

# 張岳の陽明學批判

小 島 毅

はじめに

- 一 陽明學への挑戦
  - 二 王守仁の禮説
  - 三 教育の手順
  - 四 宗族の位置づけ
- おわりに

はじめに

王守仁とその流れを汲む者たちの學説、いわゆる陽明學の出現は、明代思想史上の大事件であった。明代後半の思潮は、陽明學を中心に展開したといつてよからう。この潮流が去つた清代になると、陽明學は（批判的な立場から）明代を代表する學術とみなされる。陽明學をもって明代儒教思想の代表とする見方は今でもひきつがれており、通常「明學」といえば、陽明學およびそれに近い「心學」のことをさし、「宋學」すなわち朱子學系統の學術とは區別される。

かつて、山井湧氏は、明代から清代にかけての思想の流れを、陽明學↓經世治用の學↓考證學と整理し、朱子學に觸れない理由を次のように述べた。「この時期を通じて、朱子學は官學の位置を占め、實質的にも多くの人々の支持を得てい

た。しかも、朝廷にも在野にも、朱子學者と銘打たれる人々がかなり多くいた。これを無視することはできないのであるが、ただ、朱子學そのものとしては思想史の表面に大きく現れていないと思うし、朱子學の問題をここに組み入れると、論點が複雑になって、ここでは扱いきれないので、一切省略する他なかった<sup>(1)</sup>。「論點が複雑」云々は今は問わない。問題は、はたして「思想史の表面に大きく現れていない」と言い切つてよいかどうかにある。山井氏の文章は、この時期の朱子學は「實質的にも多くの人々の支持を得てい」ながら、思想史の研究對象としては重要でないと言っているように讀める。これはいったいどういうことなのだろう。

「思想史の表面」と言う時、山井氏はおそらく思想自體の斬新さを求めているのだろう。それ以前に説かれた學説を、そっくりそのまま反復しているだけの學術は、「思想史」のまともな検討對象にならないということか。「朱子學そのものとしては」と言うからには、朱子學は當時の斬新な思想であつた陽明學なり考證學なりを批判する側、いわばかたき役として活躍の場を與えられるにすぎないのであつて、それ自身は主役になる資格をもたないという意味に讀み取れる。しかし、「思想史」とは、次々に現れる新しい思想を追いかけて、そのあいだに脈絡をつけるだけの學問營爲ではあるまい。新たな思想が出現したにもかかわらず、なぜ「多くの人々の支持を得ていた」のか、なぜ「官學の位置を占め」つづけたのかを、明らかにする責務も負っているのではないか<sup>(2)</sup>。

陽明學勃興後の朱子學は、山井氏にかぎらず、多くの研究者からかたき役扱いされてきた。思想史を發展史的に説明する論者にとつて、宋代を代表し、宋代にこそ生命力をもっていたはずの朱子學が、清末にいたるまで多くの信奉者を抱える事實は、できれば避けて通りたい難題であつたのかもしれない。通説的な解釋では、體制側が自分たちに都合のよい思想として朱子學を利用したのであり、中國における思想の内在的發展にとつての阻害要因だつたとする。しかし、明清時代の朱子學それ自體に即した分析、體制教學となつたがゆえに硬直化したという一面的な説明ではなく、より思想の中身にまではいりこんだ検討を加える作業はなされてない<sup>(3)</sup>。

筆者はさきに、清代から回顧した形で明代學術史がどのように語られているか、福建を例にとりあげ分析してみた。<sup>(4)</sup>そこに描かれた學術史は、われわれが通常、黃宗羲の『明儒學案』などをおして表象するものとは、かなり異質であった。「朱子學から陽明學へ」という展開の物語ではなく、「朱子學のもとでの禮教實踐」が語られていたのである。本稿はその續篇として、陽明學勃興期にこれと對峙した、泉州府惠安縣出身のある人物の言動をとおして、朱子學による陽明學批判の様相を考察していく。

