

## 鄒東廓思想研究序説

木村, 慶二  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18128>

---

出版情報 : 中国哲学論集. 17, pp.62-78, 1991-10-10. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン :  
権利関係 :

## 鄒東廓思想研究序説

木村慶二

はじめに

鄒守益（一四九一—一五六二）、字は謙之、号は東廓、諡は文莊。江西省吉安府安福県の人。正徳六年（21歳）會試第一・廷試第三となり、翰林編修を授けられる。嘉靖改元（32歳）官途につく。正徳武帝帝が没し嘉靖世宗帝が即位すると、いわゆる大礼問題が巻きおこる。世宗を孝宗の養嗣とし、孝宗を皇考、生父の興献王を皇叔父（皇考の弟）とすべきであると主張した楊廷和らの閣臣と、興献王を皇考、孝宗を皇伯考（皇考の兄）とすべきとした世宗との対立である。『中国の歴史6元・明』（愛宕松男・寺田隆信著、講談社）によれば、「議論は、礼法上の問題から政治問題へと発展し、多数の官僚が犠牲となり、世宗の意に従ったものは異例の拔擢を受けるなど、官界の秩序を乱し新政の前途に不吉な影を投げかけるものとなった」とある。東廓もその例にもれず、上疏して世宗の怒りにふれ安徽省広徳州に左遷されることになる。以後、南京主客郎中、翰林司経局洗馬、太常少卿兼侍読学士を経て南京国子祭酒にのぼった。嘉靖十三年、上疏して帝の怒りを買ひ落職する（44歳）。その後は官途につかず、嘉靖四十一年、七十二歳で没する。

東廓は王陽明の直弟子であり、王文成公全書中にも東廓宛の七通の書簡が採録されている。東廓が陽明に初めて会ったのは、『明儒学案』によれば父の墓表を請うためであり、とくに学問的関心によるものではなかったようであるが、「子思は学を曾子に受けたのにもかかわらず、『大学』では格物致知を先にし、『中庸』では慎独を首にしているのはなぜなのか」という積年の疑問は胸中に渦巻いていた。その疑問に対して陽明は次のように答えている。

王公（陽明）曰く、「致知とは吾が心の良知を事事物物に致すなり。吾が心の良知を事事物物に致せば、即ち事

事物物皆その理を得。独とは即ち所謂良知なり。慎独とはその良知を致す所以なり。戒謹恐懼とはその独を慎む所以なり。大学・中庸の旨は一なり」と。(耿天台先生文集卷14・東廓鄒先生伝)

致良知という観点からみれば、大学も中庸も同質であると陽明はのべる。「致知」「慎独」といった哲学的用語にとらわれず、すべての現象を根源的統体たる良知の活動として渾一的に把握する陽明学の論理がここに見られる。それを聞いた東廓は「豁然として悟り、遂に肅みて賛し焉に師事した」(同上)のであった。術語の一つ一つ概念規定を明確にし、その土台の上に築かれている朱子学的学問とは全く異質の学問にふれた驚きと感動がそこに読みとれる。<sup>①</sup>

次にその思想の特徴及び思想史的位置についてであるが、これについては以下にあげる二つの見方に大別される。

(1) 一方で未発の寂体の予養を強調して格物無用を説く帰寂説を批判し、また一方で良知は即今当下に円満具足するという現成説を排撃するために、工夫を主として本体をとらえる東廓の学説は、陽明思想の根本的立場を正統的に継承するものであるとする説。(楠本正継・岡田武彦・難波征男の三氏)

(2) 現成に流れず寂体に沈まず体用已未を一体不可分のものとして把握し、真切な戒懼の功夫には努めたが、既成の定法準則を積極的に肯定する思惟構造を有しており、王龍溪の思想からは最も遠い位置にあつたとする説。

(吉田公平氏)

この二つの見解は、東廓思想の特質に関する分析に於てはおおむね共通するが、(1)は基本的に陽明思想の正統的継承者とみる見方、(2)は両者の間に思想的屈折をみる見方であり、評価に違いがみられる。それでは東廓とほぼ同世代の羅念庵(一五〇四―一五六四)、王龍溪(一四九八―一五八三)は、彼の学問をどう見ていたのであろうか。念庵の方の資料からとりあげてみたい。

陽明公の存するに方りてや、良知の説を伝うる者、各々その意を以て解と為すも、惟だ先生(東廓)のみ、即ち独り公の言を是れ述ぶ。陽明公の没するに及びてや、良知の統(まこと)を承る者、各々その資を以て的(かた)と為すも、惟だ先生のみ、即ち独り公の言を是れ守る。(念庵先生集卷17・祭鄒東廓公文)

多種多様な良知説伝承者の中で、東廓のみが、陽明の生前は彼の意に沿って発言をし、没後は陽明の遺言(いげん)を確実に

守ったと念庵は言う。岡田武彦氏は陽明没後の王門を、現成派（左派）、修証派（正統派）、帰寂派（右派）の三派によって区分しておられるが、帰寂派に位置づけられている念庵は、このように東廓を見ている。では帰寂派と厳しく対立するとされる現成派に位置づけられている王龍溪はどうであろうか。

