

唐伯元の心学否定論

荒木, 見悟
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/18056>

出版情報：中国哲学論集. 5, pp.33-47, 1979-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

唐伯元の心学否定論

荒 木 見 悟

万曆十二年十一月、御史詹事講等の上疏、並びに大学士申時行等の上言にもとづき、陳白沙・胡敬齋とともに、王陽明の孔廟への従祀が勅許され、隆慶以来、持越されて来たこの問題に、一応の決着がつけられた。(明実録卷一五五)しかるにそれより四ヶ月後、十三年三月、南京戸部署郎中事唐伯元は、「従祀疏」を上り、陽明の従祀に疑問ありとし、仮りに従祀を認めるにしても、その意味を、功業気節に限定し、學術の不正は断じて許すべからずとした。(同上卷一五九)ために伯元は、南京兵科給事中鍾汝淳に糾弾され、海州判官に降謫されるのであるが、右の「従祀疏」には、伯元の思想傾向が、きわめて鮮明に示されているので、その概要から先ず紹介することとする。(私意をもって、全体を六段に分つ。)

一、本朝では、六經語孟の書を頒行するにあたって、もっぱら朱子の註を基本とした。朱子の註は、必ずしもことごとく聖人の意に合しているわけではないが、その力学と任道とは、ほとんど聖人と異ならない。ここ二百年來、一とく、道に任ずる君子が、經伝を解釈するのに、時に異同をとなえることはあつたが、朱子の學問をまちがつたとしたものはいない。然るに正徳嘉靖の間に及び、王陽明が出現し、始めて致良知説を唱え、江南に普及したが、その趣旨は朱子とは全く異なっている。陽明も初めから朱子學に異を立てようとしていたわけではない。「ただ識太りに敏く、才太りに高く、道に任ずること太りに勇に、言を立つること太りに易(かる)がるしきを以て、その談鋒溢出するに当り、前に古人なしとす。故に往々にしてその薫に抵牾するを覺えず、而してこれが徒たる者も、波を推し瀾を助け、争つて門戸を高くし、ますます以て天下の心を疑わしめて、遂に敵國となる」に至つたのである。

二、先頃、浙江撫臣が陽明の祠額を請うたところ、皇上は、勲賢の号を給わつたが、道學者としての評價には及ばれ

なかった。また近頃、台省諸臣が從祀を請うて、許可されたが、その御批には、「操修經濟、都是學問」とあるだけ²⁾で、學問の異同については問題となさらなかった。道術の裂くるをさけるために、皇上は、陽明の從祀について、「これを察すること詳かに、これを慮ること周く、これを防ぐこと預めする」ことが必要であられる。でなければ、せっかくの殊典が、学を正し道を明らかにするの盛心と違い、他日の悔を残すこととなるであろう。

三、世の陽明を嘗る者に六種ある。1 陽明は、少くして不羈を負い、長じて機謙多く、一旦去って道を学ぶも、妻子に信頼されなかった、という者があるが、これは陽明の病となすに足りない。2 その議論がやたらに高いばかりで、言動気象は常人とかわりなく、その門人たちが、とかく不正を犯し、天下の大不韙を犯している、という者があるが、これは末節に過ぎない。3 宸濠討伐の功績は、信用できない。宸濠に勝味のないことは、陽明を待たずして分っていたこと。反乱勃発するや独断専行、そのやり方はいかさま、その行動は矛盾だらけ。もし吉州の忠義の士や、守臣たちの適当な方策がなかったら、宸濠の変の結末はどうなったことやら、というものがある。だとすれば、伯爵を与え、功臣の廟に配享するだけで十分なわけだ。4 陽明学は禅学だという説があるが、禅者は、内に空寂を守り、外に嗜欲を絶ち、それにより治心養性することができから、倫理を無視しさえしなければ、君子もそこから学びとるものである。ところが陽明は、「機多くして智巧みに、神勞して形疾み」、仮りに禅だとすれば、呵仏罵祖の流、無修無証の糟粕をぬすむものだろうが、そこに取るべき何ものもないから、禅とするのは、あたらない。5 陽明は覇儒だという説があるが、聖人の道は、王を得て信ぜられ、覇を得て尊ばれるもので、聖人は決して覇を排斥しはしない。陽明はみづから聖人だとし、その門人も彼を顔曾思孟以上に尊敬しているが、陽明は決して覇というに値しない。6 良知の本旨は、精神を弄ぶに過ぎない、というものがあるが、³⁾これもあたっていない。そこで伯元は、その理由を次のように述べる。

