

明初の護法論：杜士栄『続原教論』を中心に

森, 宏之
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18207>

出版情報：中国哲学論集. 30, pp.23-41, 2004-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

明初の護法論

——沈士榮『統原教論』を中心に——

森 宏 之

はじめに

従来、明代洪武く建文期の思想界は、比較的自由な風潮であったとするのが一般的である。なぜなら、その時代は、博学多識が重んじられ、朱子学を基調としつつも陸学や仏・道二教にも寛大であったとされるからである。そして、その時代思潮の顕著な例として取り上げられるのが宋濂（一三二〇く一三八一）である。^①彼がそのような思想傾向を持ったのは、その生涯の殆どを元朝支配下の中国で過ごしたことによるとされる。^②ただし、宋濂とほぼ同年代の思想家たちが彼と同様の思想傾向を持っていたわけではない。太祖（一三六八く一三九八）によって招聘された葉儀（生没年不詳）や汪克寛（同上）は博学多識よりは、むしろ内面の工夫を重んじ、呉海（同上）は、異端に対し厳しい態度をとっていた。^③また、王禕（一三三二く一三七三）は宋濂の三教合一的思想に対し批判的であり、^④陳汝輝（生没年不詳）や李仕魯（同上）、^⑤解縉（一三六九く一四一五）^⑥らは、太祖の仏教偏重の文教政策に反対した。三教一致論は国是ではあったが、宋濂のような思想傾向を持つ者は、むしろ例外だったようにも思われる。とはいえ、当時、一部の人々には、太祖の文教政策が好意的に受け取られ、またその影響を受けていたことも事実である。例えば、願証（一三三七頃く一三七四）は「庚戌（一三七〇）、呉興の道場に遷る。未だ幾ばくもならずして、武康の山中に退

居し、『觀幻子内外篇』を著し、以て儒・釈一貫の妙を合す」(『仏祖綱目』卷四十一)とあるように、儒・仏二教が一致することを主張し、心泰(一三二七―一四一五)は、『仏法金湯編』を著し、帝王、宰官、名儒等が仏法外護の任を保持した過去の歴史及びその言行を提示して、仏教批判者に反省を促すとともに、仏教徒にも一大警告をなした。⁷⁾また、沈士栄(生没年不詳)は、太祖との会見を契機に、仏教を奉ずる立場から『統原教論』を著し、儒・仏・道の三教が一致することを主張した。本論で中心的に取り上げるのは本書である。本書についての研究は、荒木見悟氏や三浦秀一氏などによつて、陽明学が形成される以前の「心学」の先駆的な著作として簡単な指摘があるのみである。⁸⁾そこで本論では、『統原教論』を媒介にして当時の宋学批判の実態を明らかにし、洪武期の三教一致論、及びその後の思想界を見ていくための手だてとしたい。

一、著作の動機

まず、沈士栄が『統原教論』二巻を著した動機について確認していくことにしたい。洪武十五年(一三八二)二月、福建の儒士、士栄は、招聘されて南京で太祖と会見した。『太祖実録』卷一百四十八、洪武十五年二月壬申の条には、士栄は当時の世相を顧みて、徳治を重んじ刑罰を減らすよう上奏し、太祖はその率直さを気に入り翰林待詔に任命したことのみが記されている。⁹⁾だが、『皇明開国臣伝』卷九「待詔沈公」には、士栄は太祖から「修身・修神及び三宗の説」に関する質問を受けたことも記されている。『統原教論』が完成したのは、自序によれば洪武十八年(一三八五)のことである。ということは、士栄の太祖との会見は『統原教論』を著す契機となつたと見て差し支えあるまい。ではその会見とは、どのようなものであつたのだろうか。その概略については、会見の直後に太祖より手渡された詔書、「諭翰林待詔沈士栄」(『明太祖文集』卷八)¹⁰⁾により、ほぼ明らかにすることができる。その文で注目すべきことは次に掲げる四点である。

①太祖が「氣の情を含み性を抱き、意に樞なる所以、修むる所以は神を為めて身を修むるなり」と述べているよ

うに、修身するには、まず（精）神に工夫を加えなければならぬとしていること。

② 太祖が「若し首領を終世に全うすれば、則ち神は靈なり。未だ肌膚を残して身首を異にし、而して神を為むるの善なる者有らざるなり」と述べていること。

③ 沈士榮は太祖と会見する以前から、「安神の道」（心を安らかにし、落ち着ける方法）を儒教のみならず、仏教や道教にも求めていたが、あくまでも儒教を中心に考えていたこと。

④ 太祖が、「君子（沈士榮）未だ三宗の奇に至らずと雖も、心を有つことは是くの若ければ、豈に学の足れりと謂わざらんや」（同上）と述べていること。

まず②から見ていくことにしよう（①については後で確認することにする）。太祖は、天寿を全うすれば（精）神は靈（妙）となることができるという。つまり、天寿を全うすることと修養とが一体となって説かれているが、それはどういう意味なのだろうか。当時は、朝、参内する際、水杯で家族と別れを惜しみ、夕には無事に自宅に帰ったことを泣いて喜ぶという状況であった。士人はいつ何時無実の罪で処刑されるかわからなかった。従って、天寿は体制に順応することによって全うできるとしたのであり、太祖がそれを説いたのは、士人に対して体制に順応することを迫つたものと思われる。しかし、それだけではあるまい。士大夫の生殺与奪権を握る太祖が、その権利を發動する際の客観的根拠を示すもの、修養論から自己の政策の正当性を示すものと捉えることもできそうである。士榮が「仁は天にして暴は寿、敬慎は禍を蒙り、淫佚は福を獲、小人は僥倖にして、君子は無辜」『統原教論』¹¹卷上、五丁裏」といった不条理を儒教では説明できずにいることを批判し、仏教では前因（前世の因縁）でもって説明できることを強調しているのも、このことを反映したものであらうと思われる。