（東廓は）師説を守りて渝えず。世に隨いて沈浮せず。（龍溪王先生全集卷19・祭鄒東廓文）

東廓は陽明の教えをしっかり守って変えなかったと龍溪は言う。祭文だからということもあるが、龍溪も念庵と同様東廓に対して好意的である。だがここで両者共に、東廓を「師説をよく守った」者としてらえていることに注意されたい。思想傾向を一八〇度異にする二人が、等しくよく守ったとべていることは、この事実の信憑性を高めることになろう。ではこの「守る」とはそもそも何を意味することなのか。この点について吉田公平氏は次のように論じておられる。

（龍溪が東廓を「師説を守りて渝えず」と評するのは）本体作用・未発已発を分析して帰寂説を説いた聶双江などとはちがって、それを一体不分と把握して戒慎恐懼の工夫に努めた鄒東廓を評してのことであろうが、しかし王陽明の良知説は、元来この「守る」ことを拒否する性格をもっていたはずである。ここに王龍溪が「ひとへにただ師説をこれ守りて、すなわち先後反覆するも、未だかつて少しも変へるところあらず」（『全集』卷12鄒東廓先生統稿序、なお卷16書東廓達師門手書参照）と鄒東廓を讃えれば讃えるほど、王陽明とその懸隔を予想させる。（『陽明門下』（上）「鄒東廓」解説）

陽明の良知心学の基本理念は、先行するあらゆる価値観からの脱却をめざすことであつたわけだから、陽明学にとつて「守る」ということが逆に否定的意味をもつという指摘は、その通りであろう。後述するように、東廓思想の中には良知心学として確かに不徹底ないしは後退的な要素が存在したといえる。しかし「師説を守る」姿勢が良知心学の本質的展開に必ずしもつながっていかなかったにせよ、東廓が同門の多くの人々、また後学の人達によって高く評価されたことは紛れもない事実である。師王陽明からも「根器力量、吾が謙之（東廓）の如き者を得るに非ずんば、能く挽きてこれを回すなきなり。而るに謙之は、願つて猶お歉然として以て猛省して過ちを寡くせん」と欲す。此れ正に吾が謙之の及ぶべからずと為す所以なり」（王文成公全書卷4・寄鄒謙之（四））と評されているように、学問に対する

真摯な態度が人々をひきつけたことも一つの理由であろう。ただ東廓に対してほぼ一樣に高い評価が下されてはいるが、吉田氏があげている耿天台・李卓吾・黄宗羲を見てもわかるように、評者それぞれの思想的立場には相当の開きが見られる。これら明末の様々な鄒東廓論評者の中で、王門に於る東廓の位置を決定化するような見解を述べたのは黄宗羲である。彼は次のように言う。

鄒東廓の戒懼、羅念庵の主静は、此れ真に陽明的の伝なり。（明儒学案卷11・錢緒山伝）

宗羲は東廓を陽明学の確かな伝承者だと顕彰しているのである。これに対して吉田氏は、「王陽明―鄒東廓には良知説の一屈折がみられることは否定しがたい」と述べられた。たしかに黄宗羲が「陽明的の伝」と東廓を評価したのは、彼自身の思想的立場に由来するものであった。すなわち「陽明先生の学は、泰州（王心齋）・龍溪（王龍溪）有りて天下に風行し、亦た泰州・龍溪に因りて漸くその伝を失う」（明儒学案卷32・泰州学案序）というように、王龍溪や王心齋らのいわゆる現成派に対する痛烈な批判と対をなしていたのであり、東廓をこのように王門の正統だと位置づけるのには彼なりの理由があったのである。以上見てきたように、王陽明や王龍溪思想からの距離、王門の人々からの評価、そして『明儒学案』の位置づけなど、後世鄒東廓思想を評価するに当たって様々な視点が存在したといえるが、ここでもう一度東廓自身に立ち返って、その思想構造を検討してみる必要があるように思われる。その前に今日までの鄒東廓研究の足跡をふり返り、問題点を整理してみることとする。

## 一 従来の研究

### ① 日本の部

日本に於る鄒東廓思想研究の専論としては、次のものがあげられる。

① 楠本正継氏 『宋明時代儒学思想の研究』P 四五六～四六〇（広池学園出版部・昭和37年）

② 岡田武彦氏 『王陽明と明末の儒学』P 一六六～一八二（明徳出版社・昭和45年）

③ 吉田公平氏 『鄒東廓』（陽明学大系第五卷『陽明門下（上）』所収・昭和48年）

⑤ 難波征男「良知修証派の人間観―その無善無惡と至善との一体に即して―」（『陽明学の世界』所収）（昭和61年）

⑥ 中純夫「良知修証派について―王門三派説への疑問―」（富山大学教養部紀要第22巻1号・人文社会科学篇・別冊）（平成元年）

以下、これらの要旨を箇条的にまとめてみたい。ただし内容上A B Dについてまずふれ、そのうちC Eに言及することにする。

① 彼の学問は本体に即して工夫を見、功夫に即して本体を見ようとするものであったが、現成説排撃のため、「心」よりも「性」をあげる傾向も持っていた。総括すれば良知の根本的立場を失わぬよう努めたと評価できるとする説。

