

馮少墟：明末一士人の生涯と思想

柴田，篤

<https://doi.org/10.15017/2328637>

出版情報：哲學年報. 38, pp.189-209, 1979-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

馮少墟

——明末一士人の生涯と思想——

柴田 篤

王陽明の提唱した致良知説が、以後の明末思想界に多大な影響を与えたということは、今さら言うまでもない。良知学の出現は、独り儒学内部のみならず、儒仏道といった既成の教学の枠組みを越えて、広く明末の激動する社会に波紋を投げかけることになる。好意的であれ、批判的であれ、これを避けては各自の哲学を構築していくことは不可能であった、といっても過言ではない。従って王陽明心学をどのように受けとめて、どう評価するかということは、当時の思想家たちにとって極めて重要な意味をもっていたといえる。

明一代の儒者の小伝とその所説を輯録して、『明儒学案』を編集した黄宗羲は、王陽明の親友湛甘泉に始まる学統を「甘泉学案」として立てている。その中に、湛甘泉—唐一菴—許敬菴—馮少墟という一つの系譜を読みとることができる。甘泉学派は、明末社会において陽明学派ほど隆盛を極めることはなかったが、その中でも許敬菴・馮少墟といった人物は、それぞれの時代において、かなり有力な思想家として注目されていたようである。筆者は先に、湛甘泉が王陽明の「心の本体は無善無悪である」という考え方を否定し、無善無悪説を切り離れた形で陽明良知説を評価したことを見、馮少墟に至ってその傾向が益々強くなっていることを考察した。⁽¹⁾そこで本稿では、馮少墟の思想内容を

考察することによって、彼の陽明学に対する姿勢を見極め、甘泉学派が明代思想史において果たした役割を考える為の一助としたい。

先ず馮少墟（二五五六—一六二七）について、当時の人々はどのように見ていたのであろうか。黄宗羲の恩師劉念台は、天啓三年に次のように述べている。

「少墟馮先生は、今の大家なり。関西に信道し、横渠子の風ありて、學術の醇正たること、これに似たり。……海内の学者の尊信する所と爲る。」〔劉子全書二十一・馮少墟先生教書序〕

また天啓初年に内閣大学士となった葉向高は、馮少墟が鄒元標と共に北京に創設した首善書院に記を寄せて次のように説いている。

「馮先生の学は、反躬実践し、性善を以て主と爲し、居敬窮理を以て程と爲す。その識力の超ゆる所、又柱下・竺乾（老・仏）を挙げて、悉く教外に駆るが若し。」〔蒼霞余草二・新建首善書院記〕

さらに、京師にあって馮少墟と共に書院講学を行った鄒元標は、関中（陝西）には「代々巨儒あり。横渠の後、明の仲木（呂涇野）、今に仲好（馮少墟）あり。鼎足と称すべし。」として、馮少墟が関中の学脈の中において高い位置を占めることを指摘している。（鄒子願学集四・少墟馮先生集序）後にその経歴を見るように、少墟は長安の出身であり、陝西省を中心に講学を行い、関中の先学を顕彰することにも努めた人物であったが、当時万曆年間から天啓にかけて関中に馮少墟あり、と目されていたようである。

関中の後学で、清初の儒者李二曲は、関学の再興者としての馮少墟を高く評価した上で、

「先生（少墟）は、曹貞与・鄒南阜・焦弱侯・高景逸・楊復所と同時に開堂会講し、斯文に領袖たる。然れども諸老、醇厚なる者は通慧に乏しく、穎悟なる者は仏氏を雜う。惟だ先生のみ蔽毅中正にして、一も程朱の家法に遵う。」〔李二曲集七・体用全学・明体類〕

と、明末諸儒の中でも、馮少墟を一段高く評価し、「馮集は、徹首徹尾、乾乾淨淨、粹然として瑕なし。方に是れ醇乎として醇なり。」(李二曲集十六・答吳潛長・三書)と絶賛している。

以上のように見てくると、馮少墟は、同時代人からも、後学の者からも、その學術の純正さ、厳格さを評価され、「卓然たる一代の大儒」(東林列伝十三・馮從吾伝)と公認されていたようである。またその学問は、「性善を以て主と爲し、居敬窮理を以て程と爲し」、「一ら程朱の家法に遵う」と言われているように、おおむね程朱学の伝統を継ぐものであった、と一応見ることが⁽³⁾できる。

ところで、ここにもう一つの異なる評価を見ておきたい。清初の朱子学者陸隴其である。「朱子の学は、孔孟の門戸なり」として、朱子学一尊を標榜する陸隴其は、「(馮)少墟、(錢)啓新、尚お未だその全書を見ざるも、恐らくは亦た高(攀龍)・顧(憲成)の学と大いには相い遠からず。」と見る。陸隴其によれば、彼ら明末の諸儒は「肯えて純ら朱子を以て師と爲さず」、その為に「姚江(陽明)の藩籬」を脱することができない連中であり、彼らを指して、「朱子を尊ぶ」と言うのはよいが、「朱子の正脈」であるとは言い難いのである。なぜなら「その言う所、行う所、考亭(朱熹)に非ざるなき」状態であって始めて「朱子の正脈」と言いうるからである。(三魚堂文集五・答嘉善李子喬書)このように、純正朱子学者を以て自任する陸隴其からする時、馮少墟は必ずしも純粹なる程朱学の継承者であるとは認め難いのである。そこに彼は、陽明学の根強い影響を見たからである。