次に、③の士榮の三教に対する態度について確認しよう。士榮は、恐らく時代風潮を反映していることであるが、儒・仏・道、三教兼習の立場を取っていた。しかし、「朕、之（沈士榮）と論ずるに、儒術の学は、或るいは可、或るいは不可と惟^もうも、朕の儒の奥を識らざるに因るが故に是くの如しと云う」（『太祖文集』卷八「諭翰林待詔沈士榮」）とあることから、あくまでも儒教が他の二教に対し優位であることを主張していたようである。太祖はそのような士

榮に對し、④にあるように一定の評価はするものの、三宗の優れた点を完全に理解するには至っていないとした。それはどういふことなのだろうか。それを明らかにするには、太祖の三教一致論を確認する必要がある。

太祖の三教論は、宋濂の影響を強く受けてのものであった。そのことを示す資料に次のようなものがある。「卿（宋濂）言う、『楞伽經』は達磨氏の印心の經なりと。朕取りて之を閲するに、然るを信ず。人の至つて持ち難きは、心なり。物に觸れて動き、淵に淪み天に飛ぶ。念に隨いて遷り、凝冰焦火す。經に操存制伏の道と言うは、実に儒家の言と異ならず」（『芝園前集』卷五「新刻楞伽經序」）。太祖は『楞伽經』を儒教經典と同様の意義を持つものとし、特に心の修養に意義があると考えていた。更に彼は『般若心經』の若き、『金剛般若經』の若きは、皆心字の繫る所にして、講習せざるべからざるなり」（同上）と述べた。では、ここにいう「心字」とはいかなる内容のものなのであろうか。現存する太祖の著作の中には「心学」という語は見当たらない。ただ、その語の持つ意味を明らかにするために、「般若心經序」（『太祖文集』卷十）を見る必要がある。

仏の教えは実にして虚ならず、欲を正し、愚迷の虚を去り、本性の実を立て、特に身を挺して苦行し、其の教えを外にして其の名を異にし、有情に苦しむを脱するのみ。昔、仏の在りし時、侍從聽従する者は皆聰明の士なり。演説するは、乃ち三綱五常の性理なり。既に之を聞くの後、人各々福を獲。……『心經』の如きは、毎に空を言いて実を言わざるも、言う所の空は、乃ち相空のみ。空を除くの外、存する所は、本性なり。

太祖は、『般若心經』の説く「空」、或いは仏教の修行によつて至る空の境地は、人の内面に備わる性、もしくは理である三綱五常を顕在化させることであると云っているが、それこそ太祖が考える「心学」であった。^①で修身するには、まず（精）神に工夫を加えなければならぬとしたのは、ここに理由がある。

さて、三教一致論は、明以前にも見られるものであり、決して太祖の独創的な見解とはいえない。しかし、従來の三教一致論は主として南宋の孝宗の「仏を以て心を修め、老を以て身を治め、儒を以て世を治む」（『雲臥紀談』卷下・『三教平心論』卷上）という語に代表されるように、三教が棲み分けをすることによつて、はじめて併存することが可能であるというものだったように思われる。太祖の三教一致論の特徴は、三教は根本的には同一であり、その中心

に儒教を据える、三教帰儒説ともいふべきものだったことにあるのである。

さて、問題をはじめにかえそう。問題は、なぜ士栄の三教論——太祖と会見した当時の——は、まだ三教の優れた点を理解するに至っていないとされたかであった。太祖の三教一致論は儒教を中心に据えることよって成り立っており、宋濂の影響を強く受けていたことはすでに述べた。しかし、太祖の宋濂に対する評価は必ずしも高くはなかった。それは、恐らく宋濂が思想の理論面の追求のみに終始し、実際の政治には役に立たないと太祖から思われていたからではないだろうか。要するに太祖は宋濂のことを文人と考えていたのである。また、宋濂は程朱学を尊崇したが、太祖は「宋代の迂闊な儒者」と呼んでいた『皇明通紀』卷三二。両者の間には宋学に対する温度差があったのである。太祖の宋濂に対する評価が必ずしも高くなかったのは、このことも反映しているように思われる。太祖の三教一致論と士栄のそれ——太祖と会見当時の——は、儒教を中心に据えるという点では一致していたが、太祖の士栄に対する評価は先ほど見てきたとおりである。それは、太祖の宋濂に対する評価と軸を同じくするものだったと思われる。¹⁴⁾

以上、太祖と沈士栄の会見について述べた。この会見の後、三年を経て『統原教論』は完成する。士栄はその書の序文において、儒者の仏教に対する評価が賛否両論している現状を述べ、仏教を批判する儒者を放っておけば「内学の家珍を喪い、名教の根本を傷つく」ことになる¹⁵⁾と云う。また、彼は『統原教論』の中で「吾仏」という言葉を用いる通り、本来儒官として採用されながらも、仏者の立場でその書を著した。太祖との会見の時点から『統原教論』を完成させるまでの期間に、士栄の主張が変化したことが伺われるのである。では、士栄はなぜ自らの主張を変えたのであろうか。以下、それについて順を追って見ていくことにする。