② Aの立場を受け継ぎ、彼が良知の根本的立場を失わぬよう努めたことと、「心」よりもかえて「性」をあげた点を指摘し、「修証派の本体工夫論は、いずれかといえば、工夫に重点をおいて、本体工夫の渾一を説くところにその特色があった。」（P一七六）と結論する説。

③ A・Bの論考と連続し、修証派の現成派批判・帰寂派批判に焦点を合わせ、A・Bを敷衍させたもの。

以上の三氏の立場はほぼ共通すると言えるが、以下とりあげる二氏はそれぞれ独自の視点及び意図によって、鄒東廓（あるいは修証派）についての議論を展開されている。

④ 四句説問答第一句を「至善にして悪なきは心なり」と記録した箇所に着目し、王龍溪の四無説とは最もかけ離れた説だと位置づける。そして「鄒東廓はよく師説を守ったと賞讃されているが、もともと鄒東廓自身に「滌<sub>レ</sub>える」要素は内包されていなかったし、「守る」ことよって却って師説が持っていた破壊力は減殺したといえよう。ここに良知説の一屈折をみることは、あながち的はずれではあるまい。」（P四二）と結論する説。

⑤ 岡田武彦氏の「王門三派説」に対する反論を試み、「修証派」といわれる歐陽南野・錢緒山・鄒東廓は、「その重層の人間把握においても、工夫論に見られる「現在」性においても、多分に龍溪思想との近似性を有するものであった。」（P三〇）とする説。

吉田氏が東廓を龍溪から最も遠いと断定されたのに対し、中氏は東廓を含めた修証派<sup>⑧</sup>と龍溪との距離は近いと説かれた。共に岡田氏への反論を企図しながら、東廓思想の性格規定・位置づけが逆の方向になっているのは、興味深いことである。

② 中国・台湾の部

部分的論述は多数あるが、専論と呼べるものは、管見では次の三篇の論文である。

① 容肇祖『明代思想史』P 一二三～一二七、一九六二年（台湾開明書店）

② 黄公偉『宋明清理学体系論史』P 四〇五～四一〇、一九七一年（台北幼獅書店）

③ 侯外廬・邱漢生・張豈之主編『宋明理学史』下卷(一)P 二八四～三〇四、一九八七年（人民出版社）（尚、引用文中の簡体字はなるべく繁体字に換えさせていただいた）

ここでも日本の部と同様、簡条的にまとめてみる。

④ 守益の学問方法は、「戒慎恐懼」の功夫を未発と已発に用いることであり、その功夫は前人の言う敬のことであつた。そして彼の嚴肅に自らを檢索する精神は、すなわち宋元以来の理学家の宗旨であり、鄒守益一派は、王守仁から程朱の主敬の路線へと転換をしたようだとする説。

ここでは、東廓思想を程朱学と質的に等しいとする容氏の見方をおさえておきたい。

⑤ 彼の学問は程朱学に近く、陽明の真意の発明が非常に少ない。そしてこの観点よりすれば、彼を「陽明の宗子<sup>あとつぎ</sup>」  
ととらえる黄宗羲の見解は疑問だとする説。

黄氏のこの見方は、容氏の見解を受け継ぐものといえよう。

⑥ 『明儒学案』の影響が極めて強い論考であり、江右王学を他の王門より一段高く評価し正伝とみなす黄宗羲の見解をそのまま採用する。そして完成されたものを守り続け維持してゆく「守成」が東廓思想の特徴だととらえ、彼を王学の正伝と見なしている。（ただ聶双江・羅念庵を王学の屈折とみる点は宗羲と異なる）また著者は彼の「戒懼説」の意義は、致良知の功夫方面への発明ととらえ、論考を次のように総括した。「在王守仁の致良知<sup>しんち</sup>説受到多方的責難和曲解的狀況下、鄒守益公然奮起衛護、并以發明<sup>しんち</sup>致良知<sup>しんち</sup>宗旨為職志、正表明其對

師説的信守和忠誠。他之被后世学者奉為王学正伝、是当之無愧的。」(P三〇三) 守益が後世の学者から王学の正伝と見なされるのは妥当だとする説。

以上の論考をまとめると、『宋明理学史』の見解は東廓を陽明の正伝とみる黄宗羲の見方を踏襲するものであり、容肇祖氏と黄公偉氏はそれに対して反論されているという構図になる。日本の場合と同様、陽明の正伝と見なすかどうかで東廓評価は二つに分かれるのである。

それでは、A、Bの見解をふまえ、今後の東廓思想研究に於る課題を整理してみたい。日中を問わず東廓の思想史の評価に最も強く影響しているのは、黄宗羲の見解である。東廓を陽明の正伝とみる宗羲の見方を採用するかどうかで、彼の思想的位置は大きく左右されるのである。したがって筆者の考えるべき問題の一つは、この黄宗羲の見解をどう受けとめそれをどう処理してゆくのかということにならう。本稿では問題をここに絞って検討を加えてみたい。したがって宗羲が東廓思想の何に共鳴してあれほど高い評価を下したのかを解明することがその第一歩とならう。その作業ののち、東廓自身の功夫論を考察しつつ宗羲の見方の是非を問うことにしたい。以上のような方法論によって、東廓の思想的位置を解明しようと思う。

