

銭融堂について：陸学伝承の一形態

石田，和夫

<https://doi.org/10.15017/18040>

出版情報：中国哲学論集. 2, pp.57-71, 1976-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

錢融堂について

―陸学伝承の一形態―

石 田 和 夫

(一)

陸象山(一一三九―一九二)没後、「門人において最も意を屬せし者は、ただ傳子淵のみ」(象山全集卷三十四)と陸象山自らが告白し、その将来を囑望した傳子淵を中心とする槐堂一派への陸学の伝承は結実せず、それに代って、陸学は事実上、楊慈湖(一一四〇―一二二五)・袁絮齋(一一四四―一二二四)の二人を中心とする所謂①明州の四先生(他の二人は舒文靖と沈定川)へと伝承され、「槐堂の学、吾甬上より盛んなるはなし。而して江西は反つて速はず。(中略)甬上の西なお嚴陵有り。また一大支なり」(宋元学案卷七十七槐堂諸儒学案)と言われるように、明州、とりわけ浙東地方を中心に、象山の生地江西をはるかに凌ぐ隆盛を示すことになる。

朱子晩年の高弟陳北溪(一一五七―一二二三)は、この楊慈湖を中心とした禅まがいの陸学の隆盛に対し「象山の学、全く禅家の宗旨を用う。もと②仏照より伝来し、人をして惟だ終日静坐して以て本心を求め使むるのみ。而れども其の心と為す所以の者は、却つて形体の靈なる者を錯認して以て天理の妙となす」(北溪全集第四門卷十二答黄先之)と批判を加え、格物一段の工夫を無視し、終日静坐するだけで事足れりとする象山垂流の陸学盛行の弊害に鑑みて、嘉定十年(一二一七)嚴陵に於て「道学體統」「師友淵源」「用功節目」「讀書次第」と題する四篇の講義(所謂「嚴陵講義」)―北溪全集第一門卷一所収)を行い、陸学に敢然と対抗する。象山垂流の陸学は、浙江地方に於てそれほどの勢力を誇っていたのである。

しかし、この四先生思想はいずれも師象山の真意をそのまま伝承したものであるとは言い難い面を持っていた。それは陳北溪も指摘するように、静的な方面の拡大という点に最もよく示される。そのためか、明州の四先生以降、陸学はさらに静的な立場へと移行し、そこを接点として、朱子・陸象山の折中習合を図る傾向すら示すに至る。

そこでこの小論では、かかる傾向を最も如実に示すと思われる思想家、「(王) 梓材案ずるに、嚴陵の一支、錢融堂よりして盛んなり」(宋元学案卷七十七)とされる嚴陵に於る陸学講学の中心人物錢融堂を取り上げ、その思想を、象山・慈湖との比較を加えながら明らかにし、明州の四先生以降、陸学の周辺に如何なる思想が培われており、それらの思想は陸学の眞精神を伝えるに十分なものであったのか等の点について検討を加えてみたい。

(二)

「錢時(生没年未詳、但し資料から推測するとその活躍の時期は、楊慈湖よりもやや下った頃—一二三〇年前後—と思われる)字子是、淳安の人、慈湖の高弟、書を読むに世儒の習を為さず。易を以て漕司に冠せられ、既にして意を科挙に絶り理学を究竟す。江東の提刑袁蒙齋甫、象山書院を建て、招いて講席を主さどらしむ。(中略)人称して融堂先生と為す」(宋史卷四百七列伝百六十六)以上が錢融堂なる人物の紹介である。また官吏として、「秘閣校勘」「史館檢閱」「江東帥屬」を歴任している。(同上)

この他錢融堂についての資料に、『慈湖遺書』卷五の「鏐子是請誌妣徐氏墓」、同卷三の「贈錢誠甫(融堂の息子)」、『蒙齋集』卷十一の「贈錢融堂詩序」等がある。「鏐子是請誌妣徐氏墓」には、「某(楊慈湖)淳安の鏐子、名は時、字は子是に於て至契あり。子は已に覚る。惟だなお微しく礙有り。某、其の礙を剝りて遂に清明間なく、内外なく、始終なく、作止なく、日用光照、精神澄靜、某の深く敬愛する所なり」と記され、その人品が語られている。