では馮少墟自身は、自らの学問の立場を、どのように捉えていたのであるか。その思想形成の跡を辿っていくことにする。

二

馮從吾、字は仲好、号は少墟。明の嘉靖三十五年(一五五六)、陝西省長安に生まれる⁽⁴⁾。父爰^はは嘉靖年間に保定府

(河北省)の郡丞をつとめた人物である。少墟九歳の頃、父友は、王陽明の「箇箇人心有仲尼」の詩(王文成公全書二十・詠良知四首示諸生)を手書して彼に与え、陽明の人と為りを学ばせようとしている。後学楊復亨は、「先生の学を知るは、此れより始まる」と述べている。(行実)少墟の陽明学との最初の出会いであり、彼の学問の出発点となったこの詩は、少墟の陽明学觀の根底をなすものとなったといえよう。九歳の時、少墟は長安の蕭九卿(字良輔)に就いて学び、十四歳の時には沈多(字司直)に従学する。この両師について、少墟は後年伝記を書いているが(集十七・蕭沈二先生伝)、兩者共に長安の子弟教育で一生を終えた、謹嚴実直なる人物であったようである、少墟自身、「余の不肖を以てするも、大いに暴棄あるに至らざるは、皆二先生の力なり」(同上)と言っているように、少墟の性格形成にかなりの影響を与えたと推察される。

やがて青年期を迎えた少墟は、その思想形成に大きな影響を与えたと考えられる、二人の人物に出会うことになる。万曆十年、二十七歳の少墟は、後に東林の領袖となる顧憲成(一五五〇—一六一三、当時三十三歳)を訪ねて従学している。これより後、兩者の間には、著書の寄贈、書簡の往復は多少あったようであるが、再び相い見えることはなかった。⁽⁵⁾万曆三十八年に出版された顧憲成の名著『小心齋劄記』には、校訂者として「門人馮從吾」の名が見える。その『小心齋劄記』を顧憲成から贈られた少墟は、そこに展開されている無善無惡說批判に対して、「痛快的確」であると激賞し、「不佞、向に先生(憲成)に従遊し、別れ来ること三十年に近し。見る所、約せずして同じきは奇甚と謂うべし」と述べている。(集十五・答楊原忠運長・第六書)顧憲成が力説して已まなかった無善無惡說に対する弁難は、少墟においても、その教学の一つの支柱を為すものであった。錢啓新が「無善無惡の說、近時、顧叔時(憲成)・顧季時(允成)・馮仲好に(より)明白に排決せられ、已にして蔓延して書を為すに至らず。」(明儒学案五十八・顧涇陽小伝所引)と説いているように、少墟は当時流行を極めた陽明学派の無善無惡說に対して、顧憲成らと同様に、これを排撃する立場を取るようになる。その内容については後に詳しく見るが、少墟はこの時始めて顧憲成に会い、恐らく無善

無惡説に対する顧氏の批判と彼の性善論の立場を聞き、大いに啓発されたであろうことは想像に難くない。また後に少墟は、高攀龍・葉向高・鄒元標ら所謂東林の一派と交流することになるが、東林との結びつきは、この顧憲成との会見に始まったといえる。

ついで万曆十三年に、徳清の人許敬菴（一五三五一一六〇四）が、陝西提学副使として長安にやって来る。許敬菴は、三原の王之士らと共に、正学書院において講学を行う。（集二千・関学編四）この年、少墟は三十歳であったが、許敬菴の門に従学し、大いに敬菴の器重する所となる。許敬菴は湛甘泉の弟子唐一菴に学んでおり、当時既に著名な儒者であった。許敬菴は、陽明学に対して必らずしも全面的に批判的であったわけではないが、陽明学派で強調される無善無惡説に対しては、きわめて批判的であった。やや後のことになるが、南京において、王門の王龍溪や羅近溪といった人々の流れをくみ、所謂良知現成を主張するところの周海門と、有名な論争を繰り広げている。無善無惡説に対する許敬菴の疑難「九諦」と、それに対する周海門の反論「九解」である。（東越証学録一、敬和堂集五）関中で講学する許敬菴の胸中には、ようやく世間に瀰漫せんとしている無善無惡説の流行を苦苦しく思う気持があったであろう。少墟は、恐らく許敬菴の門において、「九諦」で展開されるような敬菴の無善無惡説批判の原理を、しっかり叩き込んだことであろう。敬菴も、若き学徒馮少墟に大きな期待をかけていたようである。敬菴は、少墟に宛てた書簡の中で、「仲好は才識不凡にして、志気卓犖たり。鄙人の期待する所以の者は甚だ遠し」（敬和堂集五・与馮仲好一）と述べている。少墟はまた許敬菴を通じて、鄒元標・張舜典らと親交をもつことになる。

さて万曆十六年に郷士に挙げられ、翌十七年、三十四歳の年に進士に及第した少墟は、庶吉士に選ばれ、御史に任ぜられる。官僚としての先ずは順調なスタートであった。同年の進士に高攀龍がいたが、少墟はこの頃北京において、涂宗滄・焦澹園らと共に立会講学を重ねている。

万曆十九年十二月、少墟は礼科都给事中胡汝寧を弾劾する上奏文を奉る。少墟はその中で、「人人、汝寧を以て非と

為すに、皇上以て是と為すが若く、人人、汝寧を以て斥くべしと為すに、皇上以て留むべしと為すが若し。此れ臣の未だ解せざる所なり。」(集十八・論勃險倭科臣疏)と説く。彼が憂慮しているのは、胡汝寧一人の去就ではなく、「一小人を以てして、しかも能く其の言を以て主聽を惑乱す。」(同上)という政治的状況に対してであった。この上奏が受け納れられた少墟は、「聖明上に在り、正に臣子の肝を披き胆を露わすの時なり。」(集十八・秘録)と考えて、翌二十年一月、「朝政を脩むるを請うの疏」を呈上し、現状分析と、それに対する彼の所信を覆藏なく披瀝する。(集十八)