## 二 東廓の功夫論をめぐって

黄宗羲は東廓思想中の何をとりえて陽明の嫡子としたのか。第二章ではこの問題の検討からとりかかることにする。『明儒学案』鄒東廓伝の中で、宗羲は東廓鄒先生文集(以下東廓集と略す)巻二「青原贈勉」中の四句説に関する記述に着目し、それに対する師劉念台の言をあげている。

蕺山先師(念台)、嘗て疑う、「陽明の天泉の言は、平時と同じからず。平時は毎に至善は是れ心の本体と言う」と。又た曰く、「至善は只だ是れ天理の極を尽して、一毫の人欲の私もなし」と。又た曰く、「良知は即ち天理なり。録『伝習録』中に天理の二字を言うこと、不二(少なくとも)にして足れり。時有りて『無善無悪は理の静』と説くも、亦た未だ嘗て徑ちに『無善無悪は是れ心の体』と説かず」と。(明儒学案卷16・鄒東廓伝)



これは四句教の第一句を「無善無悪は是れ心の体」とすることへの反論であり、心体は「無善無悪」ではなく「至善」ととらえるべきだとする念台の見解がよみとれる。そして宗義は自己の意見を次のようにのべる。

今、先生（東廓）の記する所を觀るに、四有の論は、仍お是れ至善無悪を以て心と為す。即ち四有の四句も亦た是れ緒山の言にして、陽明の立てて以て教法と為すに非ざるなり。今、天泉の記する所に抛りて、無善無悪を以て陽明を議する者は、蓋ぞ亦た先生の記に考うること有らざるか。（同）

宗義は錢緒山の発言にも批判的であり、四句教の第一句を「無善にして無悪なるは心の体なり」ではなく「至善にして無悪なるは心の体なり」とすることが陽明の真意だと考えている。そして自己の見解に等しい東廓の「青原贈処」の記述を極めて高く評価しているのである。（念台の言の引用は自己の主張をより強固なものにするため、自己と同意見である師の言を引いたものである。）かくして宗義は東廓を評して次のように言う。

陽明の没してその伝を失わざる者は、先生（東廓）を以て宗子と為さざるを得ず。（同）  
以上のことから考えれば、宗義は心体を至善無悪ととらえた東廓の見解に共鳴して、陽明の宗子として高く評価したといえる。

それでは次に東廓の心性理解及び功夫論を検討してゆく中で、東廓ははたして陽明の宗子ととらえられるのかという点について考えたい。

東廓の心性論に於る特徴は、吉田氏もすでに指摘されている通り、心体を至善無悪ととらえることである。換言すればそれは、「無」の立場の拒否であり、心は元来無であるというテーゼへの反論であった。次の資料を見られたい。聖を学ぶの要は、濂溪先生、孔孟の蘊を發く所以なり。一なる者は、良知の真純にして無雜なる者なり。欲有りて以てこれに雜られば、則ち二三たる。無欲なる者は自然にして無なるに非ざるなり。無なる者は有に對して言うなり。（東廓集卷3・録青原再會語）

この資料は周濂溪の『通書』聖学第二〇をふまえたものであり、そこで濂溪は「一を要と為す。一とは無欲なり」とのべている。この「無」なるものについて、それは元来無なるものではないのであり、有と對立する次元での無にすぎないと東廓はいう。東廓のこの「無」の拒否へのこだわりを、我々はどう受けとめたらよいか。そしてその原

因は何なのか。このことに対しては、楠本氏がすでに現成説を排するためという一つの解答を提出されているが、それはあまりに一般的でとらえどころがないため、東廓の無の拒否の姿勢が十分解明されているとは言いがたい。しかし筆者も現在そのことを検討するに足る充分な材料をもちあわせてはいないので、以下においては彼の功夫論をみてゆく中で、それが心性論とどのようにかわっているのかを確認して上述の問題解決の第一歩とし、あわせて東廓を陽明の宗子ととらえることの可否を論じてみたい。

従来の研究でもたびたびふれられているように、「戒懼一敬」というのが東廓の功夫論の基本に位置する。ここではまず「戒懼」について考えてみる。

戒懼恐懼して常精常明ならば、則ち廓然大公は良知の体。物来りて順応するは良知の用。(東廓集卷5・答余汝定)

戒懼の功夫によって良知の精明性が恒常的に機能したとき、「廓然大公」「物来順応」という良知本来の性質が十全に發揮されると東廓はいう。次にこの戒懼をより詳細に検討してみたい。

慎しむかな、それ惟だ独を。独なる者は幾なり。焉に于て戒慎し、焉に于て恐懼す。(同卷2・青原贈処)

大学・中庸は、皆慎独の功を提出す。此は是れ孔門相伝の正脈なり。……惟だ良知のみ独り覚る。見はるるはなく、頭らかなるはなく、此に於て潔淨すれば、往くとして潔淨にあらざるはなく、此に於て夾雜すれば、往くとして夾雜にあらざるはなし。……慎独なる者は、その夾雜を去りて、以てその潔淨の本体を復するのみ。(同卷

