性善説を評して、「その旨を円にせんと欲せば、或いは無善の善を性善となすと云うも可なり」（孟子講、卷三、十二丁）と述べたのである。所で「無善の善」という表現は、はからずもあの天泉橋における陽明門下の四有（錢緒山）四無（王竜溪）両説の対立を想起せしめる。寅亮はこれについてどのような立場をとろうとするのか。門人の間に答えていう。

「心はもろもろの所有を空するを貴ぶ。無善無悪は、空に返る者にして、これを以て心を認むるは、まことに見る

あり。然れども、善を説くに、悪と對せんことを慮って（善惡）すべて遣るとならば、無を説くに、また有と對せんことを慮らずして、独り（無を）執じて可ならんや。ただ真空妙有ならば、辺見に落ちず。これを以て心を言え、その義乃ち円にして漏るるなきにちかし。」（大学講、十四丁）

ここにも真空妙有という仏語が、きめ手として持ち出されているのであるが、それは結局性善即無善無惡、あるいは性空即至善無惡を意味するのであろう。⁵⁷ 悪しき空思想は一切を掃蕩し、一切を破壊して満足するであろうし、悪しき善觀念は、既成の格律を順奉し、思考の規格化を正常と認めるであろう。前者からは退廢が生れ、後者からは偽善が生れる。何れも辺見のもたらす弊害である。このような認識のもとに真空妙有が唱えられたのである。

2 実践の問題

陽明学派の実践論の中心テーマが、知行合一にあることは言うまでもない。そしてそのねらいが知と行との緊密な結合にあったにせよ、その可能根拠は知と行との分れる以前、すなわち知と行とを包んでこれを成立せしめる根源的統体にあったのである。だからこの知は、朱子学の知先行後説でいうような個別知・分別知でなく、根本知・靈覚知であるにせよ、それは決して個別知・分別知に対立するのではなく、むしろ「一節の知は全体の知」（伝習録）と言われるように、本末一体・全個相即のものであるべきなのである。これを分つ時、良知説は現実を游離した一層に空転し、知行合一説のもつ現実界への迫力は減退することとなる。所で『湖南講』の中には、次のような注目すべき問答がある。

「董玉燦問う、知行合一ならば、その化（キトク消化）如何が難易を分たん。答えて曰く、知にはもと両様あり。宋儒

は知行後といい、陽明は知行合一という。蓋し行先の知は、見解なり。行後の知は、証後なり。行は中間にあり。知は首に徹し尾に徹してあるものなり。宋儒は見解を執じて知となし、証悟を遺る。陽明は証悟を執じて知となし、見解を略にす。いま見解の知について看れば、起手する時は、必ず先ず知って方めて行う。則ち境を化する時も、また必ず先ず知を化して方めて行を化す。」（論語講、卷一、二十五丁）

ここで陽明の良知説を証悟への偏向ありとするのは、陽明学正統派の承服し得ない所であろうが、これは前に述べたように、寅亮が東溟と同じく良知現成論への怠りない警戒心を抱いていたことを示すものであろう。右文中に取り上げられた見解と証悟の問題は、もっと一般化して言えば、修と悟、工夫と本体の問題である。そして原則として悟修一体を説くのは、陽明学派の基本的動向であり、寅亮もその例外ではない。だから修は悟への修でなくして、悟における修であり、悟なくして修は成立し得ないわけである。ただその場合、修の内容、あるいは修と悟のかかわり工合によって、悟の内容もさまざまに変化するわけで、そこに各種学説対立の可能性も生れて来るのである。例えば悟修一体觀の極致には、王竜溪の説くような良知現成論が成立するし、また悟修の乖離を重視するならば、東林学のような朱王折衷論が成立するであろう。寅亮が、

「今人は書を看るに、ややもすればすなわち心体を説く。我もまた未だ嘗て心体を説かずんばあらず。ただ体を説けば即ち用を見、用を説けば即ち体を見る。心を説けば即ち事を見、事を説けば即ち心を見る。おのおの本文に就くに、自ら一個の實際あり。……たとえば月の天上に在るはただ一個なれども、影川中に落つれば、金光万道、処々に月あり。もし賞玩する所のもの水月なるに、而も之を天上に索むれば、現前の光景かえって之を失す。」（論語