二、儒・仏・道三教の位置付け

まず、沈士栄における「教」について確認しておくことにする。彼は「教」を次のように述べる。

夫れ情智相違いて而る後教え有り。識趣相違いて而る後弁有り。故に是非を分別するは教えを立つる所以に

て、弁ぜざれば何を以て理を明らかにせんや。『続原教論』「原教論序」一丁表)

そもそも、人には能力の相違があり、対象の認識にも相違がある。そのため是非の基準を明確にし、対象を正確に認識するための手段を示す必要がある。その手段が、「教」なのであり、また「聖人將に信を取りて而る後教えを立てんとす。証驗有るに非ざれば、敢えて自ら説を為さず」(同上、卷上「原教論」四丁表)と述べるように、「教」を立てるには、それが真理であると証明できる証拠が必要であると云う。

では、なぜ教えに儒・仏・道のような相違が生じるのだろうか。土榮は云う。

人の類を為すこと同じからず。故に聖人教えを立つるに一ならず。此れ教えの迹の異なる所以なり。……各々其の品類に随い、其の土俗に順いて以て其の教化を行う。良に類を為すこと同じからざるに由る。(同上、三丁表) すなわち、三教の教えの相違は、その教えが説かれた地域、また教えを説く対象となる人によって生じたものであるとする。つまり、三教の相違は、仏教が成立したインドと儒・道二教が成立した中国の相違であるともいえる。中国では、鳳凰や河図洛書等の瑞祥が出現したが、それは聖人の説く「陰陽造化の理」や「三綱五常の道」が真理であることの証拠となった。従って、儒教の教えには、自然現象や人倫秩序といった感覚的な経験によって認識できる理論が多く語られることになったのである。しかし、その二者と同様に重要な理論である「変じて動かざるの性、死して滅びざるの心」といった「理を以て之を推せば則ち知るべ」き形而上学的理論については、殆ど説かれることがなかった(同上、四丁表)。それが真理であることを保証する証拠が中国にはなかったからである。その「変じて動かざるの性、死して滅せざるの心」が真理であることを保証する証拠が中国にはなかったのは、中国よりも寧ろインドであったと土榮は云う。なぜなら、中国の土地は、東海に位置するため、「三界隔別し、人鬼途を異にし、因縁果報に至っては、以て証と為す無し。故に夫子は未だ詳言するに及ば」(同上、六丁表)なかつたからである。土榮によれば、中土とは中国ではなく、「東西、海を去り、遠近、中を得」るインドのことであるとす。従って、インドでは、「三界相通じ、幽明互いに現」れることによって、仏の説く教えが、すべて真理であることの跡付けとなった。仏教の教えに、形而上学的理論が多く語られ、発展したのはそのためであると云う。

次に、道教についてみてみることにする。士榮は、「老氏は長生の術を為す」（同上、卷下「莊・老異同弁」九丁裏）という道教批判に対し、「老氏の本意に非ず」と云う。また「老・莊は義理人倫を絶滅す」という儒教側からの一般的な批判に対し、「老子は、当時、文の其の質に過ぎ、將に浮偽に漸入せんとするを憤り、乃ち書を著し上古の治民の道を述」（同上、八丁表）べたものとし、老子が基づくところは、儒教と同様、上古に行われていた政治理念であったと云う。士榮は、これがまさに道教の本意であったとする。更に「老莊の説、其の要は無心・無為に歸し、自然に安んじて以て極致と為す。其の道は以て飾詐作偽の弊を救うに足る」（同上、八丁裏）とも述べる。嘗て孔子が老子に礼を尋ね、その教えを賞賛したことを例に取り、「夫子の尊ぶ所も亦已に其の教えに存す。後学未だ夫子の意を識らず。豈に宜しく遽かに之を非とせんや」（同上）と述べ、儒教信奉者の老子批判は、寧ろ孔子の意に背くものであると主張する。

以上のように、沈士榮は——客観的には荒唐無稽な議論もあるが——仏教・道教にもそれぞれ見るべき要素があると主張する。また、各自に応じた修養法を、三教から自由に選んで氣質を変化させることにより、政治がうまくいくと結論付ける。

世人の習性は同じからず。好尚も一為らず。故に教えは三等に分かれ、各々専門有り。世に並行して相い悖らざらしむれば、則ち人、儒に帰せずんば、必ず老に歸し、老に帰せずんば、必ず仏に歸す。各々機に隨いて以て之に率えば、則ち世に化せざるの民無くして悪を為す者鮮なし。悪を為す者少なく、善を為す者多ければ、則ち天下大いに治まる。（同上、「三教論」二十三丁裏）

このように、三教の棲み分けを示すものであるならば、既に述べたように、従来の三教一致論と余り代映のないものとなる。実際、後漢時代から唐代にかけては、三教相互の交流があり、三教兼習の立場の学者も多くいた。士榮自身も、「漢の明帝、儒を尊び老を敬す。風俗之が為に一変す」（同上、十九丁裏）と述べるように、漢の明帝の時代は理想的な時代であったとする。しかし、士榮は過去の理想的時代を再現することを主張しているのではない。過去に政治がうまくいっていたり、いかなかったりした歴史的事例を挙げ、史家はその事実を指摘するだけで、その原因

について追求していないと主張する。では、沈士栄がこのように考える原因とは何か。彼は云う。

若し其の源を揣れば、実は心学の明らかならざるの罪なり。(同上、二十丁表)