### 5・再簡洪峻之)

東廓は独なる幾<sup>⑦</sup>に於る戒懼を説き、それは又慎独とも言いかえられる。独なる幾としての良知に於て恐れつつしみ、良知が良知自身を潔淨なるものに精鍊してゆく。これが東廓の功夫である。それではなぜこの功夫が要請されるのか。それは現在活動している良知は全幅の信頼を置くに足る存在ではないという東廓の認識があるからであろう。彼は現在良知に不純物が紛れこんでいることを予想しているのである。このような思考形態がいわゆる現成説と厳しく対立するであろうことは想像に難くない。その現成派を代表するといわれる王龍溪にも「幾」に関する発言があるので次にとりあげてみたい。

周子云う、誠・神・幾を聖人と曰う、と。良知は自然の覺、微にして顯、隱にして見、所謂幾なり。良知の実体を誠と爲し、良知の妙用を神と爲す。幾は則ち体・用に通じて、寂・感は一貫す。故に曰く、有無の間なる者は幾なり、と。……大学の所謂誠意、中庸の所謂復性は、皆慎独を以て要と爲す。独は即ち幾なり。(龍溪王先生全集卷6・致知議弁)

双江子曰く、兄(龍溪)謂う、聖学は只だ幾上に在て功を用うるのみ。有無の間は、是れ人心の眞の体用にして、当下に具足す、と。(同)

龍溪も東廓と同様「独は幾なり」ととらえ、その幾が他ならぬ良知であった。これは兩者の動的志向性を示すものであろう。しかし龍溪は幾を当下に具足するものとしてとらえている。当下具足とはその場でただちに完全具備していること、すなわち現在に於て成就していること(現成)である。したがって龍溪の幾上の功夫とは、良知は現成しているという前提の下、その良知の力を完全に發揮させることであつた。そこで龍溪に於てはこの良知現成への強い信頼が求められることになる。

蓋し当下具足を信じ得ずんば、到底未だ瑩らかならざる処有るを免れず。学ぶ者の工夫を用いざるの病を懲らさんと欲し、その本体を并せて疑う。或は亦た矯枉の過なり。(同卷10・与羅念庵一)

なぜこのように良知の当下具足への信頼が求められるのか。柴田篤氏ものべられているように、もしそれがなくなれば龍溪に於る功夫の前提が足もとから崩れ去ってしまうからである。このようないわゆる現成派の見解に対して、東廓は次のように反論する。

性の上に戒懼を添うべからずと<sup>おも</sup>う者は、是れ猖狂にして、大方(根本の法則)を蹈むの説、これを誤るなり。(東廓集卷6・復高仰之諸友)

近来の講学は、多く是れ意興にして、戒懼の実功に於て、全く力を着けず、便ち以て自然の本体を妨礙すと爲す。故に精神は<sup>はんぷ</sup>泛浮し、全く根に帰り命を立つる処なし。(同卷6・簡余柳溪)

東廓にとって本体の戒懼の主張は断じてゆずれぬ生命線であつた。岡田氏は「懲窒遷改(『易』損卦の「忿を懲らし慾を窒ぐ)」と益卦の「善に遷り過ちを改む」を致良知の条目としてこれを第二義とするを非とした」(前掲論文

P一七二)とのべられたが、ここでも戒懼の功夫は明らかに第一義のものとしてとらえられている。東廓より見れば、良知現成を確信し戒懼の功夫を自然の本体の妨礙と見なす立場とは、もはや猖狂きやうきやうとしかいえない代物であった。しかし一方いわゆる現成派の人々にとっては、戒懼を功夫として意識することは、本来無善無悪であり現在それ自体で円満に充足している良知を一定の枠にはめることであり、一義的には当然否定されるべき見解であった。龍溪、東廓のこの思想的立場の相違を端的に表したものが、さきに見た四句説のとらえ方の違いであろう。錢緒山と同様に朱子学にみられる性の別格的權威打破のため心を無善無悪と規定する龍溪思想は、現在の良知を当下に具足するものとみなすため、意・知・物すべてを無善無悪ととらえることになる。いわゆる四無説の立場である。他方東廓はいわゆる修証派の錢緒山とも異なり、心を「至善無悪」と規定して無の要素を排除することにより、心自身の自由裁量を制限することを企図した。彼は性に別格的權威を認め心に定向性をもたせようとする朱子学的要素を思想中にとり入れることによって、純粹物・不純物の入りまじる現在の心に、一種のよすがと一定の方向性を与えようとしたのである。したがって心をその現在の無定向な性格のままに円満成就するとみなす四無説とは、完全に一線を画すことになる。「無」の立場を拒否する東廓の心性論は、彼の功夫論全体の基盤をなすものとみなすことができよう。

次に敬の功夫に関してであるが、これについては吉田公平氏の前掲論文に記述がある。その要旨は、王陽明が敬を不要としたのに対して東廓は敬を力説した、そして陽明と共に心学を唱えながらも朱子学に接近して敬の工夫の肝要なことを説いた湛甘泉を高く評価している、というものである。しかし現在筆者が敬について検討できる資料は、残念ながら次の二つのみである。