「それ六経には、心学の説なく、孔門には、心学の教なし。凡そ心学を言うは、みな後儒の誤りなり。……而れば守仁の疑うべきは、また精神を弄するの失には在らざるなり。それ禅ならず覇ならざるの間に立ちて、疑多く似多きの行を習為し、功すでに成れども、議する者やまず、骨すでに朽ちたれども、忿る者いよいよ熾なり。ああ、以て守仁を觀るべし。」

かくして伯元は、いくつかの事例に即しつつ、陽明説の矛盾を指摘する。たとえば、「心即理、心之良知即天理」といながら、また「致其良知以精察此心之天理」というが、それでは、良知と天理とは、一なのか、二なのか。「良知即是道」「至善者心之本体」といながら、また「無善無惡者心之体」「無善無不善、性原是如此」というが、それでは性は、果して善なのか、悪なのか。「良知生天生地成鬼成帝」といながら、また「良知本体原来無有、人心本体亦腹如是」というが、それでは良知は、人にそなわっているのか、いないのか、といった具合である。四、国初以来の従記をかえりみると、薛敬軒は問題ないとして、陳白沙を基準とするのが妥当であろう。陽明の門人は、白沙を非常に尊ぶが、実は陽明と白沙は同類ではない。白沙は、「吾道有宗主、千秋朱紫陽」「一語不遺無極老、十年無倦考亭翁」とうたい、朱子を駁する語はみられないが、陽明は、その徒を顔子にたとえたり、明道よりもまさるといったり、宋儒を眼下に見下している。「その心の公を枉げ、かの人の子を賊い、世を惑わし民を誣うること、これより甚だしと為すはなし。」陽明が、白沙や甘泉の学恩を受けながら、一語も白沙に及ばないのは、白沙を眼中においていないからである。

五、自分も少時、王学を学んだが、その誤りに気づき、忸怩として愧畏すること累月、ついに捨て去った。伝習録はまちがいだらけで、抜本塞源論とても、万物一体を借りて、その私を行ったに過ぎないが、象山祠記・文山祠記・客座私祝・諭俗等の諸文は、人心を警発し、その文章、尚ぶに足る。だから彼を郷祠に記るのはかまわないが、孔廟に従記するには問題があるのである。

「今、守仁は、秦儀の術を挟み、孔孟の教を薄んじ、告子仏氏楊簡の論を張皇して、みずから千古一人とおもえり。举世みなその利口巧言を知れども、讒佞に擬せらるるは、これ大舜・孔子の畏悪する所なり。我が皇上、唐虞の治を隆んにし、孔氏の学を崇ぶに方りて、又記典を以て、守仁の功を寵するは、事は以て並行すべきがごとしと雖も、義は以て明弁せざるべからず。」

義を明弁するとは、たとい陽明を従記するにしても、陽明のいかなる点を賞してであるか、即ちその事功であるか、学問であるかを、明確に規定した上でなければならぬとするのである。でなければ、宋の王安石のように、一時従記されたものの、忽ちこれを中止するという事態になりかねないだろう、と伯元はいう。

六、かくして結論としていう。この記典を頒行する日、天下の学宮に布告して、朝廷が陽明を従祀する目的は、もとより朱子とくいちがわず、天下の学徒が、軽がるしく朱子をそしって異端とするのは、法令違犯であること、また陽明を学ぶ者は、その功業気節とか、文章の美を学ぶべきで、その軽率な発言を学んではいけないということを、明示すべきである。これでこそ賢を崇び功に報ゆるの恩典と、学を正し道を明らかにする心とが一致するし、朱子を学ぶ者も、それぞれその伝聞したことに遵えばよいのであって、陽明を慕うのを高尚だと考える必要はないのである。

二

以上が、「従祀疏」の概要であるが、その核心が、陽明における功業と學術とを分離し、その心学は學術混乱の源泉であるが故に、絶対に恩典の対象から除外されるべきであるとしている点にあることは、明らかであろう。これより先、朱子学者陳建は、禅学・陸学の心学と、聖賢の心学（すなわち朱子学）とは、同じ心学でも、心の内容がちがうという意味のことをのべているが（学部通弁、終編、卷上）、彼の場合は、心学の語そのものまで否定しているわけではない。また朱子学への強い関心を終生もち続け、のちに東林書院を復興して活躍した顧憲成・允成兄弟にしても、心学そのものを否定する意志は、もち合わせていなかったのである。だから伝習録にしても、その読み方さえ心がけるならば、これを無用視する必要はないとした（小心齋劄記、卷十、十丁）。その顧氏兄弟にあてて、伯元は、次のように心学否定の論拠を示す。