また、『象山全集』卷三十六年譜、紹定五年(一二三二)の条に「慈湖門人錢時、堂長(象山書院)たりて教を主さどる」という記述がある。

象山書院とは、陸学を天下に広むべく袁蒙齋によって紹定四年、貴溪(除慙)に設立された書院である。袁蒙齋は「象山書院記」(蒙齋集卷十三)を自ら撰し、その中で楊慈湖・袁蒙齋をも含む陸学の隆盛をたたえたが、象山書院は正に慈湖没きあとの陸学講学の拠点であったと推測されるものである。

以上のような記述を総合すると、錢融堂なる人物は、官吏としても、思想家としても華々しい活躍を示したとは言い難いが、少なくとも、楊慈湖以降の陸学内に於る中心的存在であったことは想像に難くない。

さて次に錢融堂の著作をみてみよう。融堂には所謂文集は存在しない。「宋史」によると「周易釈伝」「尚書演義」(融堂書解)「学詩管見」「四書管見」「春秋大旨」「西漢筆記」「蜀阜集」「冠昏記」「百行冠冕集」等の著作があると思われるが、現在見ることは「四書管見」(四庫全書珍本初集部五經總義類)「融堂書解」(四庫全書珍本別輯)「西漢筆記」(四庫全書珍本初集部)の三書のみである。この他彼の作として融堂撰「慈湖行状」が「慈湖遺書」(宝慶三年撰)に収められている。なお「四書管見」には、紹定二年(一二二九)出版に際しての自序がある。これによると「少時、篋波翁に論語・大学・中庸の三書を授けられ、四十才を越えて覚る所があり、三書を読み返して注釈を作った。その後慈湖先師に従游し、十数年の歳月を経、この書を世に出すにあたって刪潤を加え、音訓を附し、古文孝経二十二章を加え『四書管見』と題して世に示した」と記され、彼の生涯に渡っての学問の変遷が述べられている。

それでは、この三書の概要を「四庫提要」に沿って示してみよう。

『四書管見』

論語十卷、孝経、大学、中庸各一卷の計十三卷からなる四書の注釈書である。孝経は古文孝経二十二章を採る。大学も古本を採り、六章に分割するだけで経文と伝文との区別をつけない。各章の終りにその大要を述べるが、朱子が錯簡ありとしてその配列を変えた部分を「先儒の説」として悉く否定する。また揚慈湖は大学の八条目を「身心とを判ちてこれを離すの病已に露わる」(慈湖遺書卷十三論大学)とし「止・定・静・安・慮・得」の段階を「膏盲の病」(同上)として斥けたが、融堂は八条目、「止・定・静・安・慮・得」の段階いづれをも肯定する。論語は穩健な解釈で、朱子集注等の影響は見られないが、細注に集注からの引用がかなり見られる。中庸は彼の思想の重要な位置を占めるものであり、特色ある注釈が施されている。

『融堂書解』

書経の注釈書。完全な形では残っていない。「伊訓」「梓材」「秦誓」の三篇の注は完全に失なわれており、「説命」「呂刑」「微子」の各篇の注も部分的に欠落している。融堂の注釈の主意は書序を表彰することにある。各篇の首めに書序の主旨を示す。経文の解釈は部分的に蘇軾・孔安国・張九成等の説に基づいているが、一家の説だけ

を依り所とすることはない。その解釈の緻密さは「宋人経解中の特出せる者」である。

『兩漢筆記』

司馬光の「資治通鑑」から文章を抽出し、それを綱としてその後論断を加える。前半の数巻は胡寅の「讀史管見」から影響を受けており、董仲舒の対策を論ずるにあたって、道の大原は天ではなく心にあるのは、陸学の宗旨に基づくものである。

以上全体的にその著作を判断すると、揚慈湖からかなりの思想的影響を受けているが、慈湖のような大胆な經典離れの傾向はなく、「孝経」「大学」に於て古文を採った態度が示すように、むしろ經典尊重の傾向が強い。それでは、この三書によって融堂の思想を概観してみよう。

(三)

錢融堂の思想の中心は心である。

「夫子曰わく『心の精神是を聖と謂う』と。本心もと聖、本心もと靈、生きて人と為り死して鬼神と為るは一なり。形の見るべき者なく、声の聞くべき無きなり。」 (四書管見卷十三・八丁)