聖門の要旨は、只だ己れを修めて以て敬するに在り。敬なる者は、良知の精明にして、雜うるに塵俗を以てせざるなり。(東廓集卷5・簡胡鹿崖巨卿)

聖門の己れを修めて以て百姓を安んずるの功は、只だ是れ一の敬の字のみ。果して能く実に敬の字の面目を見れば、則ち是れ性分、即ち是れ礼文なり。又何の偏内偏外の患あらんや。(同卷5・簡方時勉)

東廓が敬に対して極めて好意的・肯定的な評価を下していることはよくわかるが、これらの資料のみでは、敬について多角的に論じることが不可能である。そこで本稿では、東廓によって高く評価された湛甘泉の敬を取りあげてみ

ることにする。東廓の説く敬と同一でないにせよ、十分参考になると思われるからである。

良知を学問の規矩と為すは然るや否や。曰く、規矩とは天則なり。天の良知を自然の矩と為すと謂うも可なり。然しか而も学問の規矩はそれ敬か。敬立ちて良知在り。蓋し致の謂なり。敬を以て道と為せば、則ち道を求むべからず。而るに敬を以てせざれば以てこれを得るに足らず。(甘泉文集卷23・語録)

敬というのは学問の規律であり、敬が確立してはじめて良知はその本来性を發揮する。敬は学問の目的ではないが、手段としては不可欠のものだと甘泉は言う。また、荒木氏も指摘されているが、陳白沙の詩「和楊龜山此日不再得韻」の解説として、次の一文を著している。

蓋し敬は聖人の心法なり。聖徳は敬より大なるなければ、則ち徳に入るは主敬より要なるはなし。(白沙詩教解 卷上)

敬は聖人の心法だと甘泉は言い、敬により心の中正がえられた状態を心の本来と認めたのであった。

湛甘泉に関しては、荒木見悟氏に「湛甘泉と王陽明―なぜ甘泉学は陽明学ほど発展しなかつたか―」(『明代思想研究』所収)、柴田篤氏に「湛甘泉の陽明学観をめぐって」(『九州中国学会報』21)の論考等があるが、荒木氏は甘泉の敬について次のように論じておられる。

甘泉は敬の対象が何であるかを、特にくわしくは語っていない。しかしあの「執事敬」(甘泉の愛用する論語の一句)と「隨処体認天理」とは密接な関係にあるべきであり、そうだとすれば敬は当然天理への畏敬を基本性格とすることとなるであろう。ここにおいてか甘泉学は朱子学との連続性をいよいよ明確にして来たわけである。

それは敬不要を唱えて朱子学との間にある断層を設け、それ以後の理意識の処理を良知一念に任せきった陽明学に比して、理の先験的權威の承認に大きく傾いていたことは疑うべくもないであろう。(前掲論文P七〇)

荒木氏は甘泉に朱子学との連続性を認められる。だとすれば、心を「至善無悪」と規定し朱子学的要素を自己の思想中にとり入れた東廓には、甘泉の「敬」ときわめて類似する傾向が存することになろう。東廓の敬も甘泉と同様、「天理への畏敬」を基本性格としていたのではないかと推測される。

以上「戒懼―敬」の功夫論及びその基盤をなす心性論を見てきたが、これらから判断する限り、東廓思想には朱子

学的要素の混入が認められる。「性<sub>ニ</sub>理」に心を指導する權威を与え(性<sub>ニ</sub>善)、事物に即した理の究明を実践論の中心にすえる朱子学の立場に対して王陽明が根本的疑問を抱き、「心<sub>ニ</sub>理」と規定して(心<sub>ニ</sub>善)心の心以外への依倚を撤廃することによって朱子学を超克していったことを考えるとき、東廓を陽明の宗子とする黄宗羲のとらえ方にはやはり無理があるといえよう。

### おわりに

以上の考察から、東廓を陽明の正伝とみる黄宗羲の見解は彼自身の思想的立場の投影であり、思想史的に見れば客観的事実とはいい難いことが明らかになった。ただ結論としては吉田公平氏の分析を再確認することになったといえる。したがって以下筆者なりに二つの新視座を今後の課題という形でとりあげて、本稿の結びとしたい。

まず注目したいのは明代心理学の先駆者とみなされている陳白沙に對する東廓の評価である。注⑩でふれているように、明代前期の陳白沙(一四二八—一五〇〇)も「戒懼」を極めて肯定的に説いている。この事実を東廓が認識していたかどうかについては現在検討中だが、王陽明がほとんど言及しなかった白沙のことを、「江門(白沙)は著によりて老を踰え、深造自得す」(東廓集卷1・寿中山先生七十序)と高く評価し、ついで白沙の隱棲に関して次のようにべている。

太極の育む所は万物芸芸たるも、而も人歸然として万物の靈と為る。嗜欲断たざれば、則ち天機徹らず。將に万物に靈たらんとする者も、而して蕃然として万物に役せらる。茲れ江門の隱るる所なり。(同)