「心学」が明らかでなかったために王朝の盛衰が起きたというのである。では、士栄における「心学」とは、一体どういう学問なのであるうか。残念ながら、彼は「心学」という語を明確に定義することはしない。ただし、彼の宋儒批判を通して、彼が考えていた「心学」を明らかにすることができる。次に、士栄が宋儒の学説を批判した根拠を述べていくことにする。

三、儒・仏の弁

沈士栄は、「教」には、内教と外教とがあり、それらの「教」には、理に至るといふ点において深淺の差があるといふ。

教に内外の同じからざる有り。故に理に造るに淺深の異なり有り。之を内に求むる、心性是れなり。之を外に求むる、学解是れなり。故に心通ずれば則ち万法俱に融り、相に著すれば則ち目前自ら昧し。嗚呼、外求の失、斯れを甚だしと為す。『統原教論』卷上「内教・外教弁」十一丁表

ここにある「内教」とは、程子の「仏教は『敬以て内を直くす』るの工夫はあるが、『義以て外を方にす』るの工夫はない」という発言や、朱熹の「仏教の心に関する工夫は間違ひであるが、儒教（の心に関する工夫）より勝るものも多くある」というコメントに対する批判の中で語られたものであるから、仏教を指し、逆に「外教」とは儒教のことを指す。では、なぜ内教は外教に勝るのか。それは、士栄が心について述べた次の語から推測できよう。

心は万法を該し、法は心源に徹す。(同上、卷上「觀心解」七丁裏)

士栄の説く心は、朱熹が心を性・情・才・識、特に性と情とに分けて定義したものと明らかに異なる。勿論、士栄も性を説かないわけではない。ただ、朱熹が性を天より人に賦与された善性とするのに対し、士栄は「本覚を以て

性と為すなり」(同上、「作用是性解」二十四丁表)と説く。つまり、性を客観界の事物をありのままに捉える認識作用とする。こういつた性の捉え方は、仏教ではありふれたものであり、北宋以降、儒教側から様々な批判が為されてきた。しかし、士榮は、儒教側の、仏教における性の定義に対する理解が誤りであるとはしない。ただ、その理解から派生する批判が成立しないことを指摘するに止まる。また、本性とは何なのか、何故本性を悟つたら、あらゆる行為が善となるのかという問いに対して、士榮は仏説を駆使して自己の見解を披瀝することはない。ただ朱熹の説を批判し、その帰結点として仏教が説くような心性論でなければならぬということを主張する。その背景には、仏教の実義が「言詞思議の能く及ぶところに非ざる」(同上、「執迹解」十四丁表)ものであり、また、「吾が仏は染淨和合を以て心と為し、純淨無染を性と為す。真悟せし者に非ざれば、心性の体を知る莫し。軽々しく議るべけんや。公私義利の分の若きに至つては、識心見性せし者に非ざれば、固より及ぶべき莫し」(同上、卷下「自私弁」七丁表)と述べるように、真に悟つた人物でなければ、心性の問題や公と私、義と利の弁別といった問題は明確に説明できるものではないとするからである。そのため、著述や經典を通して論理的に仏理を把握しようとする傾向について批判するに至る。

今人、文字を以て著述・經書を学解し、以て仏の理を窮めんと欲するも、知解を増益するに過ぎず。終に法性の海に入る能わず。(同上、卷上「執迹解」十四丁表)

これらのことは、これから述べる士榮の宋儒批判の論理を理解する上で、重要な意義を持つ。では、士榮の宋儒批判は具体的には、どのようなものであるのだろうか。

四、宋儒格物説批判

沈士榮は、宋儒の格物説を批判して次のように述べる。

今の儒氏、有為を以て応跡と為し、又能く廓然として大公、物来たりて順応すとすも、断じて是の理無し。

(同上、卷下「自私弁」六丁表)

「有為を以て応跡と為す」『河南程子遺書』卷二「答横渠張子厚先生書」というのは、人の行為は、行為者中心にあるのではなく、行為の起きる対象に応じて出るものであることをいう。士榮は宋儒の説く格物を、道徳的实践であるのと同時に、太極(理一)を全体的に把握するのではなく、単純な部分である要素(個物に内在する理、分殊の理)に分けて、それを一つ一つ認識していく作業でもあった。このような作業は、ある個物の理を既知の理に、すなわちその個物の理と他の個物の理とに共通する理に帰することを意味するから、理の概念的把握に他ならない。しかし、その理が、私心無く把握されたものであるという保証はどこにあるのだろうか。士榮は云う。

設たどい周偏計度の心を以てするも、志、有為に在らば、必ず先に我相有り。我相既に立てば、自私則ち甚だし。是の塵勞紛動に於いて悪覚競起し、応跡に至って豈に能く廓然たらんや。利害心に関わること、重翳の如き有れば、何ぞ大公と謂わんや。事物の来るや、機は逐電の如し。造次顛沛、反覆多し。安んぞ能く順応せん。此れ自私の患いを為すに由るなり。『統原教論』卷下「自私弁」六丁表

たとえ遍く見通す心でもって個物に臨むとしても、有為(立派な行為)を志すこと自体が格物という行為を能動化することとなり、そこには必ず我相、すなわち私意が混在し、「大公」とはなりえない。また、矢継ぎ早に変遷する現象に直面する中で、対象の理と主観の理との一致をどのように諮るのかと批判する。

ただし、士榮の考える格物窮理の持つ危険性は、すでに朱熹においても認識されていたのではなかったか。だからこそ居敬と格物(窮理)の相即性を強調した²¹。しかし、士榮は宋儒の居敬は成立しないという。