「心の精神是を聖と謂う」という「孔叢子」(記問篇)の語は、本来善であり、正であり、廣大であり、神明であり、通ぜざる所なき心の絶対性を示す語として揚慈湖によって表彰された語であるが、錢融堂もこの語を借りて、万象に妙応する唯一絶対の真存在である心を主張する。しかもこの靈妙なること窮りなき心は「知愚を問つる無く、貴賤を問つる無く、古今を問つる無く、此の心・此の理同じ」(四書管見卷十三・二十五丁)として万人に等しく附与されており、その意味に於て人間は本来等しく聖人であるとされる。

それでは、人間は等しく本来至善なる心を保有するにもかかわらず、何故惡を犯すのであろうか。

「心もと体無く、虚明にして照らさざる所無し。物の誘う所と為り、意の蔽う所となり、情の縦いままとする所と為りて昭々たる者昏々たるなり。」 (四書管見卷一・一丁)

融堂によれば、それは本来至善にして悪のない本心が、物欲・意念・情欲等の非本来的要素に蔽い眩まされるからに他ならないとされる。この意念・物欲・情欲等の非本来的要素は、本心の公に対して、私という中正を得ていない心の状態を言うものであり、それらはいづれも詰まる所「意」から生ずるものである。「意」は正に諸悪の根源なのである。

この「意」を契機として本来一つであるべき心も「道心」と「人心」とに分裂することになる。

「意に動けば人偽に入る。之を人心と謂う。意に動くは人心為れば、則ち本心即道なるを知る。之を道心と謂う。」

（融堂書解卷二・十一丁）

陸象山は、「人心惟れ危く、道心惟れ微なり」とする『書経』（大禹謨）の語を「心は一なり。人安んぞ二心有らん。人よりして言えば則ち曰わく、惟れ危しと。道よりして言えば則ち曰わく、惟れ微なりと」（象山全集卷三十四）として「人心」「道心」の分裂をきっぱりと否定し、あくまでも心を渾一的全体として捉えた。また融堂と同じく「意」を説く楊慈湖も「孚と光と正とは、もと三事に非ず。三言を以て道心を發明す。一たび意に動けば則ち孚ならず、光ならず、正ならず、之を人心と謂う」（慈湖遺書卷七汎論易）というように「意」を契機として「人心」「道心」を分裂させる傾向を示しながらも、「意」は全く虚なる存在であるという認識に徹することによって「人心即道心」（慈湖遺書卷八・九丁）として心の分裂を回避し、「人心」「道心」の別ない心一元の立場を展開した。

しかるに融堂は、人間が悪を為して止まない現実に着眼することにより、ただ単に「意」を虚妄であるとして顧みないのでなく、人間をあくまでも「意」に蔽われやすい現実的存在であるとし、人間の心を、その本来の姿としての「道心」と現実的存在としての「人心」との二方面に分けて捉える。

このような認識から「意」に蔽われてある中正を失った現実的存在である「人心」から、本来の不偏不倚なる「道心」に復帰すべく着実な工夫が主張されることになる。その最も主要なものが「敬」の工夫である。

「孩提の童もその親を愛するを知る。もと未だ始めより孝ならずんばあらざるなり。惟だ敬せざるが故にこれを失う。敬すれば私意断絶し、本心昭融にして神明に通じ、四海に光く、通ぜざる所なし。」（四書管見卷一・十丁）

「敬」の工夫は、程子以来③程朱学派に於て為学の工夫の中核として、その思想の中に組み込まれ尊重されてきた

工夫であった。

陸学に於ても、それは本質的には積極的に肯定されるものであったが、「持敬の字は従来の杜撰」（象山全集卷三十四）と象山がいい、「放肆ならざるの心（敬）は即ち欺罔ならざるの心（信）、乃ち庸常平正の心」（慈湖遺書卷三詹享甫講書）と慈湖がいうように、それは改めて取り上げる必要のない、心そのものが有する屬性の一つにすぎないものであり、人間の思為によってなされるものではなかったのである。