「心学は、心を以て学となすなり。心を以て学となすは、これ心を以て性とすなり。心は能く性を具すれども、心即性ならしむる能わず。この故に放心を求むるは、則ち是なり。心を求むるは、則ち非なり。心を求むるは、則ち非なり。心に求むるは、則ち是なり。我の、心学に病む所は、その心を求むるが為なり。心を求むると、心に求むると、放心を求むるとの弁を知れば、則ち心学を知る。」（集、卷五、答顧叔時季昆仲）

「放心を求む」とは、主宰者としての心の確立をはかること、「心に求む」とは、心に則して自己点検を行うこと、「心を求む」とは、独裁者としての心の根まわしをすること、これが伯元の、三者を区別する基準であろう。そこで、

その「心を求める」心学の弱点を追求して、次のようにいう、

「それ心学は、心を以て学となすなり。彼れその言に曰く、『学なるものは、此の心を学ぶ所以なり。求なるものは、此の心を求むる所以なり』と。(伝習録、卷中、答人論学書)心果して求むるを待たば、必ず我と同類にあらず。心果して学ぶべくんば、則ち『礼を以て心を制し、仁を以て心を存する』(孟子、離婁下)の言、乃ち心の障となるなきか。彼れその原は、陸氏の『仁は人心なり』(孟子、告子上)の一語を誤解せるに始まりて、陸氏の誤りは、則ち釈氏の『心に本づく』の誤りに従うなり。」(同上)

心のはたらきを強化しようとして、むしろ心を探求することが、かえってその正常性をそこない、奔放化に拍車をかけるとしているのである。伯元は、聖人が、いかに心をいうを諱んだかは、易の減良二卦とか、論語の「子罕に性命を言う」の一節に明らかであり、書経大禹謨の人心道心説に至って、いよいよ疑うべくもないとする。なぜなら、「人心惟危」といえば、心が善を尽すを得ず、また「道心惟微」といえば、心が悪なきを得ざることは、明らかだからである。⁴⁾(集、卷五、答孟叔龍書)こうして彼は、程子の、「善惡皆天理」「惡亦不可不謂之性」の二語をもち出し、易に「継善」と説き、孟子に「性善」と説いたにしても、これはその本然(説く容からざるの性)を説いただけで、一旦生じた性(才かに性と説くの性)は悪なき能わずとし、心の不確実性・不安定性を、次のように訴える。

「性を言(かた)ること精しきは、孟子に如くはなし。孟子を継ぐ者は、程子なり。ああ、また微なり。微なるが故に、言いがたし。然りと雖も、性はなお形而上のものなり。形而上のものは、善と雖もなお微なり。心は則ち形而下なり。形而下のものは、敢てこれを概するに善を以てせんや。性は心に具われども、心はことごとくは性を尽さず。性はこれを天に達すれども、人は天を全うする能わず。天人合し、心性一なるは、必ずや大聖人なるか。」(同上)

伯元は、湛甘泉再伝の弟子にあたるが、甘泉は、陽明ほど渾一的な心性説を説かなかったにせよ、心学という語はしばしば用いており、伯元の師呂巾石も、王湛両学の折衷をこころみつつ、「聖人の道は、心に在り」(明儒学案、卷三十八)とのべているのであるが、伯元となると、性と心とを明確に区別し、その意味では朱子学への接近を強化しつつ、心学横流の風潮に挑戦しているのである。しかし彼は、一概に朱子学に埋没しているわけではない。たとえ

ば、「朱子は能く正叔（伊川）を解すれども、周邵を間雜せり。その明道を去ること、はなはだ遠し。弁ぜざるべからず」（集、卷二、諸子解）と、朱子は明道に及ばぬとしているし、四書大全を評しては、「得が失を償わない」（同上、経解）とし、先に紹介した従祀疏においても、「朱子の註は、必ずしもことごとく聖人の意に合しているわけではない」とことわっているのである。一方、彼は、明代心学路線の先駆者は陳白沙であり、その大成者が王陽明であるとする、王門一般の主張に横槍を入れ、白沙と陽明の切離しを策し⁵、（従祀疏参照）友人王弘誨にすすめて、『陳白沙文編』六巻を編集させ（万曆十一年序）これに註をほどこしている。その註の中には、「白沙は仏に近し」とする羅整菴の説に反論を加え、仏教の言葉を用いること自体は、必ずしも關けるにはあたらぬとしている場面すらあるのである。（同書、卷一、六十丁）