というのは、徒らに心体を口にして、現前の特殊な事態から遊離せる人々(すなわち現成派)への忠告と受取れよう。そこから次のような慎重な配慮も生れて来る。

「蓋し本体は最も活潑なり。もと操れば存し、舍つれば亡う。呼吸の間、光景たちまち異なる。もし実に造詣を究めんには、千鎚万鍊するに非ずんば、成就する能わず。自らまさに別論すべし。学者もとより当念に錯過すべからず、また虚景承当すべからず。」(論語講、卷二、七丁)

こうして寅亮は東溟と同じく、証悟を獲得して後も、その修鍊にひときわ精進すべしという頓悟漸修説を唱えたのである。「蓋し理は頓悟すと雖も、功は必ず漸修す。一悟にて便ち了するは、このことわり有ることなし。」(中庸講、二十四丁)もとより頓悟漸修論は、明末諸学者の口にした所であって、必ずしも東溟一派のみのものとは見なし難いが、そこにこめられた思想的乃至社会的立場の独自性を看過してはならないであろう。

東溟・寅亮の頓悟漸修論の背景には、急激な社会変革や伝統を遊離した道德理念への反撥意識があった。伝統的な社会規範がもっとも具体的な形体をもつのは、礼だと考えられるが、寅亮は礼の性格を次のように規定する。³⁹⁾

「礼には尊卑上下の分あり、登降揖遜の度あり。等級一毫も僭差すべからず。父坐して子立ち、兄先んじて弟後れ、主賓揖讓して雍雍たるが如き、みなこれ心安んじ意適^{オノシ}み、絶えて勉強拘迫の勞なし。何たる和ぞ。これわずかに貴ぶべしとなす。」(論語講、卷一、十二丁)

これはまさに、当時の中国社会の骨核をなしていた綱常倫理の謳歌である。分際の混乱⁴⁰⁾、僭上の横行、素王意識の

浸透に対して、東溟が仏教唯心論の力を借りてまで、やっきになって抵抗態勢を固めたように、寅亮もまた単なる頓悟主義の陥り勝な自己過大視の弊に、嚴重な忠告を發すにはいられなかつたのである。

「人もし高く徳性を拾げて、礼制を蔑視せば、必ず未だ得ざるを得たりと謂い、世を軽んじ物に傲り、あるいは因りて禍を取るに至るもの、これあり。故に明哲保身の詩を引き、以て相味嘆するは、蓋し深く礼の物身を能くするに味わう有るなり。而して性を証^{サト}つて後、いよいよこれを少く^カべからざるは、礼は即ち節に中るの和なればなり。」
(中庸講、九十三丁)

礼は人情に本づくと言われるが、人情が移り変るにつれて、礼は果してその歩調を一にするであらうか。当時、礼教と已むべからざる真情との亀裂に鋭い批判を投げつけたのは李卓吾であり、何心隱であるが、こうした韜^{タウ}儒^{ニョ}の流行に時局の危急を感じ、「先進に従わざれば、以て未俗を維^キづくに足らず」として、『従先維俗議』¹⁴の大著をあらわしたのは、管東溟であった。礼制のもたらす非人間的矛盾は、礼制そのものの根本的変革によって解消されるのではなく、礼制に対する人間の心術を正すことによって是正されるというのが、東溟や寅亮の考え方であった。ただその人心の鍛錬を異常にやっこそ、(つまりオーソドックスな修養論や工夫論の枠をこえて、按本塞源的鍛錬をほどこすことによつてこそ)可能であり、そのために仏教的証悟の貴重性が確認されたのである。だが「悟り」というものが、概して世俗的拘束からの脱却を本質とするものなら、「悟り」によつて伝統的礼制護持のてこ入れをしようとする彼の立場は、誠に了解し難い一面をもつと言わねばならぬ。だから寅亮は次のように釈明するのである。