先儒、天を積して理と曰い、鬼神を積して氣と曰えば、則ち是れ主とする所の者無し。帝を積して主宰と曰うと雖も、又実に神聖の靈有りと云わざれば、則ち天を祭るは即ち是れ理を祭るなり、鬼神を饗するは即ち是れ氣を饗するなり。此くの如き見解、豈に能く真に至敬を起こさんや。(同上、卷下「三教論」二十丁裏)

彼によれば、宋儒は天を理とし、鬼神を氣とし、いわば人の理解力や知性で把握できる存在と解釈する²²。従って、天や鬼神に対する畏敬の念は薄れることとなり、居敬は成り立たないというのである。では、彼は、天や鬼神をいかに

に理解していたのだろうか。

天については定かではないが、鬼神については、彼独自の見解がある。

今の儒者、或いは「人死せば即ち滅し、亦輪廻再生の理無し」と謂う。甚だ聖人の意に非ず。易に曰く「精氣物と為り、游魂変を為す」と。精は靈知なり。氣は形氣なり。二者合して生と為る。魂は即ち精なり。游は往なり。

靈知去れば則ち形氣變じ、二者離れて死と為る。其の始めを原ぬれば、則ち精と氣と合して生ず。其の終わりに反れば、則ち精と氣と離れて死と為る。死して滅せざれば、則ち鬼神有り。故に鬼神の情状を知る。死生人鬼の

道は、陰陽・昼夜・日月・寒暑の往来の若し。誰か能く自ら滅すること草木に同じとせんや。(同上、卷上「原教論」四丁裏〜五丁表)

士榮は、『易』(繫辭上)にある「精氣」を靈知と形氣、「游魂」を往と精と解釈し、人の生死を、靈知(精)と形氣(氣)の離合によつて説明する。また靈知(精)は滅することがないため、人が死ねば靈知は鬼神となり、再び形氣と合すると人となる。これは『易』が輪廻について論じたものであるとする。普通の人は修心養性の工夫をしていないため、輪廻があることを実感することができない。そのため、『易』では詳しく論じられることがなかったという。

庸常の人、素もとより修心養性の功無し。一たび生死を隔つれば、復た前身の事有るを知らず。是れ以て証と為すに足らず。故に聖人詳言するに及ばざるなり。(同上、五丁表〜裏)

これらのことから、彼は必ずしも鬼神を超越的実在とみなすのではなく、空間的には内在・非内在を繰り返すものとして、時間的には永遠に存在するものとして捉えられていた。鬼神の存在そのものが輪廻とみなされたのである。このような鬼神の捉え方は、人の行為と生活との全体に関わる問題として浮かび上がってくることになるだろう。人の行為と生活には、様々な不合理が含まれている。善なる行為・意志が常に幸福をもたらすとは限らず、同様に悪なる行為・意志が常に不幸をもたらすとも限らない。そういったなかで、鬼神を超越的実在ではなく、人のもとに引きづり下ろしつつも、人の生活と行為を正しく整えさせるために、畏敬の念を起こさせることが可能であるとしたのである。いうなれば、士榮独自の居敬論が構築されたとしてよいであろう。

五、沈士榮の三教一致論

沈士榮が宋儒の格物説に問題があるとしたことはすでに述べた。宋儒の格物説は、分殊の理を統一することによって「豁然貫通」（太極）に至るという工夫であったが、太極を無媒介的に把握していこうとする工夫は、宋儒の格物説に対置されることになるだろう。ここから仏教の工夫論の優位性が導き出されるのである。従って、彼は「覚性は日用の間に視聽言動するに在り」（同上、卷下「名儒好仏解」二十四丁表）と述べるように、「覚性」すなわち、すべての迷妄をはなれた悟りの本性は、変化する現象界の中に身を置いて直観する行為そのものであるとするのである。

士榮の立場を更に明確にするために、体用論について見てみることにしよう。儒教側は仏教を批判して「吾が儒の養う所は是れ仁義礼智なり。他（仏教）の養う所は只だ是れ視聽言動のみ。儒は則ち全体中に自ら許多の道理有り」（同上、卷上「作用是性解」二十二丁表）と述べるように、儒教では、人に内在する善性、具体的には仁義礼智を養うのに対し、仏教は視聽言動のような認識能力のみを養うだけだと批判する。また、儒教では、本体に多くの道理が内在するという。しかし、士榮は、この発言を批判して、次のように述べる。

其の所謂「全体の中に自ずから許多の道理有り」は、非なり。蓋し全体の中には、一物一事も見るべき無し。豈に許多の道理有らんや。若し発用の処に許多の道理有り、分别是非有りと謂わば、則ち可なり。安んぞ用を以て体と為すを得んや。養う所は是れ仁・義・礼・智と言わば、用いる所は復た是れ何の物なるかを知らざるなり。若し養う所は、乃ち未発の中道・明覚の天理なり、節に中るは、乃ち仁義礼智の用・事物の当然なりと言わば、豈に明らかにして且つ尽くさざらんや。（同上、二十五丁表）

ここで彼が述べていることは、本体は不可分のものであって、仁義礼智等は、人の行為が本体に即している状態を指す語であるということである。養うべきものは、未だ発現していない心に内在する中道・天理である。仁義礼智等の徳目を養うというのであれば、仁義礼智等の徳目となる行為がいかにして起こりうるかを明らかにすることができず、いわば偶然徳目として認める行為が発生した際に、その時の心境を存養することしかできない。

先儒心を尽くして性を養うとするも、只だ已発の処に在りて存養するのみにして、但だ、心性の発用の処を見得るのみ。(同上、卷下「自私弁」七丁表)