伯元は、「釈を竊んで偽儒となる」（その典型的実例が陽明学）ことには反対したが、（集、卷五、答蔡台甫）白沙も、「儒と釈と同じからざれども、その累なきは一なり⁶」とのべているように、儒釈の混線がなされなければ、それでよしとした。⁷（集、卷五、答王吉州）これだけ思想的寛容性をもつ伯元が、心学と聞けば、感情をむき出しにして、たたきつぶそうとするのは、いかにも理解しがたい印象を与える。伯元から、『陳白沙文編』を贈られた胡廬山は、果して次のようにのべる。

「去冬、白沙先生文編を寄せらるるを承く。因りて思う、足下は素より心学を言うを喜まず。いま一旦、白沙の文を取りてこれを表章するは、豈に学漸く源に帰するにあらずや。……ただもしその間、共に相究意せずんば、則ち徒らに平日に負かん。蓋しこれより先、この編を覩見する者あり。いわく、この書の題評は、白沙を揚ぐと雖も、その実は、陽明を抑うるなり。たとい語の干わらざる処とても、必ず宛転として陽明に詆り及ぶ、と。文致に近ければ、不穀あえて信ぜざりき。而るに來編をもってこれを読むに、良に然り。『近儒、先生（白沙）を疑うは、後学を引進すること、頗る惓惓たらず』というが如き、かつてたまたま陽明の語意を觀るに、並びにこの説なし。知らず、足下、いづくよりこれを得しか。……その評中を歴觀するに、白沙のために赤幟を立てるを免れざるに似たり。恐らくはまた白沙の心にあらざるなり。」（明儒学案、卷二十二、与唐仁卿書）

こうした勇み足をおかしてまで、伯元が心学を憎むのは、もとよりその横流の弊、いうにたえないものがあるから

であるが、それでは、これを矯正するためにはどうすればよいか。問題を、宋代以来の基本的術語たる理氣論に則して考察するならば、「理は天であり、氣は人である」という大原則の下で、氣の偏向性に注目しつつ、これをその具有する理の方向に活かして行く方法を講ずべきであらう。心学とは、理はおろか、その氣までも見失った学問なのであり、かくして、「侈然として非理の理に附す。世道をいかにせん」（集、卷五、答余司理）という状況に立至ったのである。しかも伯元は、ここで氣質之性などという迂遠なものを持出さず、もっと具体的な身体を前面に引き出すべきだとするのである。彼はその議論を、大学解釈に因んで展開する。

三

伯元は、『大学』にいう「物有本末」の「本」を「身」と解し、その根拠として、孟子（離婁上）の「天下国家の本は身に在り」という語を引用する。（集、卷二、格物解）彼のこうした考え方は、次の文に明快に示されている。

「物に本末あり。身は、其の本なり。家国天下は、みな末なり。未だ本乱れて未治まる者はあらず。物格とは、身を修むるの、本たるを知るのみ。身を修むるにあらざるなり。身を修むるの、本たるを知る。これを本を知るといふ。これを止まるを知るといふ。これを先後する所を知るといふ。これを物格⁽⁸⁾知至るといふ。故に其の本を務むれば、則ち意誠なり。然らずんば、みな偽なり。其の本を守れば、則ち心正し。然らずんば、ことごとく邪なり。意誠に心正しければ、即ち以て身を修むるを語るべきか。未だし。心すでに正しと雖も、身は未だ修め易からざればなり。……蓋し礼に至りて、然るのち身を修むるの能事畢る。」（集、卷二、格物修己解）（傍点筆者）

つまり朱子のいう八条目の中、修身こそその基本だというのであり、これは格物窮理を先行要件とする朱子学とも、また致知（致良知）をかなめとする陽明学とも異なる、独自の主張なのである。湛甘泉にとって、根本とは、いうまでもなく天理（随处体認天理の天理）であるから、（甘泉集、卷七、復洪峻之）伯元の説は、湛門の直伝というわけでもない。ただ伯元と同時代の李見羅は、「修身為本」を「知本」の帰宿とし、（正学堂稿、卷二十七、答韋純頭）「一部の大学は、その註脚に過ぎない」（同上、卷二十一、答何友書）といており、伯元に近きを思わせるのであ

るが、見羅は、良知説が、体を忘れて用に馳せ易い弊を伴いがちだとはするものの、「本知」（知に本づく）を「知本」（本を知る）に転換すれば、致良知説もそれなりに生かし得るとするほど、陽明学への通路を残している。（伯元より見れば、それはとうてい不可能だと考えられたであろうが）つまり見羅は、「致知」の「知」が、良知説によってほとんど感覚知に変質するまでに独走し、その歯どめを失った弊害にかんがみ、「知」の手綱を引きしめる主体として「修身」に注目し、「修身」の本が立てば、「止」の定位がかたまるとしたわけであって、「ただ一箇の修の字の内に、無量の妙義を包括す」（同上、卷三、答舒夢灘書）といわれるように、修身を最高の徳目としたのである。