しかるに融堂は「意を起さない」という工夫を「敬」と結合させ「聖学の工夫、全く敬上に在り」（融堂書解卷一・二丁）として「敬」の工夫を自己の学問の中枢に位置づける。

さらに工夫として、「敬」（徳性涵養の工夫）に加え、それをより堅固なものへとすべく「道問学」の工夫が合わせて説かれることになる。

「徳性に於て尊ぶ所を知らば大本立つ。然れども問学に非ざれば、その尊き所以を知らざるなり。」

（四書管見卷十三・四十一丁）

そこには陸学の過度の「尊徳性」重視の傾向を拒んで、「道問学」「尊徳性」の兼用を主張する朱子に対し「元晦両短を去りて、両長を合せんと欲す。然れども吾以為へらく、不可なり。既に尊徳性を知らずして、焉んぞ所謂道問学有らん」（象山全集卷三十四）との批判を浴せ、大本としての「尊徳性」にすべてを傾中する象山の主張は全く受け継がれていないといえよう。

このような「道問学」「尊徳性」兼用の傾向は、その知識論（格物論）如何によっては陸学から遠ざかり、むしろ朱子学に非常に接近したものになりかねないであろう。

客観界の万事万物にわたって、その一々に即いてその物の有する「理」を窮め尽すという程伊川の「理一分殊」に基づく、主知主義的格物窮理論に対し、陸象山は「（我が心に備わる）物理を研究するのみ」（象山全集卷三十五）とし、楊慈湖も「格には去の義あり。其の物を格去するのみ。（中略）格物の論、吾心中の事を論ず」（慈湖遺書卷十論論語）として、格物窮理を程朱流の分別意識に基づくそれと一線を画すべく心の鍛練そのものとして捉えた。外的な事物に即して行なう格物窮理は、却って主体の分裂を招来するものであるとする陸学のこの格物論は、朱陸両思

想の相違の端的な指標でもあったのである。

それでは錢融堂の格物論は如何なる主張に基づいてなされているのであろうか。

「格物とは、善を明らかにするの謂なり。其の知を致す所以なり。故に致知は格物に在りと曰う。この物や、混成して虧くるなく、範圍すること外なし。是を太極と謂う。是をこれ一と謂う。至精・至粹・至明・至靈・至大・至中にして、之を至善と謂う。先知先覺は、正にここに在り。外物に非ざるなり。流を尋ね末を逐い、模擬揣量し、事にして求め、物々にして索め、而る後に之を格と謂うには非ざるなり。凡そ意見に蔽われるれば、是に似て非、聡明に役せらるれば邪を認めて正と作して、其の端的を究むる能わざるは、皆未だ以て格と言う可からざるなり。」

(四書管見卷十二・三丁)

格物とは、外界の事物に即してその物の理を窮めるといふように、主体と客体とが分裂した状態に於てなされるものではなく、万象の主宰たる一心に於て、その本有の善を明らかにすることに他ならないとするこの主張は、程朱流の格物論とは明確に趣を異にするものであるといえよう。

さらに格物に関連して知識を論ずるに際しても、分別意識に基づく知・不知であるならば「愈知れば、愈離る」(慈湖遺書卷四)とし、無知こそが聖人の真知に他ならない(同上卷十一)とする楊慈湖の知識論を継承し、無意に基づく「無知の妙」(四書管見卷五)、一なる「真知」等を主張する点を考え合わせると、融堂の「道問学」尊重の姿勢は、実質として陸学の主張に背くものではないといえよう。

しかし、陸学の立場からはどうしても許容できない主張も存在する。「已発」「未発」の分裂を認め、「未発」に於る存養を工夫の核とする主張がそれである。

「喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂う。寂然として不動なる者なり。故に大本と曰う。発して皆節に中る、之を和と謂う。感じて遂に天下の故に通ずる者なり。故に達道と曰う。中なれば則ち和す。和なれば則ち中に非ざる無し。中の外、別に所謂和有るに非ざるなり。観ずるに大本の二字、豈に是れ流を尋ね末を逐う者の知る可き所ならんや。学者往々にして、喜怒哀楽未だ発せざるの先に於て、力を用いる所以の地を知らずして、但だ節に中るを既に発するの後に求むるのみ。是れ猶お根無きの木、源無きの水のごとし。其の流行して暢茂するを望むも、是の理