少墟は天子の親政について、「竊かに見るに、皇上、郊廟は親せず、朝講は御めず、章奏は多く中に留めて発せず。臣、杞人の憂に勝えず」と述べ、天子(神宗)が政治に対して「励精」なる姿勢を止め、「静摂」に引き籠ってしまったことを非難する。彼は、万曆十五・六年以前は、「四裔效順にして、海も波を揚げさ」る状態であったが、万曆十七・八年以後になって、「南倭報警し、饑饉薦臻り、天変人妖疊ねて出で選ねて至る」情勢になったと指摘し、こういった様々な社会不安が醸成されたのも、天子が自ら政治に対し積極的な姿勢をとらずに、一部の臣下に任せきったからだとする。かつ「皇上、晩毎に必ず飲み、飲む毎に必ず酔い、酔う毎に必ず怒る。酒酣の後、左右の近侍、一言稍も違えば、即ち杖下に斃る」といったありさまに至っては、これはもはや「静摂」ではなく、「朝政を廢する」ことであると、天子が政治に対する態度を改めるよう、厳しく迫っている。

天子の政治姿勢・生活態度にまで鋭く論及した少墟のこの諫疏は、たちまち神宗皇帝の怒りをかい、廷杖の刑に処せられんとするが、丁度皇太后の慶祝の時期に当り、また内閣大学士趙志皐の執り成しもあり、この時は、ことなきを得るのである。これより後、杜門謝客すること三年。万曆二十四年正月、順天府・応天府両都の言官三十余人が退斥された際に、少墟も先の上奏の件によって職籍を削られることになる。

官途を断たれた少墟は、以後二十六年の間、故郷長安を中心として立会講学の生活を行っていく。少墟の自宅から始まった講学活動も、万曆二十四年頃には、長安の古刹宝慶寺において講学の会が持たれるようになる。講会は毎月

三回であり、会約が定められた。こうした講学運動は、やがて万曆三十七年の関中書院創設へと発展していく。

少墟の講学活動のねらいは、一つには、「夫れ世道の隆汚は土風の厚薄に係り、薄きを返して厚きに還し、之を倡く者は当に士大夫より始むべし」〔集五・関中士大夫会約序〕と説いているように、士大夫の気風を養成し、彼らをして講学によつて各々道を培養するに至らしめんとするにあつた。一方講会には、士大夫層だけではなく、「農工商賈中の志向ある者」も聴講に来ていた。彼らに対して「箇の好人と做れば、心正しく身安らかにして、魂夢も穏やか。些の善事を行えば、天知り地墜み鬼神も欽しむ」という一聯を掲示し、「千講万講するも、大家に『好き人と做り』『好き心を存し』『好き事を行ふ』の三句、これを尽くさんことを要むるに過ぎず」と説くように、庶民に対する倫理的教化ということも、講会の目的の一つであつたといえる。(集六・諭俗)⁽⁸⁾ また少墟は次のように説いている。

「不佞、関中書院は、会毎に人として容れざること無きと雖も、しかも必らず敢えて一僧をも容れず。」〔集十五・答吳百昌中舎〕

彼は、仏教を学ぶ学徒に対しては、「なお儒の中に在り」として、これを聖学に復帰させる為に講学の門戸を開くが、一旦出家し僧形となつた者に対しては、「已に儒の外に叛く」として、これを拒絶する態度をとっている(同上)。以上の点に、少墟の書院講学がもつ一定の幅を見てとることができるといえよう。

これより先、官を辞して故郷無錫に帰つた顧憲成は、万曆三十二年、宋の楊龜山が創建した東林書院を再興し、ここを中心とした講学活動に入っている。東林書院には高攀龍・趙南星・鄒元標らが順次訪れ、講学を行っている。所謂東林の集団がそこに形成されていったわけであるが、それは、宦官と結びついた当時の官僚勢力の腐敗した政治に対して、これを批判する在野士大夫の集りとしての性格をもつものであつた。⁽⁹⁾ 高攀龍が「天下、政事なきを思えず、但だ學術なきを思ふのみ。……故に學術は天下の大本なり。」(高子遺書一・語二十五丁)と説いているように、學術の振興によつて、政界・官界を刷新し政治的秩序を建て直していこうとするものであつた。では少墟の書院講学の場合

馮少墟

はどうであったか。万曆二十四年の宝慶寺の学会約(集六)には、

「朝廷の利害・辺報の差除に及ぶ毋れ。官長の賢否・政事の得失に及ぶ毋れ。各人家門の私事と衆人の作す所の過失、及び詞訟の請託等の事、褻狎戲謔等の語に及ぶ毋れ。」

とあり、朝廷の政治や官界の事情、個人的な事柄などに関する閑論を厳しく戒しめている。要するに、少墟は書院講学において、政界官界の問題に直接言及するのではなく、専ら綱常倫理を問題にして、三大全・通鑑・小学・近思録といった程朱学の階梯に順って心性の学を修め、「空譚」することなく「実行」を貴ぶように、と指導している。

ところで、少墟はこの講学時代に、三篇の主要な著述を行っている。

万曆二十四年、少墟四十一歳の時、『善利図』及び『善利図説』を著す。(集八)『善利図』は、孟子の「舜と瞽とに分を知らんと欲すれば他無し、利と善との間なり」(尽心上)に基づいて、一念の善と利によって、舜―瞽、人―禽獸に分れることを示し、「中間に路なし」と明記されている。「善を為す」か「利を為す」かを一念の心に迫り「中間に路なし」とするこの嚴格なる弁別意識は、少墟の思惟構造の底流を為しているものといえる。

少墟は万曆二十六年から三十四年に至る九年の間、病臥閉関の生活を送り、公的な講会活動をほとんど行っていないようである。⁽¹⁰⁾「行実」によれば、少墟は以前に「火症」を病み、それが更に「怔忡」(神經衰弱)を昂じ、「斗室に静攝して、足、闕を險えず。即ひ親知も罕にその面を見る」という状態であった。が、静謐を守ったこの時代は、少墟にとって自らの哲学的立場を明確にして、楊鶴の言を借りれば「精思力踐して、遂に聖人の室に入る」(集一・弁学録序)充実した時期であったといえる。