### 一 陽明學への挑戦

嘉靖の初期のことである。<sup>(5)</sup>紹興にいたる王守仁(陽明、一四七二〜一五二八)のもとに、三十歳をこえたばかりのひとりの人物が訪ねてきた。當時話題になっていた、王守仁の「知行合一」「博文約禮」「精一」などの學說について、直接教えを請うのが目的である。この人物の名を張岳(淨峰、一四九二〜一五五二)<sup>(6)</sup>という。以下、この時のやりとりを、張岳自身の記述によっておおまかに再現してみよう。<sup>(7)</sup>

王守仁「『大學』の「明德を明らかにする」ことは「民に親しむ」<sup>(8)</sup>ことと一つである。

張岳「どういうことでしょうか？」

王守仁「孝の徳や忠の徳を明らかにしようと思つたら、自分の父親なり主君なりにきちんとつかえる。それと同じで民に親しむことがきちんとできれば、自分の徳もおのずと明らかになる。親民のほかに、明明徳という修養の段階が別個に存在するわけではない。

張岳「その睹ざる所を戒愼し、その聞かざる所を恐懼す」とか、「爾の室に在るを相るに、尙はくは屋漏に恥じざれ」とか、『禮記』の九容とかは、<sup>(9)</sup>「民に親しむ」以前の「明德を明らかにする」段階ではないのですか？

王守仁―それはそうだが、「民に親しむ」の基本となるものはここににあるのだ。

張岳―でも、これらのことは、あくまで自分の徳を明らかにしようということなのであって、もし「民に親しむ」ことでもあるとすると、一度に二つのことを求めていることになりませんか？　まず自分の徳を明らかにしてから、家・國・天下のことに處するのを、大學の道と言うのでしょうか。

王守仁―ここが肝心なんだがなあ。君は舊説に絡みつかれているよ。

結局もの別れに終わったこの問答は、そのうち張岳をして反―陽明學の立場をはっきりさせる契機となった。<sup>(10)</sup>このやりとりを書き記した書簡では、陽明學を奉ずる相手に對し、(少なくとも文面上は)辭を低くして、「陽明先生のお言葉が理解できなかったのは、私が至らないからなのだろうから、わかりやすく説明してほしい」と要請している。しかし、彼が陽明學說に納得することはなかった。

後年の張岳による次の發言が、陽明學の徒を念頭に置いていることは明らかである。

近頃は、高邁なことを好んで速成を願ひ、まちがったものの見方に染まった連中が、程朱のことばを粗雑に學んだだけで、これには從えぬと捨て去っている。そして、『中庸』や『孟子』のなかの心や性を論じたいくつかの文章にもとづいて自分の意見を立て、屁理屈をこねている。<sup>(11)</sup>

81  
このように墮落した狀況を、いかにして救うことができるか。その具體策として學習者の心得を示したのが「草堂學則」で、『孟子』からの引用による「存養之要」四條と、『禮記』から引かれた「威儀動作之節」十七條からなり、張岳が必要に応じて簡単な注釋・コメントを附している。張岳はその前書きにおいて、この學則が讀書窮理・應事接物の基本

となるものであることを論じ、後書きでは、これらの起居動作の意義は、「空言」によっては説明できないと述べる。

身體の動作がみな節文にかなうならば、心の本體もいよいよしっかり定まる。これは體の内と外とを關連づけて修養する方法である。ただし、實際にやってみて、効果が現れてからはじめて本當にそうだと信じるようになるのであって、空言によって理解させることはできない。<sup>(12)</sup>

理屈よりも先にまず實踐。そうするのがいにしへの聖人の教えであり、程朱の意圖するところであつたというのが、彼の考えである。これは、「良知」の二文字を振りかざして「人欲横流」の狀況を招いたと彼がみなす陽明學とは、別の道であつた。張岳は江西の提學に着任するや、現地でさかんだった陽明學を禁壓している。

張岳は陽明學のどこに反撥して、このような言動をとつたのだろうか。陽明門下の聶豹（雙江、一四八七〜一五六三）に宛てた書簡には、陽明學の教育方法を批判する、次のような一節がある。