ところで見羅は、格物が懸空に流れないためには、修身知止を先だてるべきだとしながらも、他方、格物に余りに無用な規制を加えれば、修身までがか細くなることを意識していた。だから彼は、「修身の身は、家国天下を合するものだから、天大の度量がなければ、包含できないし、火熱の心腸がなければ、負荷することはできない」（同上、卷二十三、答翟從先書）というのである。いわば陽明学が心によって受けとめていたことを、身によって受けとめ、前者によってとかく崩れようとする道義的姿勢の確立をねらったわけであろう。だからそこには、伯元のように、形器・氣質の偏向という反省は特にみられず、格物を論じては、「体は則ち万物みな備わり、用は則ち一物幾に当る。格物とは、その一物幾に当るの物を格すなり」（觀我堂稿、卷九、答李汝潛）といわれる。こうなると、修身知止とはいいなながら、実際の対応場面においては、事物の実態を遊離した漠たる直観に頼らざるを得なくなるのではないか。伯元は、見羅を評していう、

「先生の意は、なお格物を指して、凡物の物というがごとくにして、意は則ち指して身と家国天下との物と為すなり。凡物の物と雖も、身と家国天下とを出でず。而して大学に指す所は、則ち専ら身を以て家国天下に對し、本末を分てるにて、凡物は言うに暇あらざるなり。」（集、卷五、答李見羅書）

凡物とは、具体的制約をもたぬ物一般の意味であろうが、そのような漠たる物は、『大学』では、当初から説かれておらず、その必要もないというのである。修身を、誠意正心致知格物よりも重んずるとは、身体の靈妙性・鋭敏性に信をおくからではなく、かえって人間の身体と禽獣のそれとの差が、いくばくもなく、こここそ諸悪の根源であるから、先ず第一着手を修身におくということであるべきなのだ。ここでいま一度、「心すでに正しと雖も、身は未だ

修め易からず」という伯元の語を思い合わすならば、靈妙の極致にあるとされる心に対し、凡庸をきわめる身体の御しにくさを強調する彼の意図は、明らかにくみとれるであろう。

しかしこのように、身体を正心誠意致知といった精神的いとなみから切離す面をとまなう時、果して「修身」というはたらきが存立し得るであろうかという疑問を、招かずにはおかぬだろう。身を修めることが、形式的な動作の回復であるならともかく、それが何らかの規範や理念を予想してのことであるなら、修身より致知に至る五条目は、本質の脈絡をもつべきものであろう。そこをついたのが、胡廬山である。

「それ大学は、修身を本となし、格物を本を知るとなす。足下、能くこれを言うとも雖も、然もただこれを動作威儀の間に見るのみならば、則ちみな末のみ。それ修身は、その血肉の軀を修むるにあらず、また血肉能くみずから修むるにあらざるなり。故に正心誠意致知は、乃ち動作威儀の身を修めて、家國天下の本を立つる所以なり。格物は、正にこの本を知るに在りて、泛く末に求むるにはあらざるなり。今足下の、必ず正心誠意致知を截去して、以て修身を言い、定静安慮を抹殺して、末節を飭えんと欲するは、則ちこれ血肉を修むるにて、ついに何を以てこれが修となさんや。」（明儒学案、卷二十二、与唐仁卿書）

これはたしかに、伯元思想の弱点をついたものであろう。

四

伯元の生涯で、従祀疏と並び、世人の注目を引いたのは、石経大学の採用頒布をすすめる上疏文を上ったことである。『大学』のテキストについて、改訂をほどこす動きは、明初以来、方孝孺・蔡清等、朱子学系の学者の間にすらみられるのであるが、王陽明が古本大学を顕彰するに至って、新本と古本の是非をめぐる論議がやかましくなる。然るに万暦年間に及び、第三の有力なテキストとして、突如、石経大学なるものが出現し、学界を三つどもえの論争にまき込むのである。ただこれが豊坊の偽作であることは、当時から指摘する向きがあったのであり、清初の朱子学者陸稼書の如きは、「明季の豊坊、また（四書）蒙引諸家の説に依傍し、石経大学を作爲し、以て世を欺く。忌憚なきこと、尤も甚だし」（松陽講義、卷一、五丁）と攻撃しているのである。この問題多いテキストに、伯元が文句なし