長い病臥生活もやがて終りに近づいた万曆三十三年の秋、許教菴門下の張舜典が長安の山房に少墟を訪れる。⁽¹¹⁾彼の来訪を聞きつけて集った少墟の門人と共に、連日連夜、心性の学について熱っぽい議論が繰り広げられる。この時の会談の内容は、少墟の手によって『弁学録』八十一章としてまとめられ、刊行される。(集一)この書について、

かつて京師で共に講学に励んだ涂宗澹は、「吾儒の正伝にして、孔孟の相い与に講求切磋し、以て天下万世を教えしものであると絶賛している。(集一・弁学録序) 清初の学者陸桴亭が「弁学録を見るに、儒釈の弁を論じて、その精晰を極む」(思弁録輯要後集九)と説いているように、性善論と無善無惡説の弁別・異端批判が、懇切丁寧に語られている。⁽¹²⁾少墟五十歳の時の講学の所産である『弁学録』には、それまでに蓄えられ練り上げられてきた、彼の心性論・異端観が、最も端的な形で表現されており、少墟の問題意識・哲学的立場を見るのに好箇の材料を提供しているといえる。ここに見られる学問に対する彼の基本的姿勢は、以後ほとんど変わっていないといつてよいだろう。

もう一つの少墟の注目すべき著作は、万曆三十四年に著わした『関学編』四卷である。(集十九・二十) これは、宋の張横渠から始まって宋元明に亙る関中出身の諸儒三十余人の事蹟と学風を列伝体に編集したものである。少墟はこれによって、「古より理学の邦と称す」(集十九・関学編序) 関中の学問の伝統を大いに顕彰することに努めたのである。⁽¹³⁾

さて、万曆四十八年に神宗皇帝が崩御し、次の光宗帝が僅か一ヶ月で没した後、熹宗天啓帝が即位する。二十教年野にあった馮少墟も、光宗の踐阼によって、尚寶卿・太僕少卿として招官されるが、この時は兄の喪に因って官に就いていない。天啓元年、少墟は都察院左副都御史に陞せられる。この時六十六歳。久方ぶりの官職ではあったが、少墟の眼に映じたものは、「外患が定まらず、邪教が猖獗」する状況の中で、甚だしく荒廃した世道人心の有様であった。⁽¹⁴⁾

(統集・弁講字疏)

「昨昨秋入京し見るに、人心世道は曩昔に及ばず。辺臣は忠義を知らずして、先を争いて逃走し、妖賊は正道を知らずして、大いに猖獗を肆にす。中外の貪肆、風を成し、縉紳の奔競、俗を成す。諸々此くの如きの類は、正に道学講、せざるの遇に坐せばなり。」(統集・請告第三疏)

馮少墟 こういった風紀人心の退廃ぶりを憂慮した少墟は、天啓初年、都察院左都御史鄒元標と共に、北京に首善書院を建

立し、立会講学を行っていく。世道の治乱が講学を興して書院を修めるか否かに係っていると考え、「正当*に講学以て人心を提醒し、忠義を激発すべし」(統集・弁講学疏)と痛感したからに外ならない。首善書院の創設に当っては、首輔葉向高が書院記を為り、董其昌がこれを内祠に書し、高攀龍・曹于汴らが講学を行った。ところが天啓二年九月、兵科都給事中朱童蒙は、少墟らのこうした書院講学運動に対して、上疏してこれを誣毀する。朱童蒙はその中で、東林書院が、当初は「聖賢の蘊奥を究明し、後学を開示」するものであったが、徒遊する者が多くなって、「邪正兼ね取め、不材の人も名を東林の徒に借り、以て自ら矜詡し」、挙句に門戸を立てて党派意識をむき出しにしてきたのは、「皆講壇の書を貽とせしものなり」と指摘し、「得旨の講学」はよいが、「自ら門戸を立て、争端を起すに致るべからず」と、少墟らの書院講学に対する禁論を申請したのである。(明熹宗天啓実録・二二一)

これに対して少墟は、「講学を弁ずるの疏」(同上、統集)を奉り、講学の必要性を力説し、世道の治乱は偏に「理学の一脈」「講学の一事」に係っており、「宋の不統は、講を禁ずるを以ての故にして、講を以ての故に非ざるなり」として、講学禁止論に反駁を加えた。かくして十月に五度に互る請告疏を奉った後、鄒元標と共に官を辞すことになる。ついで天啓四年に、南京都察院右都御史、更に工部尚書に任命されるが、いづれも辞退する。

この頃擡頭してきた宦官魏忠憲は、政治の実権を掌握すると、反対派である東林に対して、書院講学の弾圧を開始する。天啓五年七月に首善書院が、そして翌八月に東林・閔中・江右・徽州の各書院が破壊され、少墟は鄒元標・孫慎行・余懋衡らと共に削籍される。この時少墟は七十歳であった。その年十二月、魏忠憲が天下に頒示した「東林党人榜」には、李三才・葉向高・顧憲成・鄒元標・趙南星・高攀龍・劉宗周らと共に、馮少墟の名前も見える。(東林列伝・卷首) こうした事象の中で、少墟は憤懣に勝えず、悶悶たる日々の中に、天啓七年(一六二七)二月、享年七十二歳で没する。やがて毅宗崇禎帝が即位して魏忠憲が弾劾され、政局も転換するに伴って、少墟は復官され、太子太保を贈られ、恭定と諡される。

以上見てきたように、万曆から天啓にかけて内外激動の明末期を生きた馮少墟は、二百数十年続いた明王朝の滅亡を目前に控えた状況の中でその生涯を閉じたのである。同輩趙南星の次の言葉は、馮少墟の生涯を端的に言い表している。

「先生、進みては則ち直諫以て時を匡い、退きては修身以て人を正す。是れを、知行合一、天下の真知なり、言行相
い願みる、天下の至言なりと謂う。」（味栗齋文集五・馮少墟先生集序）