禮を學ぶということでは、<sup>(13)</sup>『儀禮』の（）士相見禮・冠禮・鄉射禮・鄉飲酒禮といったたぐいについても、學ばなければなりません。これらを學ぼうという者にむかつて、「禮とは理である。理とは性である。性とは心にほかならない。心が存すれば性も存するから、禮はその中に具わっている」などと語るだけではだめで、その具體的なやり方を教えなければなりません。<sup>(14)</sup>

起居動作のかたちを重んじるのが、「聖門之學」であるという。彼の重視する「實事實功」が、陽明學の「空言」の對概念であること、言うまでもない。<sup>(15)</sup> それでは、張岳の批判の對象となつた王守仁の禮説は、實のところどういうものだった

たのだろうか。節をあらためて見ていくことにする。

## 二 王守仁の禮説

王守仁は禮をどのように語っているだろうか。まずは、「博約説」(『王陽明全集』卷七。なお、以下、本節の引用はすべてこの書物。)から見ていこう。この文章は嘉靖四年(一五二五)、「格物致知と博文約禮とでは矛盾しませんか?」という、南大吉からの質問に答えて書かれた。「博文約禮」とは、『論語』に類似の表現が三度も登場する孔子のことば、「博學於文、約之以禮」をさす。<sup>(16)</sup>「格物致知」は『大學』に由来するが、南大吉は王守仁の解釋にもとづいて、「致知」を「致良知」と捉えている。つまり、王守仁の「物をただすことが、即、良知をきわめること」という説は、「博文約禮」に示された教えと異なるのではないかという疑問である。

これに答えて王守仁は言う。聖人孔子に相反する二つの教えがあるわけがない。両者は一致する。朱子學が主張する、「まず博文、ついで約禮」という解釋は誤りだ。禮とは天理である。それがさまざまな儀節として外にあらわれていることを、文という。両者は體と用の關係にある。したがって、起居動作のこまごまとした作法を憶えるのも、そうしながら、自分の心にそなわった天理をきわめるためにはかならない。博文だけでは功利辭章の學、約禮だけでは佛老空寂の學におちいる。博文と約禮にあとさきはしない。それは(王守仁の解釋による)『大學』八條目の場合と同じことだ、と。

王守仁が禮を天理と捉えていることに注意したい。別の文章でも、彼は禮即理、理即性、性即命とする(卷七「禮記纂言序」)。この場合のように、「節文」の對概念として使われる「禮」とは、個別具體的な起居動作の次元ではなく、その奥に潜む、ものごとのすじみちを意味している。王守仁の比喻によれば、禮とは規や矩であり、節文とは方形や圓形である。ある方圓を描くのに規矩が必要であるように、節文が節文として表現されるためには、理としての禮が必要なのである。

この規矩と方圓の比喩は、『大學』三綱領の説明にも使われている（卷七「親民堂記」）。ここでは、止至善が規矩、明德と親民が方圓にたとえられる。それは、「明德を明らかにす」や「民に親しむ」という行爲が、至善の顯在化したものだからである。至善とは各自の心にそなわった天理であり、これを發揮するのは良知のはたらしにほかならない。結局、王守仁は人間の心のなかに規範の根源が存在すると説いたのであり、禮という名辭もまた、この規範の一つの名稱なのであった。

もちろん、王守仁の文章にあらわれる禮ということばが、この用法に限られるわけではなく、いわゆる禮儀作法の意味で使われることもある。用例としては、こちらのほうが多いであろう。しかし、その場合であっても、禮の根本はあくまで各自の心に置かれた。六經いずれも心のなかにある常なる道だと論じる文章では、「禮（という經書）は、わが心の條理節文をしるしたものだ」と述べている（卷七「稽山書院尊經閣記」）。

この二つの次元の禮について、王守仁自身の文章ではないが、彼が高い評價を與えて『山東郷試錄』に收めた答案に、「禮樂の制に古今の異ありといえども、禮樂の情にはすなわち古今の殊なし」という一文がある（『策五道』一）。制が節文の次元に屬し、情が天理としての禮の次元にあること、言うまでもない。したがって、『禮記』や『儀禮』といった禮經に見える規定は、可變なのである。要は、それらの節文に籠められた先王・聖人の意圖を読み取ることにある。「博文約禮」とは、この學びつつ読み取る行爲をあらわしている。