無きなり。(四書管見卷十三・三丁)

「未発」に於る工夫こそが万事の大本であるとするこの主張は、「已発」「未発」の分裂を分別意識として排斥する楊慈湖の立場(慈湖遺書卷十三)とも異なるし、朱子の「性即理」に対し、敢えて「心即理」を主張し、「已発・未発」を貫通した現在の一瞬に全力を投入する象山の動的な立場とも、明確に一線を画すものといえる。この未発主義に、先の「敬」の主張を加え、さらに「心実に未だ嘗って動かざるなり」(融堂書解卷十・七丁)という主張を見る時、それは性を未発とし、性のみを理と相即させる朱子の静的な立場に非常に近似したものになるといえよう。

未発の場に於る大本の確立という工夫論は以上の通りであるが、それでは「已発」、つまり日常現実の場に於て、その大本を活かす手段として如何なる方法が用意されていたのであろうか。

「喜怒哀楽、発して皆節に中る。之を和と謂う。此れ即ち礼の礼たる所以なり。」(四書管見卷一・六丁)

つまり、「未発」に於る大本の確立は、「已発」の場に於て、礼という恰好の依り処を待って、始めて現象の多様な目を眩まされることなく、物事を処理することが可能であるとされるのである。ここに於て礼は「礼とは即ち天則の踰ゆべからざる者なり」(同上卷二・六丁)として、心の検証を経ることなく、天によって預めその權威が保証されることになる。

そこには「礼とは断々乎として人心の自有する所にして外取するには非ざるなり」(慈湖遺書卷二・三十三丁)として礼の外的規制に対する自主性を確保しようとした慈湖流の苦心は見られず、「礼者理也」(二程全書卷十二・十丁)として礼をそのまま天理の具現として捉える朱子学の考え方が存在するといえよう。

このような心外に於る權威の肯定という傾向を延長して、融堂は、心学の路線とはかなり趣きを異にする独自の経典観を展開する。

「聖人経を作つて以て世に垂れ、後に詔ぐは、空言に非ず。大義を明らかにし、万世の人道の標準を示す所以なり。」

(西漢筆記卷五)

この語は、彼の著作に窺われる經典尊重の態度を裏づけるものである。

そもそも、所謂④新儒学とは、經典の權威からの解放、自己の思想を展開せんがための一つの手段としての自由な經典解釈が一つの出发点であった。中でも、「学苟しくも本を知れば、六經は皆我が註脚なり」（象山全集卷三十四）として、従来の經典觀を転換させ、一切の經典の權威を拒否した陸象山は、その最先端に位置するものであった。楊慈湖もこの象山の立場を引き継ぎ、心の註脚としての經典を自由に驅使し、自己の主張に合致しない經文を「聖人の言に非ず」「聖人の旨に非ず」として悉く否定し、遂には「論語を記す者、固に以て聖人の至言を知るに足らず」（慈湖遺書卷十）といい、さらに「思慮を以て得べからず、言語を以て索むべからず。孔子已むを得ずして言へるなり」（同上卷一春秋解序）とし、真理は言語表現を絶するものであると断言して憚らなかつた。

このように經典の權威からの解放は心学流派に於ては不可欠の要素の一つであつた。にもかかわらず融堂は、「人道の標準」として無条件にその權威を是認し、「先聖の經」を疑うべからざる絶対の依り処として位置づける。（融堂書解卷五・十一丁）

礼であれ、經典であれ、心の検証を経ずしてその權威を容認することは、本来自由なる心が礼・經典によつて、却つてその自由を拘束されかねない危険を孕むものであり、何物にも拘束されない一心を万事の主宰とする陸学からみれば、それは主体たる心の畏縮を意味するものに他ならないのである。

以上のように見てくると、融堂の主張は非常に篤実で、正に所謂正統儒家的な様相を示すものであると言えよう。

陸象山は嘗つて「これ義、これ公なるが故に世を経む。これ利、これ私なるが故に世を出づ。儒者は無声無臭。無方無体に至ると雖も皆世を経むるを主とす。釈氏は、盡未來際普くこれを度すと雖も皆世を出づるを主とす」（象山全集卷二・与王順伯）として、義公と私利・經世と出世を以て儒積を截然と弁じ、同時に經世という一点にすべてを注ぐ儒家としての自らの立場を明確に示した。