白沙の隱棲に関しては、成化五年の会試に下第した時、同十七年修復された白鹿洞書院の山長就任要請を断つた時、また同十八年吏部考試を辞任した時などがそれに当たろうが、東廓はこの白沙の進退に関して嗜欲を断つたものとして非常に好意的にとらえている。両者は王陽明出現以前と以後という決定的に思想状況の異なる下で生きたのであるが、共に戒懼を説く点、東廓が白沙に好意をもっている点など、思想史的に興味深いいくつかの問題がそこに見いだされる。したがって今後の研究に於る視座の一つとして、東廓の白沙觀及び両者の思想的立場の比較といったも

のをあげておきたい。

次に東廓思想に見られる調整的性格について述べてみたい。

後世の講来講去して、往往習染の後よりこれを言い、病症と正字の許多の妨礙を環視す。故に退然として聖人を以て学ぶべからずと為して、良知の本体は原堯舜と異なるなきを察らかにせず。邇來良知の説を習聞するや、また意見測度を以て自ら聖人と体を同じくすと謂う。故に遂に意に任せるを以て性に率うと為して、許多の病症を察らかにし、堯舜と同じからざるを見ず。斯の二者はその道を書うは均し。(東廓集卷7・貢院聚講語)

「斯の二者」というのは、聖人を到達不可能とみなす者と、安易に聖人と自己との一体を主張する者のことである。東廓はこれら双方の思想的欠陥を強く認識し、それらを調整して自己の立場を築こうとしている。もちろん他者の見解に目を向けそれを考慮するのは思想形成の常道であろうが、東廓にはそれが顕著に認められるのである。これこそが自己存在の核心でありそれを主張せずにはおれないという已むべからざる思いから出発した思想ではなく、ともすれば陥りがちな思想的陥穽を十分認識し、その克服のための調節機能を軸として造られた思想ではないかと思うのである。それは「覚」「平等」という本来・完全の立場に、「戒懼」という現実・反省の立場をやや強引に結びつけようとした次の資料をみても明らかである。

その昏昧なきより、これを覚と謂い、その放逸なきより、これを戒懼と謂い、その加損なきより、これを平等と謂う。その名言は異なると雖も、その工夫は則ち一なり。今若し覚と平等とを以て簡易と為して、戒懼を以て意を起すに涉ると為さば、特に戒懼を誤認するのみに非ず、亦た覚と平等とをも誤認するなり。(同卷5・答會弘之)

「覚」「平等」は「昏昧なし」「加損なし」と言われるように、心の本来的・一義的立場を示す語であり、「戒懼」とは通常、心逸脱の可能性を前提にして行われる現実的・二義的な功夫であった。東廓はこの「戒懼」に「覚」「平等」と同レベルの一義性を与えることで、いわゆる現成派の弊害を免れうとしたのであろう。このような東廓思想中の調整的性格は思想史の中でどのような役割を演じたのか。こういった問題の追求を、今後の研究に於る二つめの視座としたい。

以上の二つの視座を軸にしつつ、今後の東廓研究を進めてゆく所存である。

[注]

① 鄒東廓の事蹟に関しては、後述の吉田公平氏論文に詳しいので参照されたい。

② ただ中氏は次のようにも言及されている。

「王門三派説」も、所詮は当時の思想状況を理解する上での一種の目安・見取り図として提起されたものに過ぎまい。従って、「三派説」に対して一石を投じてみたところで、そのこと自体にさして意味が有るわけではない。敢えて言えば、「三派説」に一石を投ずることに形を借りて、龍溪及び南野ら三子の思想を問い直してみることに、本稿の最終的な目的がある。(P11)

氏は真向から「三派説」に反対しているのではなく、一種の目安としての「三派説」の価値は一応認めておられるようである。ただ氏の論文の方法論的特徴は上述のようにまとめて差し支えないと思われる。

③ 中氏は南野・東廓・緒山の共通性を解明することに力を注がれたが、彼らの相違点の究明及び三者の思想的位置づけについては言及されていない。これは当論文の問題点の一つであろう。

④ 楠本・岡田両氏はむろん黄宗羲の見解をそのまま採用したのではなく、独自の検証を加えられたのであろうが、結果から見れば上述のように言えると思われる。

⑤ 錢緒山の四句教の第一句自体が「至善無悪は心なり」であるか否かということについては、吉田公平氏も前掲論文で指摘されているように、そうは考えにくい。また「至善無悪は心なり」という東廓の記述を高く評価する黄宗羲が、緒山の四句教に批判的なことからそのことが確かめられる。

⑥ ここで戒懼する主体は何かという問題をとりあげてみたい。

戒慎恐懼の功は、命名は同じと雖も、而も血脈は各々異なる。事に戒懼すれば、事を識りて念を識らず。念に戒懼すれば、念を識りて本体を識らず。本体、戒懼すれば、靚ず聞かざるの帝規帝矩は、常に虚、常に盡なれば、則ち冲漠無朕にして、未だ応ぜざるも先に非ず、万象森然として、已に応ずるも後に非ず。念慮事為は、一以てこれを貫く。

(東廓集卷7・録「諸友聚講語」答「河城郡公問」学)



「攀<sup>し</sup>攀として善をなす」は、是れ天命の性に従う。「親<sup>ず</sup>聞かず」は、真体、戒懼す。(同巻7・龍華會語)