では次に、『弁学録』を中心にして、馮少墟の思想構造を、先ず心性論から見ていくことにする。（以下『弁学録』は弁と略す。）

三

少墟は、聖賢の学問は心上において功夫を用いるものであると説く。（弁・二）その意味で「聖賢の学は心学である。」（弁・二）しかし「心には亦た弁ぜざるべからざる者がある。」それは人心と道心との区別であり、人心道心の弁別なしに、一概に「心上に功夫を用いる」といえば、空に落ちることになる。（弁・二・三）このように少墟は、聖学を「心学」と規定するが、それは、功夫の拠り所となる「心」における道心と人心の弁別を大前提とするものであった。では人心と道心はどのように異なるのか。「人の心は至虚にして、衆理咸備わる」ものであるから、理を無視して心を論ずるならば、「惟れ危き」「人心」となる。（弁・五）心のはたらきとして知覚するものが天理であれば道心となり、知覚するものが人欲であれば人心となる。（同上）心のはたらきが天理に合致した状態が道心であり、人欲に牽かれた状態が人心である。道心は善であって、君子と為り、人心は悪であって、小人と為るものであった。（集十二・関中書院語録）かくして人心は「有るべからず」して「無かるべき」ものであり、道心は「無かるべからず」して「有るべき」とされ、両者の間には二律背反的關係が成立する。（弁・七）

馮少墟

少墟の説く心学とは、人心なる状態を変化させて道心と為し、心が純ら道心なる状態を保持することを努めるものであった。そこに彼は「惟精惟一」の功夫を見たのである。「道心」とは、純粹に天理なる状態であり、心の本来的な姿である。

少墟は「性は原より是れ善、心の本体は原より善あり悪なきもの」と捉える。(弁・十二) 心の本体である性は、純粹に善であり、善は心に本来有るものであり、悪は本来無きものなのである。(集十五・答黃武皇侍御) 性は有善無悪なるものであるが、心には人心と道心の兩態がある。だから心は、一概に理である、善であるとは言えない性格をもつ。(弁・五) 性はそのまま心とは認められず、心において純粹至善なるものとして、別格の位置を占めることになる。このように心と性は、厳密な意味で区別される。「性は心の生理。心の外に別に性あるに非ざる」(集九・太華書院會語) ではあるが、性即理ではあっても、心即理とは一概にいえないのである。なぜなら、道心即天理ではあるが、人心は人欲であつて天理ではないからである。少墟の説く「性善」は、あくまで心の中に即天理として別格の位置を有する性の善であつて、心 \parallel 性 \parallel 善という構造のものではなかった。従つて彼は、心の本体を無善無悪とする説に反対する。少墟によれば、無善無悪説は心性を根本的に誤認せるものであつた。(弁・十二) 心体が無善無悪ではなく、有善無悪であるとする所に、少墟の説く心学の立脚地があつたといえる。そしてこれは、心と性とを嚴格に区別し、性即理を心性論の根底に据える朱子学の基本的立場であつた。

少墟にとつて、性の有善無悪という際の「有善」に意味があつた。天命の性は「善」であるからこそ「無声無臭」でありえ(弁・十三)、この性は「實在の道理」であつて、原より空に落ちるものではないのである。(弁・十四) 「若し本体を論ずれば、全く無と説き得ず」(弁・十六) と言うように、少墟は心体を「無」と捉えることに、極力反対する。なぜなら、心体が「無」であるならば、心は道心・天理・善でありえなくなる、と考えるからである。従つて「吾儒の旨は只だ善の一字に在り。仏氏の旨は却て無善の二字に在り」(弁・十七) と説き、心体を無善無悪とする考え

方を徹底的に排除せんとする。この点において、彼の所謂心学の立場が、王陽明の心学（心即理説）の立場と本質的に異なるものであらうことが窺える。少墟が陽明学を評価するに当って、良知提唱の功績を高く称揚しながらも、その無善無惡説を徹底的に攻撃しているのは（集十五・答黃武臯侍御、答張居白大行）、彼の心性論・心学観より来る当然の帰結であった。

ところで既に見たように、少墟においては、人心と道心は相い反する性質のものであったが、「一分の公心なければ、便ち一分の私心あり。一分の善心なければ、便ち一分の悪心あり」というように、公私・理欲・善惡といった類のものは、「原より相い勝負を為し、原より並立すべからず、原より一切俱に無きの理なき、二律排反した対立概念として把握されているのである。（弁・二十五）その中で、「公を以て主と為す」こと、「理を以て主と為す」ことが厳しく要求される。（弁・二十七）少墟の心学思想では、理欲の絶対的対立の中で、「理を以て主と為す」ことが主体にとって問題なのであるが、それは心が理欲を自由に自己裁量していくことではなかった。なぜなら心の本体（性）は本来有善無惡なるものであって、善惡を一心の用らきによって裁量していくという性質のものではなかったからである。そこには、善惡・理欲・公私といった対立した価値概念を、一旦心体の「無」という坩堝もつばに流し込んで、そこで再点検を行い、自己の心体が全責任を負ってそれらを新たに措定していくという、陽明学流の考え方は存在しない。有善無惡なる性体において、理欲・善惡の弁別がなされていくだけである。「吾儒の旨は只だ善の一字に在り」（弁・十七）と、ひたすら善の一字を心学の抛り所として、無善無惡説を攻撃していくことになる。儒学思想の伝統の中で見る時、この「善」の強調は、それ自体何も目新しいものではない。しかし、良知心学の出現、そこから派生した無善無惡説の流行という思想界の状況の中で考えて見る時、この善字の強調は、それなりの意味を持っているといえる。

王陽明の良知心学が本質的に内包していた無善無惡説は、既成の価値観を各人の現在心（良知）において検証し直すことを提唱するものであった。それは「無」を契機として新たに価値を創造していく力を内包していた。と同時に、

既成の道德律を容赦なく踏み倒していく破壊力をも持っていた。そこには新しい時代に即応した価値観を創造していくに足る、自己変革のエネルギーが含まれていたのである。しかし性を有善無惡と捉える馮少墟にとって、性¹¹無善無惡という主張は、あらゆる善の否定として、また人間が抛り所とすべき価値観の崩壊を将来するものとして受け取られたのである。