士榮は、宋儒を批判しつつも一定の評価は下した。ただし、宋儒の学問の到達点は、心の作用を明らかにしたことだけに止まり、あらゆる道徳的行為が発生する心性の体、または「未発の中」を養うという工夫の重要性を明らかにするには至らなかつたとする。

後世の文儒は外に務めて、遂に心学の源有るを知らず、乃ち学解を以て事と為す。唯宋の河南の学のみ、始めは性理を言いて実践の跡有り。然れども但だ心の用を知るのみにして心の体を究めず。遂に未発の中を養うを知らず。(同上、卷上「内教外教弁」十二丁裏)

ただし、彼の指摘する宋学の持つ欠点が、儒教そのものの欠点を意味するものではないことは注意を要する。いいかえれば、宋学の持つ欠点は、儒教經典を誤つて解釈していることである。具体的には、孔子の「為仁由己」(『論語』顔淵)という発言や、孟子の「由仁義行」(『孟子』離婁下)という発言は、士榮によれば、「已発中節の用」や「体に由りて以て用を発すべ」きことを述べたものであるという。体によつて用を発するには「其の要は心体を明らかにするに在」る(『続原教論』卷上「作用是性解」二十五丁裏)。従つて、仏教の面目は、心性について詳しく論じたことにあるが、「智者、吾が仏の理を体して孔子の道を觀れば、性理の学益々詳を加う」(同上「原教論」六丁裏)と述べるように、仏教を主とすることにより儒教も大いに進歩するとしたのである。

そもそも、仏教は個人の主体としての自我や、個人の構成要素及び客觀界のあらゆるものに実体を認めない立場にある。そのため、仏教の經典は儒教における經書のように、必ずしも絶対的なものとはならなかつた。従つて、仏教では生活世界は、あらゆる意味構成、命題形成の規定とならないのにもかかわらず、理想的世界観がないため、究極の規定となる。それに対し、儒教は、經書を實現あるいは理想的世界が描かれたものとして捉える立場にあるため、經書は絶対的なものであり、それに描かれた世界を實現することが使命となる。従つて、儒教では生活世界があらゆる意味構成、または命題形成の規定となるにもかかわらず、經書に描かれた理想的世界観があるため、究極の規定と

はならなかった。このことが、仏教が中国に伝来して以来、たえず儒教と衝突する原因であった。しかし、士榮は、その場その場に応じて直ちに自己の心性に目覚めること——それが儒教という理の発現でもある——が悟りであるとした。それが士榮の主張する「心学」であったと思われる。だからこそ、士榮は三教の中心に仏教を据えることを主張した。彼の三教一致論は、儒教を中心に据えた太祖のそれとは異なる独自のものであったことがわかるのである。

結語にかえて

洪武く建文期から、陽明学の成立するまでの思想界の動向の見通しを述べることで結語にかえることにしたい。

洪武く建文期の思想界は、序でも述べたように、必ずしも一定した価値観が存在したわけではなかったが、太祖は三教一致論を国是としていた。このことが、太祖の三教一致論とは異なる立場のものであるにせよ、沈士榮の『続原教論』の著作を促したといえる。しかし、時代が下るにつれ、儒教（程朱学）一尊主義が思想界を支配していくようになる。例えば、宋濂の弟子、方孝孺（一三五七―一四〇二）は師とは異なり、異端に対して厳しい態度をとった。²⁴

その論拠となったのは、儒教的（程朱学的）心性論ではなく、儒教的宗族の考えにあった。すなわち「親親」関係を拡充することにより、あらゆる社会の矛盾を克服しようとした。²⁵この考え方は、そのままその後の思想界に引き継がれていく。永楽初期において絶大な力を持った解縉や楊士奇（一三六五―一四四四）は、族譜の序を多く著した。それが親親関係の絆を深めることに有益であると認識されていたからである。更に永楽十三年（一四一五）には『三大全』が完成する。それは儒教（朱子学）一尊主義に拍車を掛けることになる。なぜなら、杜撰な編集であったとはいえ『性理大全』には陸九淵の言説も数多く執られており、それが朱子学の内面化を助けるものとなったからである。つまり、洪武期には儒教の弱点ともされていた心性論（あるいは尊徳性の工夫）がもはや弱点ではなくなっていたのである。そして士大夫は儒教（朱子学）のみで全ては事足りるとみなすことになり、仏・道二教はむしろ無用なものときれることになる。そのような思想界の動向に反発したものが、道衍（一三三五―一四一八）や空谷景隆（一三九三―

一四七〇)ではなかったか。彼らの護法書は、沈士栄の著した『続原教論』とは明らかにその持つ意味が異なる。また、逆に『性理大全』の持つ意義、すなわち朱子学の内面化を理論的に押し進めたのが曹端(二三七六〜一四三四)や薛瑄(二三八九〜一四六四)、呉与弼(二三九一〜一四六九)らの朱子学信奉者であった。彼ら(特に曹端や薛瑄)は激しい異端弁別論を展開することになる。今述べてきたことをおおざっぱに図式化すると次のようなものとなろう。

太 祖	儒教を信仰する上層階級と、仏・道二教を信仰する下層階級との対立解消をねらって、儒教を中心とする三教一致論を主張する。
←修正	
沈士栄	仏教を中心とした三教一致論を主張する。
←変化	
方孝孺	そもそも三教一致論そのものが間違いであるとして、儒教の「親親」関係により対立を解消することを主張する。
←継続と発展	
永楽以降	『性理大全』の成立により、儒教に不備であった深遠な心性論が具わる(と当時の思想家〔朱子学信奉者〕は考える)。それは激しい異端弁別論を生み出すことになる。