「性体の高超なると、礼制の瑣屑なるは、類せざるがごとし。故に見地超脱せる者は、多く繩趨尺歩する能わず。

然れどもこれ性中に於て、その影響を窺うに過ぎざるのみ。もし真に性を証するの人ならば、自ら必ずこれ無からん。孔子の君に事えて礼を尽し（論語、八佾）、下に拝して上に拝せず、（子罕）上大夫と言うに閭閻如たり、下大夫と言うに侃侃たる（郷党）が如きは、浮薄子より看れば、必ずや指して勢利のためなりとせん。しかるに聖人の謹飭なること、かくの如くなるなり。後人礼をば要緊ならざる事と看なし、朝政を非毀し、王候を傲視す。いまの何心隠・李卓吾の流、性地に於てやや窺う所あらざるに非ざるも、而も身を殺すの禍を免れず。子思子すでに千百載の前に予料せるがごとし。見るべし、本体はもとより高超ならんことを要し、作用は却つて精細ならんことを要するを。性を証することいよいよ高くして、身を持つることいよいよ謹を加うべし。礼と性とは、実は相成にして偏廃すべからざる者なり。」（中庸講、九十五丁）

このように高超な本体と精細な作用とが、礼を接点として結びつくべきものとするなら、前に述べた本体の一切掃蕩・色即是空の実質も、重大な制約を蒙ることとなりはしないであろうか。そこに要求されるものは、礼に結集される歴史的背景の究明であろう。しかし寅亮には、明末の諸儒の多くがそうであるように、とりたてて言うべき歴史観が用意されていない。とすれば、礼を結節とする体と用との矛盾は、「人の精霊は造化の精霊と隔てなし」（中庸講、四十五丁）という前提の下に、人力のいかんともしがたい超歴史的世界にその解決を求め、歴史の発展は造化鬼神の意思にもとづき、人はその鑑臨を仰ぎつつ生き行くべきものであり、一旦生命を終るも、生前の識情を帯した神魂は不滅に永続する（同右、四十四丁）と説かれることとなる。宋儒の天理天命説が人心のしがらみとなつて真向から反撥し、父母未生以前の真心（シンシン）一念に迷悟をかけたはずの寅亮が、靈魂不滅を口にするのは、全く思想としての未

整理を示すものであるが、これはひとえに管東溟の三世因果論の影響によるのである。もっとも寅亮は、東溟ほどの熱意をこめて冥感夢兆を説くことはなかったし、三教一致を前面におし出すこともなかった。その点、東溟ほどに儒家としての崩れを見せていないわけである。『四庫提要』が、東溟に対しては、激しい評語を加えながら、『湖南講』に対しては全くこれを控えているのは、恐らくそこに原因があるのであろう。しかしそこには明らかに心学としての長縮が見られるわけであり、彼の「心」の内実を更に検討してみる必要があるのである。

3 心の問題

陽明心学の一つの重要な特色は、性理学において、「性即理」「心統性情」等と、心と性の間におかれていた区分を撤去して、心を渾然たる実在と解し、性へのみ付与されていた先験的理具有の特権を解除して、心そのものの全責任として掌握した所にある。そのことは先に述べた、万理の根源者としての超絶的天の權威の崩潰という事柄と、相照応するわけである。こうした徹底的心一元の立場では、心の中に性という特殊領域を設定することは、心の自発自由な活動を牽制されることとなり、心学の機能の低下を来す。だから陽明は「心即理」と言い、「心を尽せば性を尽す」(伝習録、卷上)とも言った。彼にとって、性は心の本体、あるいは心の具有する理の呼称であって、情や意と区別された特殊存在ではない。だから実質的には心性一体と言われるのである。寅亮が、心の無量無辺・無今無古を説き、「千里の外を以て心に非ずとなし、一腔の内を心となすは、正にかの心量に明らかならざるもの」(孟子講、卷三、二十一丁)というのは、明らかに陽明学の趣旨を受けつぐものである。然るに彼は、「心と性とが一つなら、どうして心と性という異名があるのか」という問に答えて、

「もし分別して言えば、心には本体あり作用あり。作用は情に属して、本体は性に属す。本体は毎に作用に埋没さる。故に性の一字を以て、その心を表顯し、心をもとむる者をして、好く識認をなさしむ。……凡そ単に性を言えば心をかね、単に心を言えば性をかぬ。而れども心と性と並び言えは、また微しく別あり。これ一なるも、これ二なるも、おのおの相妨げず。」(論語講、卷四、四十七丁)