確実に下降線を辿っているかに見える明王朝の命運、内憂外患に伴って起きる社会不安、社会的倫理意識の衰退、このように様々な形で顕在化してきた国家の危機的状況の中で、堅固な抛り所となるべきものを、明確に人々に提示する必要性を、少墟は痛感したのである。指導者や世人が、普遍的価値規範を抛り所として国家的危機を乗り越えていくこと、これが明末という多難な時代を生きた馮少墟の最大の関心事であったといえる。その為に、哲学的理念、具体的施策を究明し、これを講説していくことが、彼の講学運動の目的であったといえよう。国家の命運を繫ぎ、民意を発揚していくために、書院を創り、講学を興していったのである。彼は次のように説いている。

「吾輩の今日の講学は、正に道脈を衍ばして、道運を維く所以なり。」(集三・疑思録五・読孟子上)

こうした意識をもつ馮少墟にとって、無善無惡の提唱は、抛り所とすべき「善」の破壊以外の何ものでもなかった。

「近世の学者、支離を病む者は什に一、猖狂を病む者は什に九。皆無善無惡の説の誤まる所と為るより起こる。良に浩嘆すべし。」(集十五・答楊原忠運長・第六書)

人々が抛り所とすべき安定した価値規範を樹立せんとする少墟にとって、無善無惡説は、積極的に善を実現していく意欲を削ぎ、悪を氾濫させ、無秩序状態を来たすものと、受け取られたのである。なぜなら、無善無惡と言えば、善を為すことは心体の本有する所を為すのではないことになるからである。(集十五・答黃武皇侍御參照)少墟からすると、無なる心体において是非善惡一切を検証して、新たに天理を措定していくという考え方は、余りに安易に心に信

頼を置くものだと見なされるのである。心を基盤とするのはよいのだが、心に人心と道心の区別があり、性に氣質の性と義理の性の区別があることを無視してはならないと考える。(集十三・正学書院志序) 少墟は、良知説が、「箇箇人心に仲尼あり、専ら著述の多寡に在らざる」ことを人々に知らしめて、「往々にして自家の心性を抛却して、聞見を考索するを以て学と為す」状態に陥った朱子学末流を、本来の姿に戻すための起爆剤としての役割を果たしたことを、それなりに評価する。(集十五・答張居白大行) しかし、心体を無善無悪と規定する所に、陽明学の重大な欠陥を彼は見出すのである。(同上)

少墟の心性論によれば、善であれば悪でなく、悪であれば善ではない。だから無善無悪とみなすことによって、善の実在、価値の普遍性そのものまでが、否定乃至軽視されるのではないか。そうなれば、国家が抛り所とすべき価値規範が否定され、国家的危機状態からの救出をめざす彼の講学の道は閉ざされてしまうことになる。

かくして少墟にとって、無善無悪説は何としても排撃せねばならぬものであり、そこに改めて心体の「有善無悪」を強調する意味があったのである。このように、少墟の陽明学に対する評価―無善無悪説を否定した形で致良知説を評価する―は、彼がその時代状況の中で形成していった心性論・学問観から必然的に生まれてきたものであった。そこに朱子学的思惟が作用していることはもちろん否定できない。が、それは殊更に陽明学に対する敵対意識や、朱子学に対する護教意識から生まれてきたものではなかったといえる。世道人心を憂うる已むべからざるの心情より導き出されたものといえる。彼は次のように説いている。

「今の人、人の孳孳として善を為すを見て、概して『意あり(て善を為す)』と曰い、概して『為す所あり(て善を為す)』と曰えば、則ち人の善を為すの路を阻むなり。」(弁・二十九)

少墟は、無善無悪説がもたらす弊害が、善を実現しようとする意欲を人々から奪い去り、却って人々を世俗の私利私欲に墮落させるものであると考え、そこに「異端」の思想を見る。

「異端の説、陽には高く吾儒を出でんと欲するも、実は世俗に左袒す。」(弁・三十一)

彼の説く「異端」とは、無善無惡を標榜する仏教の学説である。ここから少墟の仏教批判が始まる。

少墟の異端論の特質は、儒教と仏教が、その「宗旨」(根本の所)において「全く相い干せざる」ものである、とする点にある。仏教は「上達・頓悟・明心見性」であり、儒教は「下学・漸修・經世宰物」である、とする考え方は誤りであり、儒教の中に頓漸・悟修・心性事物が全て含まれている、と少墟は説く。(弁・四十二) 儒教で説かないものを仏教で説くのではなく、儒教で説く心性悟達の根本的理解が仏教と異なっているとする。

「仏氏の失は、正に心を論じ性を論ずるの処、吾儒と異なるに在り。」(弁・四十二)

少墟は「儒は二氏を兼ねる」とか「二氏は吾道の範圍を出ない」とかいった見解を否定する。(弁・四十三) なぜなら儒教はそれ自体で完璧だからである。結局彼は、「吾儒は正道なり、異端は邪説なり」という旧来の公式を持ち出し、「仏は自より仏、儒は自より儒。混じて一と為さず」と結論づける。(同上) このように少墟の異端論の基本的立場は、「儒を崇び、仏を闢ける」(弁・四十二) という所にあつた。この観点から彼は、三教帰一・三教融合の考え方を徹定的に否定する。

以上のような儒仏正邪論・正統異端観は、批判の仕方や表現は異なるにしても、本質的には、「淫声美色の如く以て之を遠ざくべし」(一程遺書・卷二)とする程朱学の仏教観と大差ないといえる。それは陽明学派、特に王龍溪などが説く「二氏の学は吾儒と異なる。然れども吾儒と並び伝わりて廃せず」(龍溪集七・南遊会紀)、「良知は三教を範圍するの宗なり」(同一・三山麗沢録)とする三教観とは、本質的に立場を異にするものといえる。