それでは、節文は「博く學ぶ」ための道具にすぎず、實踐上は必要ないものなのだろうか。もちろん、そんなことはない。「條理節文」という次元での「禮」が重要な意味をもつのは、教育の現場においてであった。

子供——といっても、識字層の子弟であろうが——の教育について述べた文章で、王守仁はこう言っている。禮儀作法に正しくのとおり、舉措進退に節度をもって禮を學ぶなら、やがて起居動作に習熟して徳性もしっかり定まる、と（卷二『傳習錄』中「教約」）。また、學校の學生たちに、日夜、儀文節度の講習をさせれば、精神・肉體両面での修養となろう、

と(卷一八「牌行南寧府延師講禮」)。

もう一つの教育は、民の教化である。郷守益に與えた書簡では、郷が『文公家禮』にもとづく『諭俗禮要』を作ったことを、「化民成俗」にかなうものとして高く評價している(卷六「寄郷謙之」)。「化民成俗」は、「禮記」學記篇に由來し、朱熹が『大學章句』序に『大學』の主旨として「修己治人」とならべた句である。いにしへの禮をそのまま用いることのむずかしい今日、人の上に立つ者は、時宜にかなひ、人々が實踐しやすい禮式を定めなければならない。その作業で『文公家禮』を第一の参考書とすることを、王守仁は肯定しているのである。

王守仁自身、地方官として教化の具としたのが、郷約であり、社學であり、十家牌(保甲)であった。そこで教えようとしたのは、致良知の意義や四無説の解説ではなかつた。<sup>(17)</sup>人倫について具體的に、各人がそれぞれの分にしたがってどのように振る舞うべきかということであつた。ただし、五倫五常は人間の本性に内在するものと考えられたわけだから、やはりここでも各人が自己の心の本來の姿——すなわち良知——を發揮するのが基本となる。禮の節文は外から與えられたものだが、そうした行爲に及ぶ理由は各自の心にそなわっている。王守仁の比喻を流用すれば、教化はある決まった方圓を描けという形でなされるが、實は各人の心のなかに、その方圓を描くのにふさわしい規矩がもとと準備されているのである。

以上が王守仁の禮説の概要である。この考え方は、宋代朱子學の正統な後繼者をもって自認する張岳の見解と、どう對立するのだろうか。

### 三 教育の手順

85 第一節で見たように、張岳には、王守仁の『大學』三綱領の解釋が納得できなかつた。「明明徳」は、「親民」——張岳は「新民」のほうが妥當だと考えていたわけだが——の前に達成されているべきであつた。このことは、朱熹が「明明

徳」と「新民」に振り分けた八條目についてもあてはまる。

朱熹は八條目のうち、格物・致知・誠意・正心・修身の五つを明明徳のこと、齊家・治國・平天下の三つを新民のことと分類した。八條目はこの順番に段階を踏んで實踐されるものであったから、したがって、當然、明明徳が新民に先立って習得されなければならない。「修己治人」とはまさにこのことであり、あくまで「己を修めてから人を治める」のだ。……と、少なくとも、明代の朱子學者たちは解釋していた。『大學』が科擧受験の必修テキストとなり、しかもその解釋は朱熹の『大學章句』にしたがうと定められて以降、官界を志す者はみなすらすらと、三綱領と八條目の關係をこのように説明していた。王守仁の『大學』解釋は、これにたいする異議申立てであった。

王守仁は朱熹の段階説を斥け、明明徳と「親民」に時間的な先後はないとする。そのうえで、八條目では誠意をもっとも重視した。彼は、朱熹が格物に重點を置いて、わざわざ補傳まで作ったことを非難する。格物イコール窮理とする朱子學を乗り越えるものとして、陽明學は生まれた。張岳はこれに反批判を試みる<sup>(18)</sup>。

張岳は聶豹から陽明學の格物説を教えられ、これに返書を送っている<sup>(19)</sup>。彼にはその説はどうしても合點が行かなかった。張岳の見解はこうである。ものごとを判斷・處理する際に、公と私、義と利などの區別がつくようになることが、格物の效であり、それには讀書が欠かせない。そうしてはじめて誠意や正心に進むことができる。陽明學説は窮理を輕視しており、人々を誤った方向に導いている、と。