と、心と性との間に微妙な差異を認めている。すなわち心の虚妄な現象態を情に属させ、その清浄な本体を性に属させて、心の虚妄化はあり得ても、性の虚妄化はあり得ぬかのような印象を与えるのである。東溟は仏語を借りて、「隨縁不變を性といい、不變隨縁を心という」(孟子講、卷三、五十丁)と言い、寅亮も真妄一体を説いているのであるが(同右、八十九丁)、隨縁と不變が緊密に一体二相として把握されないで、不變の優位が混入する時、そこに「性の永生」が想定されるに至るのである。寅亮の次の語を見よ。

「心と性とは、すべてかの一点の靈覺なり。ただ細かく之を別てば、また不同あり。性は思もなく慮もなきものなり。心は能く思い能く慮るものなり。故に心の靈明活潑なる、千里に遊ぶべく、一腔に撰まるべく、処処みな能く覺照す。而して性は、入もなく出もなく、照さざるものなし。さらに有生を以て揣るに、人身の上には、肉団心あり、靈覺の心は、此に圍われずと雖も、形と神とはもとより相離れず。一生の内、既に肉団の心に生と死あれば、即ちかりに靈覺の心に合と離ありというもまた可なり。性の若きは、無始よりこのかた、百千万劫、すべてこの性のうちに在り。人の一生は、大海の浮漚の如し。忽ち起り忽ち滅すれども、而も性はもとより歴劫も壞れず。易に云う、『之を継ぐ者は善、之を成す者は性』と。性を受くるはすなわち生を受くる処にして、正に未生以前に究到

するなり。又云う、『精氣物を為し、遊魂変を為す』と。『魂』はすなわち識性にして、『遊』はすなわち去れども未だ嘗て滅せざるなり。性の生死を歴て壞れざることを、ここに於てまた見るべし。後儒の若きは、すなわちおもえらく、人死すれば気散じて太虚に帰す、と。(そは)また性あるを知らざるなり。然れども心を論ずるにまた性を指す者あり。蓋し心は性と情とを貫ぬく。⁽¹³⁾推して上り、性に合すれば、思もなく慮もなしと説く。推して下り、情に同ずれば、思もあり慮もありと説く。心はもと上に抬き下に抬くもの、その性における、二にして一、一にして二なる者なり。」(中庸講、九丁)

性が現象を越えた不変の実在として定着されていること、いよいよ明瞭となったであろう。もちろんこの場合、性は心そのものの不変態であって、心の中の特殊領域ではない。その点は朱子学の心性論とは区別されねばならないが、朱子学の性理論が歴史の動態に即した理の流動性の把握に困難を来したように、寅亮の性論も歴史に即して問わべき課題を、超歴史的觀念界に吸収し去ったがために、具体的な社会認識の方法に弱点をさらけ出し、折角きおいこんだ人間改革の意図も、十分な成果をあげ得ない結果に終わったのである。思うに、明末における心学運動の多様な分極は、殆んど收拾しがたい社会情勢を背景とする、知識人たちのさまざまな苦悩と求道を象徴するものであり、東溟・寅亮は、彼らなりに独自の思索と体験を試みたのであった。そしてそれがそのまま四書の講義にまで持込まれて、多くの読者を集めた所に、明末思想界の一つの高鳴りを看取すべきであろう。「経学」としての衰替は、必ずしも「思想」としての怠慢ではなかつたのである。