では少墟のいう儒仏両学の宗旨、即ち心性理解の根本的な相違とはどこにあるのか。一言でいえば、それは理と欲の違い、理の有無にある、とされる。(弁・三十七)

少墟によれば、仏教の根本思想は「生死を了す」こと、つまり生死輪廻からの離脱を目指して、「一点の靈明なる

「眞性」を「當下に覚る」ことである。(弁・四十四) 少墟はこれを、「生死」という「氣」の次元で「生」を捉えるものと見る。(弁・五十九) これに対し、儒教は「理」の探究実践を根本目的とする。「生理」(生きたる理) という「理」の次元で「生」を捉える。(同上) 儒教で説く「天命の性」は理があつて欲がないものであるが、仏教が根源と考える不生不滅なる「真空の性」は欲があつて理がないものである。(弁・四十八) なぜなら仏教は、知覚運動(氣質) 面においてのみ「性」を捉え、そこに理の存在を認めない。(理障説)「心を舍きて性を言い、理を舍きて心を言う。」(弁・四十七) だから「天命の性」としての「理」という歯止めのない性は、人欲の作用だけを無制限に許容することになる。「知覚運動は是れ氣、是れ欲にして、知覚運動の恰好なる処是れ理」(弁・五十三) であるから、仏教の理障説は、理を抹殺することによって、却つて欲を回護することになる。「理は氣を離れざると雖も、理を舍きて氣を言えれば便ち是れ人欲」(弁・四十四) だからである。天理は氣質を介して発現するものではあるが、氣質がそのまま天理であるわけではない。氣質の用らぎが一定の法則に合致したとき、始めて天理が発現した状態であるということが出来る。「理は氣を離ると謂うは不是なり。氣は即ち理と為すと謂うは尤も不是なり。」(弁・五十九) と説くように、少墟の立場からする時、仏教は「形而下の者(氣)を誤認して形而上の者(理)と為す」(弁・五十六) が故に異端であつた。ここに、理氣の二元を立てながらも、理の優越性を認める朱子学の伝統的な理氣論を見ることが出来る。

天理の常存・人心の不死を保証するものを、心の生理たる「性」に見出し(弁・五十九)、その性の把握認識において本質的誤謬を犯しているとして仏教を斥ける少墟の思考の根底には、朱子学の理氣心性論、異端観が根強く存在していたといえる。

馮少墟
以上のように見てくると、人心と道心を弁別し、人心を除去して道心に純一化するという形で表現される、馮少墟の心学思想の内実から、崇儒闢仏の異端論が展開されていることがわかる。そこでもう一度、少墟が説く人心道心の弁別、道心純一化、つまり「惟精惟一」の功夫の構造について考察してみることにする。

四

少墟は、既に見たように、人心と道心を並立すべからざるものと見、綱常倫理・喜怒哀楽・視聽言動において、それぞれ能く道を尽くし、節に中り、礼に合すれば、道心であり、能わざれば人心である、とする。(集十二・関中書院語録)心の一念が道を尽くすか否か、節に中るか否か、礼に合するか否かに、道心と人心の分岐点がある。では人心道心を弁別し、道心に純一化するためには、どうすればよいか。それは天理・人欲を識別し、心の用らきを天理に合致したものとする事である。その為、常に一つ一つ「察識」し「体認」する必要がある。(集十二・関中書院語録、集十五・答陳可績茂才)それが「惟精惟一」の功夫である。ではこの察識体認の功夫によって、一念を天理に合致したものとする時、一体何がその基準となるのか。どのようにして一念が人心でなく道心であると判断するのか。

少墟は仏教が「円融广大を以て真と為し、規矩準繩を以て偽と為し、恣情縱欲を以て真と為し、存誠持敬を以て偽と為す」ものであると批判する。(弁・六十四)これを裏返すならば、儒教は存誠持敬によって規矩準繩を踏み行うものということになる。人欲を除去し、天理に適ったあり方をする為には、規矩準繩を遵守し、存誠持敬の功夫を行う必要がある。少墟の心性論によれば、人間のあるがままの心をそのまま野放ししておくわけにはいかないのである。天理の完全たる具現体としての規矩準繩に現在心を合致されていかなければならない。少墟は、規矩に循いこれを踏み行うことを舍いては道を聞く方法はない、とまで言い切っている。(弁・六十八)かくして彼は、高攀龍への書簡の中で次のように説いている。

「学問の源頭は全く性を悟るに在りて、戒慎恐懼は是れ性体の真精神、規矩準繩は是れ性体の真条理。此に于て少しも出入あれば、終に是れ參悟未だ透らず。今日の講学は、内に戒慎恐懼を存し、外に規矩準繩を守らんことを要す。此くの如くにして才に是れ真悟、才に是れ真修、才に是れ瀟洒の受用なり。」(集十五・答高景逸同年)

一念が未だ起きない時に此心を涵養するのが「戒慎恐懼」の功夫であり、一念が方に動かんとする時に此心を点検するのが「慎独」の功夫である。(集十五・関中書院記) 戒慎恐懼・慎独という内的功夫と、規矩準繩の遵守という外的功夫とが、車の両輪の如く行われなければならないのである。

以上のように少墟の説く「心学」の構造を分析してみると、それはむしろ「性学」と呼ぶにふさわしいものであったといえる。人心道心の厳格なる弁別の為に、これほどまでに規矩準繩への帰順が強調される時、それは主体の心が本来的にもつ是非善悪判別能力の自主性を畏縮されることにならないであろうか。果たして陽明学で主張するように、良知が十分に自己充足し、その機能を遺憾なく發揮することができるであろうか。少墟は説く。

「愛を知り敬を知るが如きは、此れ良知なり。然れども必ず能く愛を知り敬を知る所以の者あり。此れ性体なり。」(集十五・答涂鏡源中丞・第四書)