別の文章ではこうも言う<sup>(20)</sup>。喜怒哀樂未發の時點で、格物窮理することが修養の根本である。もし、單に虚靈を大事にするというだけでは、氣質を性、人欲を天理とみなすあやまちに陥るであろう。聖賢の教えでは、誠意・正心の前に格物・致知があり、格物・致知の前に小學の教えがあるのも、そのためなのだ、と。虚靈とは良知のことである。

「小學の教えが格物・致知の前にある」とは、學習者が『大學』に進む以前に『小學』（朱熹が友人劉子澄に委嘱して編纂させた書物）を學ぶべきだという意味である。もちろん、これも朱熹が定めた教育課程である。『小學』に説かれている

のは、日常の個別具體的な禮儀作法とその心得、および見習うべき過去の人物の言動であり、學習者に外から與えられる規範であった。

六經のなかでは、禮が學習者にとっていちばん身近であるにもかかわらず、ほかの經書と比べて、きちんとした形で傳わっていない。……そこで、學習者は考證したり問答したりすることを禮の勉強だと思ひこみ、身近な教えは顧みられなくなっている。孔子は『詩經』『書經』については「誦」とか「讀」という動詞を使ったが、禮についてはとりわけて「執」という動詞を用いている。考證や問答では禮をきわめたことにならないからだ。<sup>(21)</sup>

第一節で見たとおり、陽明學の「心存すれば則ち性存す、而して禮はその中に在り」式の説明は、張岳の與するところではなかった。(ただし、王守仁の禮説がそれにとどまるものでないことは、第二節で述べたとおりである。)禮は個別具體的な所作から成り立ち、それらを習得・實踐してはじめて禮の勉強と呼べる。もともと、この見解も張岳の獨創ではない。『論語集註』にも「禮にだけ『執』という動詞を使うのは、人がとりおこなうものであって、誦えるだけのものはないからである」(述而篇の子所雅言章)とあり、朱子學者たる者の常識であった。しかし、ここで張岳が強調しているように、科擧受験生たる當時の士大夫の子弟にとって、經書に説かれている禮とは、その文章を暗記したうえで答案の材料に使うための、いわば頭で憶えるものにすぎなかった。「執」、すなわち實踐して身體で憶えるものになりえていなかったのである。

87

日常生活の中で、禮の規定に沿うべき場面は始終おとずれる。それが經書と無關係になつてゐる風潮が、張岳には不満だったのである。彼は禮經、すなわち『儀禮』や『禮記』が傳えるそのままの所作を、同時代の人々に要求したわけではない。彼が依據すべき規範としたのは、まずは朱熹の手になる(とされた)『文公家禮』であった。この書物によって朱

熹は、禮經の規定と當時の現實との折り合いをつけた。ところが、自分の周囲では、その忠實な實踐すら困難なことも、張岳は承知している。惠安縣學の訓導であつた薛鳴鶴という人物が、「四禮圖」を作つた。『文公家禮』をもとにし、丘濬『家禮儀節』をふまえた、冠婚葬祭の實踐マニュアルである。張岳はこの書を高く評價しつつ、冠婚葬祭といった特殊な場面にとどまらぬ、禮の日常の實踐に注意を喚起する。<sup>(23)</sup>

すでに明らかのように、張岳は禮の節文の可變性を認めている。と言うより、節文は可變であることが前提なのである。このことは、民間の風習に對しても<sup>(24)</sup>、朝廷の禮制に對しても<sup>(25)</sup>言える。節文が時代に應じて變化してもかまわないのは、その奥に不變＝普遍のものが存在するからであつた。「禮は理なり」とされる次元での禮である。<sup>(26)</sup>張岳は陽明學の「禮は理なり」を否定するわけではない。第一節で引用した書簡でも、「そう教えるだけではだめだ（不但告之曰禮者理也）」と、それのみでないことを強調していた。