とびついで行つたのは、なぜであろうか。先づその「石経疏」の内容からみて行くこととしよう。

朱子の大学改訂は、一時の言であつて、至当とは認められないが、正徳嘉靖の間に及んで新学が勃興し、世を惑わし民を誣い、大学章句を洪水猛獸にたとえ、格物の解釈が論議の種となり、『大学』は、存するがごとく亡するがごとき有様となつた。陽明の格物致知説に対しては、羅整菴の手きびしい批判もなされたが、大勢は動かさなかつた。程朱の誤りは、その体認がおろそかであつたのではなく、そのテキストに錯簡があつたからである。だが陽明の反駁が出るや、世人は程朱説をいとい、虚高をはこる良知説が、わが物顔に天下に横行するに至つた。これも遡れば、程朱の用いた大学テキストに錯簡があつたことに、由来するのである。「意わざりき、學術得失の判、人心邪正の分、その機乃ちここに決（さだ）まらんとは。則ちその書を併せてこれを欠くの、弊なきに如かざるなり。いづくんぞそれ独り此の篇の存するに頼らんや。」

次に朱子と陽明の窮理説の比較を行い、陽明説には全く取るべき点なしとし、鄭本と程朱定本とに共通してみられる欠陥二点をあげる。その一は、「知止能得」を格物の前におくのは、「深きを先にして浅きを後にする」¹⁰きらいがあること、その二は、学問思弁の功が八条目の中に入っていないのは、大学が不完の書たる印象を受けることである。こうした疑問を抱きつけ、たまたま泰和令をつとめていたころ、吉安知府張振之より石経大学を入手するが、張氏は鄭徳薄より得たという。このテキストと、これに附せられた漢賈逵の序を一読することにより、多少の疑問が氷解し、「もし程朱、鄭本に惑わされずんば、格物まさに錯會に至らざるべし」と惜しむのである。こうして石経大学の採用を願う意図を、次のようにまとめるのである。

「朱註の失は、未だ遠からざるなり。もしそれ新学に奪われずんば、臣もとより以て論なかるべし。新学の間、行わるること、未だ甚だしからざるなり。もしそれ朝廷の興する所とならずんば、臣また以て憂うるなかるべし。今、守仁祀られ、赤幟立つ。人心士習、これより分れん。朝廷に在りては、祀を以て（守仁の）功に報ゆという。雖も、儒生に在りては、祀に因りて（守仁の）学を信ずることなくんばあらず。向の延蔓は江南に止まるも、今の風動は、天下に及ぶ。かつ皇上、今の天下人心を以て、いかんとするや。」

これにより「石経疏」が、陽明従祀を思想界の一大異変と受けとめる伯元の、反心学運動第二弾たることが明らか

となった。「経を解するの法は、経を以てして、伝を以てせざれ」(集、卷二、易解)とは、彼の主張なのであるが、石経大学を決定版とする彼の根拠は、経学の実証をとびこえて、なまなましい眼前の思想界との格闘にあったのである。

当時、石経大学に好意をよせた学者には、鄭暁・王文祿・魏莊渠等があり、伯元以上に熱心な信奉鼓吹者として管東溟が出現し、「信ずる者、十に三」と学界の空気を伝えている。もともとその信じ方も色々であって、鄭暁のように、古本テキストと石経テキストの両存を認めるものもあれば、魏莊渠のように、石経を否定しないにしても、心学も肯定する人もあり、東溟のように、思想界の混乱を鎮静し、帝権を浮上させるための最高經典として石経を位置づけるものもあったのである。そうした中で、伯元が、「石経疏」を上るほどの熱意をこめたのは、その思想と、どのようななかかわりをもつのであろうか。そのためには、石経大学の特色を調べる必要がある¹³。

石経大学は、最初に三綱領八条目をおき、次にこれをまとめるかのように、「物有本末」の句が来、これを裏づけるべく、「緡蛮黃鳥」の句、「知止而后有定」の句、「邦畿千里」の句、「子曰聽訟」の句がつづき、ここで「此謂知本」と、一旦しめくくるが、更にその「知本」の内容を明確にすべく、「白天子以至於庶人、壹是皆以修身為本」の句がつづき、改めて、「此謂知本、此謂知之至也」の句でおさえる。この後の「此謂知本」の句は、朱子章句では衍文とされているものであるが、石経では不可欠のものとされる。なぜなら、二つの「此謂知本」の間にはさまれた「修身為本」こそ、石経のかなめとなるものだからである。以上のようにみて来る時、石経テキストの構造は、修身に眼目をおく伯元思想の、恰好の代弁者となるのであり、彼が石経を不磨の真経と信じた理由も、そこに存するのである。

ただこのように、余りにもせせこましく修身に焦点をおき、そこに止まることで能事畢れりとするならば、修の多様性、当機の活発性が無視されることになりはしないか。同じく修身尊重を説くにせよ、李見羅としては依然問題が残らざるを得ない。