- (1) この書簡の相手である鄒謙之(東廓)は、陽明門下でも最も穩健な人物であったことに注意すべきである。(傍点は筆者の加えたもの、以下これにならう。)同じく陽明門下の右派(掃叔派)の一人羅念菴は、次のような六經觀を述べている。
- 「六經は聖人の、その心の精微を以て、人に授けしものなり。(然るに)始めは訓詁となり、久しくは伝註となり、また久しくしては發して議論となり、敷衍して篇章となる。果して皆聖人にもとらざるか否か。この故に六經は古し。(されど)人の六經を伝述するは、未だ必ずしもことごとくは古からざるなり。これを為すといかん。古の六經に復するのみ。古の六經はいかん。その伝述に於てせずして、聖人の心の精微に於てする、これなり。聖人ははるかなり。心の精微は得て求むべからず。(されば)これに復することいかん。吾心の精微に復するは、聖人の心の精微に異らざれば、すなわち可なり。」(羅念菴集、卷八、答復古問)
- (2) 『李氏說書』の卷頭には、李載贊編輯、林兆恩闕著となっていて、これが李卓吾編の原本でないことは容易に推察される。従つてこの書については種々検討すべきことがあるが、今は李卓吾の影響を受けた明末四書註の代表的なものとして使用した。
- (3) 日本中国学会報第十八集所収、拙稿「明末における儒仏調和論の性格」参照。
- (4) この頃仏者の中でも、四書や易經に註を書いたり、それに闕説するものが輩出した。徳清の『中庸直指』、智旭の『四書解』『周易禪解』など、その代表的なものである。
- (5) 明末の学者吳応箕も、『四書大全』について、「醇疵未だ嘗て相半せずんばならず。その聖道と相戻る者に至つては、また少からず」云々と述べている。(樓山堂集、卷十六、四書大全弁序)
- (6) 『甘泉集』卷十七には、「修復四書古本測序」という一文をおさめる。その中に次のような一節がある。
- 「或るひと曰う、それ四書は、子朱子すでに之を伝う。而るに子また『測』あるは何ぞや。これまた以てやむべからざるかと。曰く、伝はその詞を解し、『測』はその義を明らかにし、以て伝をたすけ、以てかの聖人の訓を發揮す。これまたやむを得ざるなり。」
- (7) 林希元の生歿年不詳であるが、陳琛と同年(正徳十二年)の進士である。
- (8) 『明史』卷二八三には、蔡清の伝の下に、陳琛・林次崖の伝を帯叙している。

なお陸稼書が『四書大全』に手訂を加えるにあたり、主として参照したのが、この三書であったことは、次の語によって明らかである。「旧本四書大全は、余がもと読みし所の本なり。墨筆を用って点定し、その煩複を去り、未だ合わざる者に及んでは、また『蒙引』『存疑』『浅説』の要を採りて、その間に附す。」(三魚堂文集、卷八、旧本四書大全序)

また崇禎刊『四書浅説』の表紙見返しには、次のような出版書肆の説明文が刻されている。

「四書の『集註』あるは、天の日月あるが如し。『集註』の『大全』『蒙引』『存疑』あるは、星辰の経緯あり、高岱の支山あり、河海の支水あるが如し。会して之を通じ、融じて之を成し、増さず損さず、潔淨精微なるがときは、則ち『浅説』また義和の曆を治め、神禹の水を治むるが如し。」

明末に及び顧夢麟は、右三者の繁蕪を削って、『四書説約』を著した。黄宗羲の『南雷文定』後集所収「顧麟士先生墓誌銘」及び錢肅案の『錢忠介公集』卷二「四書説約序」参照。

- (9) 蔡清は、陳白沙の「乞終養疏」を正気溢れるものと讃えているし、(蔡虚齋集、淮上与周公載員外書) 林次崖は羅整庵に対し、「先儒の、理は氣の中に墜つるの説は、誠に疑うべし。執事の弁是なり」と述べている。(林次崖集、卷五、復羅整庵冢宰書)

- (10) 周宗建(一五八二—一六二六)の伝は、『明史』卷二四五に出づ。字季侯、号来玉。万曆四十一年進士。魏忠賢を疏劾して投獄せられ、遂に獄中に死す。

- (11) 穆孔暉(一四七九—一五三九)の伝は、『明史』卷二八三、鄒守益の条に帯叙され、また『明儒学案』卷二九に出づ。字伯潛、号元菴。弘治十八年進士。王陽明が山東郷試を主った時、第一として取った人物である。

- (12) 管志道(一五三六—一六〇八)の伝は、『澹園集』続集卷十四「管東溟墓誌銘」及び『牧齋初学集』卷四十九「管志道行状」に精しい。字登之、号東溟。隆慶五年進士。日本中国学会報第十二集所収拙稿「管東溟」参照。