それでは錢融堂は如何なる異端觀を以て儒積を弁ずるのであろうか。

「釈氏は虎穴魔宮皆な仏事たり。淫坊酒肆、盡く是れ道場なり。渠の所謂任意縱横も亦た心の欲する所に従うも、これを矩を踰えずと謂いて可なるか。矩を踰えざるは吾が聖人世を経むる所以、皇極を建つる所以なり。」

たしかに「経世」を以て自ら任ずる立場は象山をそのまま継承するものである。しかしそこには「其の三家の均しく有する所となれる者を知らざれば、則ち亦た其の至れる者には非ざるなり」（象山全集卷二与王順伯）として自らの立場を門戸によって限らない、視野の広い象山の見解は見られず。「踰ゆべからざる矩」を預め設定して釈氏を排斥すると共に、自らをもその枠の中に組み込む結果を生じている。

以上錢融堂の思想を概観してきたが、彼の未発主義、天理の具現としての礼至上主義、あるいは独自の經典觀等は、思想の安定性という面ではそれなりの特徴をもつが、陸学の真意からは大きく逸脱する思想であるといえよう。

それでは、一応陸学の伝統を受けつぎながらも、むしろ朱子学的な特徴を示す思想を持つに至る原因は、一体どこに求められるのであろうか。

(四)

陸象山は、朱子との間に、学問の正邪を弁別すべく二つの大論争を行った。一つは象山三十七才の時、呂東萊の幹旋により、李兄復齋と共に江西鉛山の鵝湖寺に於て、朱子と一堂に会して行なった所謂鵝湖の会でのそれであり、今一つは、象山五十才の年に朱子宛の書簡に端を發して行なわれた所謂「無極太極論争」である。この二事に関しては、今さら改めて言うべきことはない。

この両者の根本的な対立の他に、個別的な問題として、朱子から陸象山に対してなされた「論語」（顔淵篇首章）の⑤「克己復礼」觀に関する批判がある。すなわち「陸子靜、克己復礼を説きて云ふ、是れ己私利欲の類に克ち去るにあらず。別に自ら箇の克つ処有りと」（朱子語類卷百二十四・六丁）、あるいは「而今、克己復礼の一段を截断す」（同上・十五丁）等の語に見られる批判がそれである。

ところが、今「象山全集」に見るかぎり、この朱子の批判に沿う、象山流の「克己」觀を見ることはできない。むしろ、象山は「己私の累、大勇に非ざれば克つ能わず」（象山全集卷十与黄康年）として、己私と解し、身の私欲に打ち勝つという実践の工夫としてそれを捉え、さらに「学者の大病は師心自用に在り、師心自用すれば克己する能わず、言を聞く能わず」（同上卷三与張輔之）として、克己を私意放縱の独断的立場を回避すべく欠くべからざる

工夫として位置づけた。

してみると朱子の象山批判は何の根拠もない中傷ともなりかねないが、実は明確な理由が存在したのである。それは克己観が、それぞれの善悪観によってかなりの幅を持つからである。

孟子に端を発する「性善説」を大成し、「性即理」を主張する朱子にとって、「己私を克ち盡す」（二程全書卷二十四）という程子以来の克己観は、悪への傾向性を有する「情」から至善なる「性」への復帰を要請する、正に恰好の主張であったのである。

これに対し、陸象山は「人もまた善あり、悪あり。天もまた善あり、悪あり。豈に善を以て皆これを天に帰し、悪は皆これを人に帰すべけんや」（象山全集卷三十五）として、善悪いづれをも渾一的に有する心の立場に立ち、固定の善悪観を斥けた。この象山の立場から考えるならば、「克己」は先に示したように重要な主張には違いないのであるが、それにあまりに執着することは、却って心の自由を犯すことになりかねないものであった。