「唐仁卿、石経大学を信じ、『知止能得を格物の前に置くは、深きを先にして浅きを後にす』というは、おそらく聖学の、止を入竅となし、修を工夫となすを知らざるなり。『儒者の学問思弁の功、八目の内に容るる所なし』

というは、おそらく止はただ一法なるも、修は多方あり、万物みな備わるは、その当機を格すの旨なるを知らざるなり。『物有本末の一条、致知在格物の下に次ぎ、以て格物を積す』というは、おそらくこの条の人に教うるに、止まるを知るの法を以てするを知らざるにて、これ止を混じて修となすなり。」(明儒学案、卷三十一、知本同参)

伯元が、こうした批判を受けるのは、せっかく修身の重要性を提起し、「身に至っては、禽獸を去ること幾くもなし」といながら、修身についての細密な工夫論が示されておらず、心の横暴さえくいとめれば、大半の目的は達せられたとするかのような印象を与えるからであろう。

五

伯元莫逆の友たる管東溟は、伯元の生涯を評して、次のようにいう、

「正嘉の間に当り、姚江は時を得るの九二にあらざりしか。¹⁴その沢まさに流るるも、その弊なお隠る。もし仁卿、

六五の蒙心を以て、陽明の上足に私淑せば、必ず能くその精を会して、その未だ至らざる所を弼けしならん。惜いかな、以て弼けずして、以て排せしこと。心は馬を叩く(伯夷叔斉をさす)に同ずるも、功は、天に順い人に応ずる(湯王武王をさす)に遜(おと)れり。」(惕若齋統集、卷一、為澄海唐仁卿選君伝補逸)

東溟は、伯元の、陽明從祀阻止運動を行き過ぎだとし、その志は諒とすべきも、その結果は失敗に終ったとしているのである。¹⁵また顧憲成の記すところによれば、万曆十四年、伯元を訪ねた際、良知説のかもす弊害はともかく、陽明が良知を点出した意義を懇切に説明するや、伯元は、「もっと早く君の言葉に耳にしていたら、先の從祀疏のことは、もっと検討しただろう」とのべたという。(小心齋劄記、卷四、三丁)心学否定論、王陽明抹殺論などというものは、とうてい時流をさえぎる力とはなり得ない状況にあったのである。だから顧允成のごときも、「心学の弊は、もとより今日より甚だしきはなし」としながらも、それは心蠹であって、心学ではないとし、(小弁齋偶存、卷六、与唐曙台論心学書)胡廬山は、現今の心学を語る者については、その力行せるか否かを議すべきであって、心学そのものを非とすべきではないと、やり返している。(衡廬精舍藏稿、卷二十、答唐明府書)天台のごときは、余りに

むきになつて伯元と論争する廬山をいましめて、「悪酔いをしている人間に、むりやり酒を飲まそうとするもの」とまで揶揄しているのである。(天台文集、卷三、与胡廬山書、第五書)

こうして伯元の投じた一石は、一応の波紋を生じながらも、かくべつ大きな波瀾に広がることもなく、次第に静まつて行つた感があるのであり、わずかに石経大学だけが管東溟に引継がれ、その特異な三教一致論の素材として利用されることとなる。湛門の系統には、つきつきと陽明学批判者があらわれるが、心学盛行の大勢には抗しきれず、ごく一部の例外を除いては、その思想的規模は狭小であり、陽明学派に太刀打ちすることは困難であつた。そうした時流の中で、心学否定のスローガンを掲げることは、大胆ではあつても、広範囲の共鳴を得るのは不可能であつた。そしてそのような主張を打出す当人が、規格化された朱子学に対しても不満を抱いていたというこの方に、かえつて明末思想界の動向を読みとれるのである。伯元は、心学を討ちつつ、知らず知らず、心学の空気の中に呼吸していたのではなかつたか。

伯元に、その書堂に因んだ「醉経楼」と題する詩がある。(集、卷一)その中に次のような詩句がみえる。「天地何簡易、六経何支離、安得楊子雲、尊酒共楼居」「醉経何可当、楼名浪標榜、痴迷又痴迷、前身疑象罔」ここには、六経の根本精神が見失われたことを慨きつつも、それを容易に探りあて得ず、模索に模索を重ねている彼の胸懷が、率直にうたわれているようである。このとまどいこそ、そのまま明末思想界の不安と激動を象徴するものなのである。¹⁶