- (13) 陳禹謨(一五四八—一六一八)の伝は、『牧齋初学集』卷五十六「陳府君墓誌銘」に精しい。字錫玄。四川按察司僉事として諸夷の叛乱平定に功あり。

- (14) 方時化、字は伯雨。万曆二十二年の举人。

- (15) 姚応仁、字は安之。この書は万曆二十三年に成る。

- (16) 伝未詳。この書は万曆三十九年に成る。

(17) 説書という言葉は、明末四書解によく用いられているが、それは「四書を解説する」というほどの意味だと思われる。

(18) 「禪を学んで而る後儒を知る」というのは、恐らく周夢秀の『知儒編』から取ったものであろう。哲学年報第二十六輯所載拙稿「周海門の思想」第三節参照。

(19) だからこの文のすぐ前には、「荷沢の時に至り」云々とあるのである。荷沢とは六祖慧能の弟子荷沢神会を指し、宗密は禪者としてはその法系を継いでいる。

(20) この内閣本と同一版式の『四書湖南講』が、山口大学に所蔵されている。(徳山毛利家旧蔵) ただし内閣本の見返し上部欄外には、「崇安柴邑侯発刻」の七文字が横に刻されているが、山口本にはこれがない。

(21) 孫殿起の『販書偶記』卷三には、「四書湖南講十一卷」とし、「大学話一巻、中庸話一巻、次大学一巻、中庸一巻、論語四巻、孟子三巻。四庫存目載九卷本、不足」と説明しているが、九卷本と称されるものが直ちに「学庸話」を欠いているとも断じ難いように思う。むろん「付録二巻」と付記するに越したことはないわけであるけれども。

(22) 「論語講」の冒頭細註にいう、「論語較原刻、多有改正」と。

(23) その講本は崇禎三年のものであろう。「大学講」の冒頭細註にいう、「大学於庚午年另講過。較原刻迥異」と。

(24) 皇明文海卷一六九所収。ただし今は牧田諦亮著『中国近世仏教史研究』所載のものを参看した。

(25) 『雲棲法集』所収。

(26) 馮夢禎の『快雪堂集』には、李贄先なる者が寅亮を介して入門したことか、(卷五十七、四十六丁) 寅亮の門生項于玉なる者が解元となったことか、(卷五十八、二十丁) 両者の交友を示す記事が幾つか見える。

(27) 『湯頭祖集』卷三十六、続棲賢蓮社求友文参照。

(28) その序文の中に曰く、

「国朝神宗・熹宗の間に当り、洞山の一派、また膏の尽きし燈の如し。和尚忽ち明滅の際において、灼焉として普く炤し、頓に數百年の陰昧をして、一旦消除せしむ。身没するの後に雖も、今に至るまで、なお愈々明盛なり」

(29) 『湖南講』という名称は、寅亮が湖広の学政提督であったことから起ったのであろう。

(30) 註(12) 参照。

(31) 吳観我が、陽明学排斥の書である『求是篇』(馮貞白著) に序文を書いているのは意外であるが、その文中にも見られるよ

うに、全く余儀ない事情が介在したものの如く、その筆端誠に苦渋をきわめてゐる。

- (32) 『錢忠介公集』卷三、与高峴瞻書參照。その中に「天下三尺の童稚も、湖南の夫子を望んで敬を起さざるものなし」の語あり。

なお金声には、「豈に四書六經の語と仏法と差別あらんや」(文集、卷三、与程伯名)の語あり、師と同じく儒仏合体の考えをもっていたことは明らかである。

- (33) 「管東溟の理を析つこと精なる、従来の諸儒未だあらず。」(中庸講、十二丁)

- (34) また衛靈公篇には、次のような語がある。

「今の講者は、夫子の言語におのおの当機あるを顧みず、ややもすればすなわち宗門の唾余を以て、聖言を凌駕す。その上を語り下を語るの旨に於て、大いに刺謬せざるか。」(論語講、卷四、三丁)