以上、述べてきた明代前期思想界の動向については、稿を改めて論証することにした。

〔注〕

(一) 荒木見悟「思想家としての宋濂」『明代思想研究』所収、創文社、昭和四十七年)、佐野公治「明代前半期の思想動向」

(2) 『日本中国学会報』第二十八集、一九七四年) 参照。

(2) 三浦秀一「元末の宋濂と儒道仏三教思想」(『東洋古典学研究』第六集、一九九八年) 参照。

(3) 葉儀の思想の特徴は、『明史』に引く次の文章に端的に表れている。「聖賢言行、尽于六經・四書、其微詞奧義、則近代先儒之說備矣。由其言以求其心、涵泳從容久、自得之。不可先立己意、而妄有是非也」(『明史』卷二百八十二「葉儀伝」)。ここにいう近世の先儒が、朱熹に連なる思想家群であることはいうまでもない。葉儀は、六經・四書の奥蘊は、すべて先儒によって明らかにされており、それを体認することが最も重要であると考えていた。つまり、博学多識であるよりは、むしろ内面の工夫を重んじていたのである。次に、汪克寛は、「聖賢之学、以躬行・踐履・操存・省察為先、至於文章、特其余事。篤志著述、不以一毫利祿動心」(『明儒言行録』卷一「汪克寛環谷先生」)と弟子に語っていたことから、実践と内面的修養を重んじていたことがわかる。異端に対し最も厳しい態度をとった思想家は呉海である。彼は、思想界の問題点について次のように述べる。「道之不明、学害之也。学之不純、書禍之也。今天下之書已多矣。然『詩』『書』『易』『礼楽』『春秋』『孝經』『論語』『大学』『中庸』七篇、凡六經・聖賢之言、未嘗多也。商・周而下、秦・漢以來、十八代之史記・記伝・表志・編年紀事之不可無者、未嘗多也」(『聞過齋集』卷八「書禍」)彼は、道が明らかにならないのは、学問が不純であるからであり、学問が不純である原因は、(異端の)書にあると云う。しかし、天下には多くの書があるのにもかかわらず、經書(に対する注釈書)と歴史書は少ない。ここから、呉海は学問において經書に注釈施すことが最も重要であり、更に朱熹とそれに連なる思想家の注釈書だけでは、まだ物足りないと考えていたことが伺われるのである。では、このような思想界の問題点をどう克服すればよいか。呉海は云う。「夫楊・墨・仏・老諸書、六經之賊也。管・商・申・韓諸書、治道之賊也。遺事・外伝、史氏之賊也。蕪詞・蔓說、文章之賊也。竊意、上之人有王者作、将尽取其書、而禁絕之、然後說書者、得以專其力于聖賢之言、精其志于身心之学、玩其意于国家得失・成敗之數、考其実于古今治乱興亡之迹。如是則学正而道明。而書為有益于世。……夫欲禁之、必自上始、使朝廷大臣通經術者會諸儒講論、定其品目。自經史某書某書及宋道学諸儒之遺言不禁其他則皆禁之。諸家文集、自先秦以來、至近世、諸人之文、尽加纂輯類為大全、其余一切除去、自秘府不著。絶其根本、然後出」(同上)すなわち、呉海は、士大夫の自立的な問題克服を提示することなく、国家による統制を求めているのである。

呉海に関しては、石田和夫「呉海研究——關於其隱逸」（『慶祝莆田黃錦鉞八秩日本町田三郎教授七秩崇壽論文集』所収、文史哲出版社、二〇〇一年）参照。

(4) 三浦秀一「王禕の宋濂批判」（『中国の心学の稜線 元朝の知識人と儒道仏三教』所収、研文出版社、二〇〇三年）

(5) 陳汝輝は「古帝王以來、未開縉紳縉流、雜居同事、可以相濟者也。今勲旧善德咸思辭祿去位而縉流儉夫、乃益以讒間」

『明史』卷百三十九「陳汝輝伝」と述べ、仏者が偏重される傍ら、旧臣が批判されるのを諫め、また、李仕魯（生没年不詳）は「陛下方創業、凡意指所向、即示子孫萬世法程、奈何捨聖学而崇異端乎」（同上）と述べ、儒教を軽んじ、仏教を尊崇することを非難した。

(6) 解縉は、太祖が『說苑』『韻府』『道德心經』等を読むことを批判し、「上斥唐虞夏商周孔之奥、下及閩閩濂洛之伝、根衷精明隨事類別、以備勸戒、刪其無益、焚其謬妄、勒成一經」（『文教集』卷一「大包西封事」と述べ、純然たる儒教を文教政策の要に置くよう迫った。

(7) 久保田量遠「心泰」（『中国儒道仏三教史論』所収、図書刊行会、一九八六年）参照。

(8) 荒木見悟「思想家としての宋濂（既出）、三浦秀一『中国心学の稜線 元朝知識人と儒道仏三教』二一九頁〜二二頁」（既出）参照。また、荒木氏は『輔教編』二七三頁（筑摩書房、一九八一年）に、『統原教論』が全編に涉つて契嵩「原教論」の影響を受けていることを指摘している。つまり、『統原教論』は契嵩の「原教論」の統編ということになるが、沈士栄自身は契嵩の「原教論」について何も触れていない。また『統原教論』の自序は、「原教論」となっている。ということとは、沈士栄の『統原教論』のタイトルは、もともと『原教論』で、後世、契嵩「原教論」と区別するために、「統」の字が附加されたのかもしれない。