註 釈

(1) 従祀疏は、伯元の『醉経楼集』付録におさめられる。本稿では、台北中央研究院歴史語言研究所所蔵の鈔本に拠り、以下「集」と略称する。

(2) この前段には、「皇祖世宗かつて称す、王守仁は有用の道学なり」の語があるのだが、伯元はこれを無視しているのである。

(3) これは陳建の『学菴通弁』あたりを意識しているのかも分らない。

(4) 蔡沈の書経集伝序には、「二帝三王の治は、道に本づく。二帝三王の道は、心に本づく」の語があるが、伯元

は、これを評して次のようにいう、「帝王の治は、道に本づくとするは、是なり。而らば道は、何に本づくや。身に本づくというは、可なり。中に本づくというも、また可なり。而るに解する者、心という。桀紂も心にあらざうといいて、可ならんや。」(集、卷二、書解)

(5) 伯元の思想史観は、次の語によって、あらまし推定できる。「それ学は誠のみ。その分数同じからざれども、明もまたこれに因る。孟子よりして後、明道は、誠にしかつ明なり。伊川・横渠、これに次ぎ、朱子またこれに次ぐ。江門(白沙)は別伝なり。蓋し濂溪・堯夫の派より出づ。然れども、誠に愧づるなきものなり。その明の足らざらんよりは、寧ろ誠なれ。則ち薛文清・胡敬斎・羅文莊は、それ朱子の業を修めて、近代に功ある者か。新学(陽明学)興りてより、学始めて言いがたし。これ(伯)元の戒むることある所以なり。」(集、卷五、答郭夢菊)

(6) 白沙集、卷四、与太虚にみえる。なお王錫爵の伯元あて書簡にも、「白沙先生は、真に吾が師なり。その文字の奇なる、また経世の窠臼を脱尽するに似たり。」(王文肅公文集、卷十四、与唐曙台)とある。

(7) そこでまた、「それ儒と釈とは同じからざれども、吾が儒の中庸と、釈家の平等とは、一なり」(集、卷五、答劉方伯)ともいう。げんに伯元は、「常見自己過、道相当」という六祖壇經の語を引用しており、(集、卷四、道当道記)楊復所も、この語については、伯元と同意見だとしている。(証学篇、上、十六丁)

(8) あとで紹介する石経疏の中で、伯元は、「格は通なり」という。

(9) 正学堂稿、卷二十三、答瞿從先書参照。

(10) この点は、「大学を経、中庸を緯」とすることによって、解決されるわけである。

(11) 鄒東薄は、王門鄒東廓の孫にあたる。なお石経大学をめぐる諸問題については、近刊予定の『明末宗教思想研究』第十一章を参照ありたい。

(12) 伯元はまた、世に伝わる孝経は原本にあらずとし、礼記内則前段の孝行をのべた部分が、真の孝経だとする。

(集、卷二、孝経解)この説は、管東溟によって支持された。(問弁牘、卷一、十六丁)

(13) 石経大学の本文は、酔経楼集所収のものによる。

(14) 以下の叙述は、易经蒙卦にもとづく。

(15) 耿天台はいう、「この頃、曾廷尉の処より、唐君上る所の封事を覩る。陽明先生を培撃すること甚だし。想うに、陽明の学を学ぶ者に鑑み、因りて陽明を疑うにて、未だ陽明を以て陽明を求めざるなり。たといこれを陽明に求むるも、ただ語言知解を以て陽明を求むるにて、未だかつて一たびもみずからこれを本心に反証し、以て陽明を求めざるなり。」(天台文集、卷五、与南中諸弟)

鄒元標の「贈唐仁卿」(願学集卷一)と題する詩にも、次のようにいましてゐる。(三首の中の其二)

「千聖相伝只此心 夫君何事外頭尋 雷風露雨無非教 休向沙頭只漫吟」

なお伯元の陽明従祀反対をめぐる動きについては、万曆野獲編卷十四、紀典の条、及び同卷四賢従祀の条を参照。

(16) 参考までに紹介するのだが、伯元は、友人張玉車とともに大別山上(湖北)に、李卓吾を訪ねたことがある。その時、卓吾の机上に顧尚書あての書簡があり、その中の「既に婦人女子の手に死するを欲せず、又仮道学の手に死するを欲せざれば、則ち何くに往くとして死すべからざらん」の語に心打たれたという。(集、卷五、答劉方伯)所が顧憲成の筆記では、「李卓吾曰く、其の仮道学の手に死せんよりは、寧ろ婦人女子の手に死せん」(小心齋 記、卷十、八丁)となっていて、文意やや異なる。何れが真実なのか、何れも真実なのか、しばらく疑いを存しておく。

(付記) 本稿は、文部省科学研究費による総合研究「明末における思想運動の総合的研究」に参加して得た成果の一部である。