はたして、象山のこのような善悪観を一層徹底させた楊慈湖に至って、程朱流の克己観との対立の様相を一段と露呈することになる。

「克に二訓有り。能なり、勝なり。左氏謂う、楚の靈王、自ら克つ能わずと。継いで孔子の「克己復礼」の言を以て證と為す。是れ克を謂いて勝と為す。而れども未だ必ずしも孔子の本旨果して爾るにはあらざるなり。顔子粹然の質を以て、加うるに屢空の学を以てするも、未だ過無きに至る能はず。過も亦た微なり。何ぞ克を俟ちて之に勝たん。詩書に載する所、多く克を以て能と為す。況んやここに孔子又継いで、仁を為すは己に由ると曰うおや。殊に其の己に克勝するの意無し。且つ一の己の字、二義無きなり。大なる哉己や。孔子よりしてこのかた、今に至るまで、千有餘歳、其の解を知る者鮮し。己はもと過無く、もと天地と一たり。亦た能く天地を範圍し、亦た能く万物を發育す。独り聖人のみ此れ有るにあらず。夫れ人皆然り。堯舜と人と同じきのみ。」

（慈湖遺書卷十一・二十九丁）

「克」を「能」とする注釈は、解釈史的に見るならば「復は反なり、身能く礼に反れば則ち仁となるなり」とする孔安国注の復活であり、その限りでは、単に楊慈湖の博識を示すにすぎない。

しかし、宋学に於る程朱流の己己私として、身の私欲に打ち勝つという克己觀の絶対的優位を踏まえて考える時、勝つべき過などありはしないとする彼の⑥克己觀は注目に値いする。この彼の克己觀は、慈湖独自の思想的立場に基づく善惡觀に依る。

楊慈湖は、さまざま⑦な点に於て師象山の立場を彼なりに深めた。本体論に於ても然りである。彼は「見る可からざる一者」（同上卷七己易）の立場に立つことにより、日常現実の場に於る善惡・本末・虚実等の相対的差別を解消し、何物にも動揺しない絶対主体の確立を図った。その結果、善惡觀に於ても「吾が心未だ嘗つて是非利害有らざるも、未だ嘗つて是非利害無くんばならず」（同上卷二絶四記）という主張を生じ、「意」によって眩まされてある惡は、單なる無知無明にすぎないものであり、永遠の本来的立場に立つかぎり、克つべき過など存在しないと断ずるに至ったのである。

このように象山・慈湖いづれの場合も、その善惡觀の相違によって、朱子との間に克己觀の対立を生じたのであり、このある意味での楽天的な善惡觀は陸学の朱子学に対する大きな特徴の一つだったのである。

それでは融堂は如何なる善惡觀に基づいて克己觀を展開しているのであろうか。

「仁は即ち人の本心なり。心はもと虚明、無方無体にして天地を範圍す。其の大なること外無し。只だ我有るがために始めて昏く、始めて虧き、天則の外に放逸にして本心蝕まる。大凡そ意念各の同じからざると雖も、未だ我の上従り起らずんば有らざるなり。我有れば則ち百邪交ごも叢し、我無ければ百念皆空なり。是の故に克を貴ぶ。己克てば則ち心もと惡無く、天則踰ゆべからず。所謂復礼なり。復礼の外、又た仁有るに非ざるなり。復礼は即ち仁を為す所以なり。」

（四書管見卷六・十二丁）

己我に打ち勝つという不断の工夫が、復礼に他ならないとする彼の克己觀には、「性に不善有るなし」（四書管見卷三・十六丁）とする「性善説」が明確に貫かれているといえよう。前章に見た彼の思想は、終始この立場に沿って主張されたものであった。そしてこの立場が、「意」に蔽われてある惡（人心）は虚妄なものではなく、一刻も早く克服すべき実在であるという認識を生じ、彼の思想を篤実なものにしたのであった。

以上のような、心学の路線からかなり逸脱する傾向を示す融堂の思想が、「人皆是の心有り。心皆是の理を具すも、

惟だ聖に至つてのみ、方めて此の妙を盡す」(四書管見卷十三)として万人の有する心と理との相即に条件を附加する時、それは実質として朱子学に非常に接近した思想となつてしまふのである。

(五)

陸学は、錢融堂に至つてその活力を失うに至つたと見えようが、このような傾向は象山以降の陸学内に於て融堂一人にのみ見られるものであつたのだろうか。

融堂は「未発」に於る静的な工夫を重視したが、この主張は已に明州の四先生の一人、袁絮齋に於て見られるものである。

「念慮の未だ萌さず、喜怒哀樂の未だ発せざれば、表裏精純にして、一毫も雜えず、静の至りなり。……」

(絮齋集卷十静齋記)