- (35) だから寅亮は次のように宋儒を批判する。

「正に宋儒の如き、人倫物理をば、何ぞ実実に躬行せる。(而るに)一たび天地鬼神の、およそ精深に渉るに至っては、すなわち詆つて禪寂となし、反つて夫子の命を知り天を知るの旨をば、糊塗抹過す。下学あれども上達なければ、恐らく以て天に達するに足らず。」(原文に「天知」とあるのは「知天」の誤りであろう)(中庸講、二十八丁)

- (36) 天上界は、仏教でいう四聖六凡の中、六凡最上位に位置づけられている。

- (37) 当時熱心に性善説を鼓吹した願憲成に對して、東溟は、「いわゆる無善無惡とは、正に至善の体にして、そのいわゆる善をなし惡を去るは、正にその無善無惡の体に復するゆえんなり。この語は徹上徹下にして、もとより弊なし」(願端文公遺書、証性編、卷五、質疑上、所引)と述べているが、寅亮の考え方もこれと其の軌を一にするのであろう。

- (38) 管東溟は知について次のように述べる。

「仏藏に、人心に根本の智あり差別の智ありと別つは、すなわち儒家の一本万殊の説なり。根本智はもと一貫中より出づ。差別智は実にも識中より出づ。両智合して知体すなわち至る。」(大学講、二十二丁所引)

- (39) 『中庸』の第二十七章「礼儀三百、威儀三千」について、東溟は次のように説明する。

「性は仁義礼智を包むに、ここに独り礼を重んずるは何ぞや。聖人の人群を陶冶し、君子の氣習を銷磨するは、礼より要なるはなし。故に見性の後は、ただ礼を崇んで、始めて心に従つて矩を踰えざるの域に達すべし。……性学漸く滴くして、乃ち礼

文を厭いて忠信の薄となし、専ら靈明豁達に求むる者あり。徳性を尊ぶに似る有れども、実はしからざるなり。これを狂禪の学と謂う。又三百三千の儀に瑣瑣として、反つてその性靈を桎梏にする者あり。問学に道るに似る有れども、実はしからざるなり。これを拘儒の学と謂う。」(中庸講、九十六丁所引)

(40) 寅亮は、『論語』泰伯篇の「民可使由之、不可使知之」の句を解して次のようにいう。士と民との分際を明確にせんとする意識歴然たるものがある。

「民は士と別なり、もとより聖賢となるの念頭なし。これらの人はただ他をして由らしむ。格式を立定すること、孝悌忠信の類の如くならば、実落に做す。一件を做さば、一件かえつて益する処あり。もし之をして知らしめ、他のために講解し、他の虚見を長ずれば、反つて実地の功夫を忽略にし、かえつて益なくして損あり。」(論語講、卷二、八十三丁)

(41) 「先進」の語はもちろん『論語』より取る。

(42) 拙稿「管東溟」末節参照。

(43) 「心が性と情を貫ぬく」というのは、決して「心が性と情を統べる」と同一ではない。次の問答を参照せよ。

「任嗣宏問う、先儒は『心・性情を統ぶ』と謂えり。この語果して確なりや否や。答えて曰く、ただ『性・心情を統ぶ』といふべし。恐らく『心・性情を統ぶ』とは説き難し。その意は、心は乃ち性と情との交割ワカレメの関頭なるを以てなり。然れども『統』の字は未だ確ならず。或いはまさに易うるに『貫』の字を以てして、『心・性情を貫ぬく』というべし。蓋し『統』は乃ちその下を撰むるも、『貫』は上下に通ずればなり。一字の微なりと雖も、弁なかるべからざるものごとし。」(孟子講、卷三、十五丁)

(昭和四十三年十月二十日稿了)

〔付記〕

本稿を草し終つてから、たまたま葉向高の『蒼霞余草』を閲したところ、同書卷一に「憲使肥瞻葛公頌徳碑」なる一文が収められていたことを知った。この碑文は、葛寅亮が福州閩県に在職中の治績を頌えたものであるが、塩賣に対する苛酷な徴税を緩和したこと、青年子弟の学術指導に尽力したこと、官吏として清廉潔白であったこと、特に有力者の勝手な埋立占拠によつてほとんど滯滞していた河水の疏通に英断をふるつたことなどが記されている。