(9) 沈士栄の伝記については、『実録』の他は、『閩書』卷七十三「英旧志」に「考郡志、士栄未見其名。而聖祖手詔稱為八閩志士、用載於閩之首県」とあるように、定かではない。

(10) 酒井忠夫氏は、「太祖の宗教政策と三教思想」（『増補 中国善書の研究』上所収、国書刊行会、一九九九年）太祖の「君子雖未至三宗之奇、有心若是、豈不謂学之足矣」（『明太祖文』卷八「論翰林待詔沈士栄」）の語を沈士栄の『統原教論』に

対する評価としている。しかし、「論翰林待詔沈士栄」は、『皇明開国臣伝』巻九「待詔沈公」に「……上擢為翰林待詔、手詔褒諭曰……」とあることから、士栄と太祖の会見の直後に手渡されたものである。従って、太祖の「君子雖未至三宗之奇、……」の語は、『統原教論』に対する評価ではなく、太祖のこの語は、後に士栄が『統原教論』を著す契機となったといえるように思われる。些細なことであるが、士栄の著作の動機を明らかにする上で重要だと思われるので、ここに記しておく。

(11) 光緒元年序刊『統原教論』使用。

(12) 太祖の三教一致論において、もう一点だけ確認したいことがある。太祖は、仏・道兩教は暗に王綱を助けるものであるとしていた。「其仏・仙之幽靈、暗助王綱益世無窮」(『太祖文集』卷十二「三教論」)それは道教(『老子』)が養生を説くものではなく、政治論を説いたものとみなしていたからである。従来儒教側から批判される仏・道の弊害については、太祖においても認識されてある。「僧言『地獄鑊湯』道言『洞裏乾坤』『壺中日月』皆非実象、此一説俱空。豈足信乎」(同上卷十一「釈道論」)しかし、いかに道教(『老子』)が政治論を説いたものであるとはいえ、わざわざ儒教に合わせて道教の必要性を主張するのはなぜか。そのことを明らかにする鍵は次の引用文にある。「然此仏雖空、道雖玄、於内奇天機、而人未識何也。假如三教惟儒者凡有国家、不可無夫子生於周、立綱常而治礼楽、助国宏休・文廟祀焉。祀而有期。除儒官叩仰、愚民未知所従。夫子之奇、至於如此。釈迦与老子、雖玄奇過万世、時人未知其的、每所化処、宮室・殿閣与国相斉、人民焚香叩禱、無時不至。二教初顯化時、所求必応飛悟有之」(同上)要するに、愚鈍である下層階級を指導し統制するには、儒教よりも果報論を説く仏・道面教のほうが都合が良いということである。すなわち、三教一致論を説くことによって、上層階級、下層階級共に支持を得ると同時に統制しようとしたのだ。これが太祖の三教一致論のもう一つのねらいである。

(13) 帝曰「江南大儒、惟卿(桂彦良)一人」(桂彦良)対曰「臣不如宋濂・劉基」帝曰「濂、文人耳。基峻隘、不如卿也」(『明史』卷一百三十七「桂彦良」伝)。

(14) 沈士栄も三教一致論を主張しつつも、理論面のみを終始し、三教一致論が持つ大きな意味に気がついていなかったことに対し、太祖は不満を持ったというのであろう。太祖の三教一致論のもう一つのねらいについては(註15)参照。

- (15) 太祖の三教一致論を説明するに当たって引用した文は、ほぼ洪武十年前後のものであると推測される。「酒井忠夫「太祖の宗教政策と三教思想」(既出)」。太祖と沈士栄の会見は洪武十五年であることから、太祖の儒教を中心とした「三教一致論も、その間に多少変化した可能性があるが、晩年に仏・道二教に対する厳しい取り締まりが見られること」「塚本俊孝「洪武帝と仏・道二教」(岐阜大学学芸学部研究報告)(人文科学)十四、一九六六年)参照)から、基本的には変化していないと思われる。
- (16) 吉川忠夫氏によれば、中土は中国でなく、寧ろインドであったとする議論、所謂天竺中土説は五世紀前半より始まる(『六朝精神史研究』四七一頁、同朋社出版、一九八四年参照)。
- (17) 太祖にも沈士栄と同じ道教観がある。『太祖文集』卷十三「三教論」参照。
- (18) 『史記』「孔子世家」、『孔子家語』「致思」等を踏まえたもの。
- (19) 釈氏之学、於敬以直内則有之矣。義以方外則未之有也(『河南程子遺書』卷四)。
- (20) 彼(仏教)所謂心上工夫、本不是、却勝儒者多(『朱子語類』卷三十六)。
- (21) 程夫子之言曰「涵養必以敬而進学則在致知」此両言者、如車両輪、如鳥両翼。未有廢其一而可行可飛者也(『朱文公文集』卷六十三「答孫敬甫」)。
- (22) 朱熹の鬼神論については、柴田篤「陰陽の靈としての鬼神——朱子鬼神魂魄論への序章——」(『哲学年報』第五十輯、一九九一年)参照。
- (23) もとは『朱子語類』卷一百二十六にある語。
- (24) 方孝孺の異端弁別論に関しては、松川健二「方孝孺試論」(『日本中国学会報』十九号、一九六七年)参照。
- (25) 壇上寛「方孝孺の理想的国家観——前近代中国の連帯の位相——」(『明朝専制支配の史的構造』所収、汲古書院、一九九五年)参照。