良知を良知たらしめる所以の者が「性体」なのである。従って現在の良知の機能そのものを絶対的に信頼していくわけにはいかないのである。だから少墟は陽明学を学ぶ者に対して、次のような警告を発している。

「善く陽明を学ぶ者は、必ず身を立て己を行いて、一言一動も規矩準繩に合するを求めざるなくして、敢えて一毫も踰越する処あらざれば、方に之を真に能く良知を致すと謂う。方に其学、本源に透るを見るなり。」(集十五・答顧良知布衣)

このように少墟思想によれば、良知は規矩準繩の監視を受けるものである。だが陽明学で説く良知とは、元来既成の道徳規範にとらわれることなく、自在に価値規範・行動準則を創造しうることを主張するものであった。良知は「是を知り非を知る」ものであると同時に、「是なく非無き」ものであった。(龍溪集五・与陽和張子問答) 王龍溪は次のように説いている。

馮少墟 「若し真に良知を信じ得過ぐる時は、自ら道義を生じ、自ら名節を存し、独往独来すること、珠の盤を走るが如

し。拘管を待たずして自ら其の則を過ぎざるなり。」(龍溪集四・過豊城答問)

こうした良知観・規範意識を持つ陽明学からする時、少墟の考え方は、良知が本来具有する規矩創造能力を規制し、閉塞させるものだと思われられる。それはまた、規矩準繩の美名の下に、既成の道德律に安易に傾斜服従していく危険性をはらむものと見なされるのである。王学特に泰州学派の人々と親しい関係にあった焦澹園の「丈、業に曾子・子貢の功夫を用う。但だ未だ顔子の何如なるかを知らず。願わくは、百尺竿頭更に一步を進めよ」(焦氏澹園統集五・答馮少墟待御)という少墟に対する提言は、そのあたりの所感を吐露したものと見えよう。

陽明学が無善無惡を旗印として価値観の再点検を迫り、個々人心の解放を叫んで進んでいく時、安定した価値対系の崩壊を来たすものであるとして、これを憂えて、歯止めをかけようとする考え方が現われる。彼は良知心学が余りにも各自の心に信頼を置き過ぎるものであることに危険を感じる。心をきわめて不定向なるものと捉えるからである。たとえば、陽明良知説提唱に際して、陽明後学の無善無惡説・現成良知説に対して忠告を発した湛甘泉の姿を想起することができる⁽¹⁶⁾。それから四無説をめぐって、周海門と激論を交わした許敬菴。更に東林の諸子と共に無善無惡説批判の一翼を担った馮少墟。こうして見る時、甘泉学派の人々は、陽明心学が巻き起こした心の過熱・膨脹の状態に対して、一旦冷却、一歩後退を唱え続ける宿命を負っていたようである。そこに、明代思想史の流れの中で、彼らなりに果たした役割があったのではなからうか。

〔註〕

- (1) 湛甘泉の思想については荒木見悟氏「湛甘泉と王陽明―なぜ甘泉学は陽明学ほど発展しなかったか―」(『明代思想研究』所収)、又拙稿「湛甘泉の陽明学観をめぐって」(『九州中国学会報』第二十一卷)参照。許敬菴・馮少墟の思想については、岡田武彦氏『王陽明と明末の儒学』第七章参照。

- (2) 前記拙稿参照。
- (3) 明の遺民王弘撰(字無異・号山史)も「馮恭定の学は、程朱の訓を恪守す。純にして正と謂う可し」と評している。(山志・卷二・馮恭定)
- (4) 馮少墟の伝記資料としては、「恭定馮少墟先生伝」(翟鳳翥撰)「馮恭定公祠碑」(文翔鳳撰)「大司空諡恭定少墟馮先生行実」(楊復亨撰)(以上「馮恭定全書」)、「太子太保工部尚書諡恭定馮先生神道碑」(姚希孟)「棘門集」卷二)及び明史藥、明史、國權、明儒学案、東林列伝、馮少墟集等を参考にした。なお本稿では、四庫全書珍本五集所収の「馮少墟集」と、内閣文庫所蔵「馮恭定全書」(清康熙十四刊)のうち「統集」及び「伝」「行実」「碑文」を使用した。馮少墟集は集と略す。
- (5) 顧端又公年譜・万曆十年条、少墟集卷十五・答楊原忠運長第六書参照。
- (6) 後述「弁学録」における馮少墟の無善無惡説批判は、特に周海門を念頭に置いてなされているといえる。
- (7) 明史藥・本紀第十六。
- (8) 少墟集卷十一・池陽語録序も参照。
- (9) 東林派については、小野和子氏「東林派とその政治思想」(東方学報京都28)を参照にした。
- (10) 少墟集卷十七・詩(36丁)に「余自戊戌(万曆二十六)臥病閉閔九年。至丙午冬、始勉赴学会、感而賦此」とある。
- (11) 張舜典、字心貞、号鶏山。陝西省鳳翔府の出身。万曆二十二年の進士。その語録は、もと『致曲集』『明德集』としてあつたものを、清初に閔中の後学である李二曲が校訂編集し、『鶏山語要』として刊行した。(閔中叢書所収)このうち『明德集』には、馮少墟の文章が多く混入しており、両者が共通の思想的基盤に立っていたであろうことを物語っている。
- (12) 李二曲も、仏教の虚寂思想が世道人心に与えた弊害を弁じてこれを救った少墟の功績を称え、『弁学録』は「言言痛切正大、程尺謹而隄防固、均吾道之長城也」と評価している。(李二曲集卷十五・富平答問)
- (13) また馮少墟には、元代の儒者の事蹟を編著した『元儒考略』がある。(四庫全書珍本四集所収)著作年代は未詳。
- (14) 明熹宗天啓実録卷二十一には、「夷蒙古交侵、邪教猖獗」とある。
- (15) 前記拙稿参照。

〔附記〕 本論は、昭和五十三年度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」(代表荒木見悟氏)に参加して得られた研究成果の一部である。