さらに、絮齋の子、象山書院の設立者袁蒙齋は、「喜怒哀樂未だ発せざるの中、この時に於て見るべし。睹ざる間かざるの際、獨だ此の時に於てのみ見るべし」(中庸講義卷二・二十丁)として絮齋の主張を引きつぐと共に「礼と天理の自然にして毫釐も加損すべからざる者なり」(同上卷三・十二丁)として天理の具現としての礼を説く。さらに「徳性なる者は問学の根基なり。問学なる者は其の徳性を發揮する所以なり。故に徳性此に尊ばれ、即ち問学此れに由る。此れ中庸の教なり」(同上卷四・十二丁)としてすべてを中庸に吸収する折中主義を説き、遂には、「四先生(張南軒・朱子・呂東萊・陸象山)に二道なし。而れども学者の師承多く異なる。ここにおいて藩牆立ち、畛域分かる。所謂己に切なるの実学、君に忠、親に孝なるの実心、国を経め、世を濟うの実用、睽離乖隔して有極に會歸する能わざること、反つて漢儒より甚し、悲しむべきなり」(蒙齋集卷十四鄞県学乾淳四先生祠記)として、大胆にも四先生の学を一是の地に帰せんことを図る。

このような傾向は、「晦翁は当世の人傑なり。地歩は吾儕の及ぶ所にあらざるなり」(舒文靖公類彙卷一)、あるいは「某、心より晦翁を敬す」(絮齋集卷八・題晦翁帖)という明州の四先生、遡れば、鵝湖の会を主宰し、朱陸の調停を図つた呂東萊の主張を引き継ぐものであり、それらはかなりの影響力をもつて陸学内に浸透していたのである。

しかし、このような折中の傾向が現実のものとなった時、陸学はその真精神を喪失し、活力の乏しいものと為る他に道はなかったことを、錢融堂の思想は如実に示すものであった。

ともあれ、宋代の陸学は、明州の四先生以降全体的傾向として朱子学に吸収されていったのである。その結果朱子学のかかえる諸課題は表面化しないまま推移し、明の王陽明の出現を待つまで、宋元明の思想史の上に君臨することになるのである。

〔注〕

① 明州の四先生といっても、沈定川は象山より一年先に、舒文靖は象山より後れること八年にして世を去る。だから比較的長命を得た楊慈湖と袁潔齋の思想の影響が、名実共に大であったと思われる。

② 大慧宗杲の弟子育王徳光のこと。陳北溪はこの他、「象山もと光老（徳光）よりこれを得」（北溪集第四門卷十 二与趙司直李仁（仁））といい、陸象山を禅宗と結びつけて批判を加える。

③ 朱子学に於る「敬」の位置は「大学或問」に詳しい。

④ 宋代初期にこの傾向を示した人に「文言・大繫は皆孔子の作る所に非らず」（易童子門）とした欧陽修、「金滕を以て信ずべからざると為す」（二程全書卷二十二）とした程子等が居り、これに端を発して自由な經典観が続々と述べられる。朱子もこの中の一人であることは言うまでもない。また象山流の經典観は、「経は紙上の語にあらず。乃ち心中の理のみ」（横浦心伝録）とする張横浦に已に見られる。

⑤ ここに挙げた二つの例の他に、「朱子語類」卷四十一・十四丁（明版）、同卷百四・十丁（明版）にも陸象山の克己観に対する批判が見られる。

⑥ 朱子は、ここに挙げた楊慈湖のこの克己観を承知していた。（朱子語類卷四十四・五丁）当時楊慈湖の他に「克己」を「能」と訓ずる者に林文軒がいたらしい（同上）林文軒は禅にかかわりを持つ思想家で、象山の克己観批判も、禅宗の批判と同時に行なわれている。朱子語類卷百二十四に見られる批判は、象山の名のみを明らかにしているものであるが、あるいは、慈湖・禅宗一派を含む克己無視の傾向に対してなされた批判であるかもわからない。

⑦ 無意絶念に徹する「不起意」の工夫はその最たるものである。