朱子学に於ては、聖人と凡人の間に措定された中間者としての実践主体が、本体からの乖離を認めつつ戒懼すると考えられるが、東廓のそれは本体そのものの戒懼であった。ここに於て実践主体と本体とは同一視されている。彼の功夫は、本体が自らの回復を目ざすための自律的行為であり、本体以外のものがその主体となり、本来の心への接近を図る性格のものではないことを、ここで確認しておきたい。ただこのことについては、楠本氏がすでに「良知の根本的立場を失わぬよう心がけた」(上記論文P四五九)と言われ、岡田氏が「陽明の本体工夫一体の主旨から、良知の本体は本来戒懼するものであるとし……」(上記論文P一七一)と言及されている。

⑦この幾について参考になると思われる宋の周濂溪と朱熹の言を引いてみる。

寂然として動かざる者は誠なり。感じて遂に通ずる者は神なり。動いて未だ形われず、有無の間なる者は幾なり。

(通書・聖第四)

独とは、人、知らざる所にして、己、独り知る所の地なり。(中庸章句・第一章注)

幽暗の中、細微の事、跡は未だ形われずと雖も、而も幾は則ち己に動く。(同)

幾は動の微にして、善惡の由りて分るる所なり。蓋し人心の微に動くときは、則ち天理は固より当に発見すべくして、人欲も亦た己にその間に萌<sup>き</sup>す。(通書解・誠幾徳第三)

幽暗の中、自己のみが知りうる心の発動の微細なきざし、これが幾である。そして朱熹によれば、この幾は善惡の分かれ目(あるいはつなぎ目)なのであった。東廓の言う幾も、以上のように理解して大過ないと筆者は考える。

⑧注⑥参照。

⑨ところでこの「幾」に関していえば、荒木見悟氏の論文(「明儒張陽和論―良知現成論の一屈折―」、『明代思想研究』所収)に於て、王龍溪に従って学んだが遂に立場を異にし反無善無惡を標榜したとみなされる張陽和も「研幾の功」を説いている。その論文中で指摘された陽和の資料を抜き出してみる。

幾は一のみ。聖人より言えば、則ち神化の幾たり。吾人より言えば、則ち善惡の幾たり。その実二あるにあらざるなり。聖と作るの功は、則ち必ず粗より以て精に入り、知るべきより知るべからざるに進んで、幾を知るの学畢る。

(不二齋文選巻2・寄馮緯川)

下学立志の始より、以て無声無臭の妙に至るまで、その幾は一なり。研幾の功は、善悪を察するより始む。善は必ず充し、悪は必ず克つ。久しくして忘るるに至れば、則ち幾我あるにあらず。天地とその徳を合し、鬼神とその吉凶を合す。(同)

幾とは周濂溪によって「有無の間なるもの」と規定されたように、心が静から動へ移行する際の一刹那をとらえて表現された語である。またこの「研幾の功夫」は、荒木氏によって静中体認という存心の功夫に対して立てられた動的修行に即する功夫であるとのべられている。これらのことを考え合わせれば、いわゆる帰寂派に属する聶双江的な未発の存養とは反対方向をめざす動的志向性を東廓・龍溪は共にもつていたことが理解される。

⑩王龍溪思想の詳細については、柴田篤氏「良知現成の思想―王龍溪を中心にして―」(『陽明学の世界』所収)、及び拙稿「王龍溪思想に関する一考察―聶双江との比較を通して―」(九州大学中国哲学論集14) 参照。

⑪この戒慎恐懼については、すでに明初の陳白沙も注目している。

それ動は已に形わるる者にして、形わるれば斯すなち実たり。その未だ形われざる者は虚なるのみ。虚はその本なり。虚を致すは、これ本を立つる所以なり。戒慎恐懼は、これを閑ひまぐ所以にして、以て書を為すに非ざるなり。然しか而も世の学ぶ者はその説を得ずして、心を用いるを以てこれを失う者多し。(白沙子全集卷2・復張東白内翰)

戒懼は世の学ぶ者に作為的に心を働かすものだと誤解されがちだが、本来、虚の自然を守るでだてであり、害とはならないと白沙はのべる。次にあげる資料は、この書翰の内容を要約した詩の体裁をとっている。

本、虚なるも、形わるれば乃ち実なり。

本を立つるは、自然を貴ぶなり。

戒慎と恐懼とは、この言、未だ偏なりと言わず。(同卷4・答張内翰廷祥一書、括而成詩、呈胡希仁提学)

戒懼は功夫として偏向するものではないと白沙は明言する。いずれの資料も、戒懼に対して極めて好意的・肯定的な発言だといえる。東廓自身の白沙に対する評価については、今のところ未整理であるが、注目してよい問題だと思われる。

⑫陳白沙思想に関しては、荒木見悟氏「陳白沙」(陽明学大系第四卷『陸象山』所収)、福田殖氏「陳白沙思想の性格」

(『荒木教授 中国哲学史研究論集』所収)、同氏「陳白沙文集」(明德出版社)、拙稿「白沙学の性格とその思想的意義」(九州大学中国哲学論集11)等を参照されたい。