王守仁と張岳の見解が分かれるのは、表面的には修養の方法をめぐつてである。王守仁は、『大學』の三綱領や八條目、あるいは博文と約禮に、いずれも時間的な先後はなく、同時に進む課程を内容・性質の上から分けて呼んだのだとする。禮についても、個々の具體的所作を習得することは、その奥にある禮の本質、すなわち理を把握することと並行する作業である。なぜなら、人間の心には天理＝良知が具わつており、禮の節文は單に外から與えられた規範ではなく、内側にこれと呼應するものを、誰しもすでに持ち合わせているからである。課程を重視する張岳は、この發想になじめなかつた。彼の學習論では、節文の實習が格物＝窮理の前段階に來ざるをえない。結局は禮の理を究明するにしても、その前にとりあえず外からの規範にしたがうことを、疑義抜きで學習者に要求するのである。

この分岐はなぜ生じるのか。端的に言えば、兩者の視線が天理の側と人欲の側に分かれるからである。王守仁に始まる陽明學は、各人の良知＝天理の發揮を第一目標とする。禮の習得も、自分の内なる天理に氣附くための工夫とみなされる。價值的には、節文より良知が優越する。一方、張岳は人欲の規制による秩序維持をめざす。禮とは、社會的存在であ

る人聞が、個々の私的な欲望を制御し、おおいなる調和を實現するためのルールである。ルールは時代によって若干變化するけれども、ゲームの目標は變わらない。太平の世の到來、すなわち平天下である。人聞誰しも心のうちに天理を宿していることは、彼も認める。その點で陽明學と違はない。しかし、その天理自體を外に向かつて發現することよりも、天理を覆い隠している人欲を抹消する方向に重點を置き、その手段として禮の習得を据える。言わば、ベクトルの向きが逆なのである。

ここに、張岳が王守仁の教説を理解できなかったわけがありそうである。次節では、張岳の出自にさかのぼって、その背景を分析してみよう。

#### 四 宗族の位置づけ

張岳の曾祖父は名を茂といい、天順六年（一四六二）の歲貢に擧げられている。<sup>(27)</sup> 彼ははじめ『禮記』を修めたが、やがて『詩經』の勉強に切り換えた。その動機は傳えられていないが、あるいは科擧受験における選擇科目としての五經のなかで、こちらが有利だったからかもしれない。のちに息子たちに教えたのもこの二つの經書で、張氏は詩と禮の二本柱からなる家學をもつことになる。地方官としては、教化を重視する勤勉な人物として描かれ、虎が彼の眞摯な祈りに感じ入って立ち去ったとか、權勢をふるう宦官をおそれず民をかばったとか、民事的な訴訟を裁く時にはまず原告・被告雙方に禮の義を説き聞かせ、それでも納得しない場合にかぎって司法判断を下したとかいった逸話が傳わる。家長としては、家範を定めたうえ、『文公家禮』によって一族を統率するため、みずから禮の規定と土地の風俗とを勘案して『祭禮』一篇を著した。

その子綸（一四四九〜一五〇八）は、弘治五年（一四九二）の擧人。異母弟を分け隔てなく愛して、交友關係にも信義を重んじた。綸の子が慎（一四七二〜一五三二）で、これが岳の父である。弘治十七年（一五〇四）の擧人。地方官として文教

を興し禮俗を正すことを第一とした。

張氏は茂以來、このほかにも何人かの舉人を出しているが、進士となつたのは岳がはじめてであった。そもそも、擧業のさかんな福建沿海部としては惠安縣は進士合格者が少なく、彼が合格した正徳十二年（一五一七）、すなわち明建國後ちようど百五十年にして、やっと五人目にすぎない。その前の進士が成化十一年（一四七五）に合格しているから、實に四十二年ぶりの進士誕生であつた。擧人も、三年ごとに二、三名を出すにとどまる。二十六歳の進士を生んだ張氏は、地元屈指の名家の列に加わつたといつてよからう。

その自信の表れが、張岳自身の手になる『延壽張氏族譜』全十巻の編纂である。今日では、その目録と各篇の序文のみが傳わる。<sup>(28)</sup>それによれば、彼らは黃帝の子少昊青陽氏の子孫で、漢の高祖を補佐した留侯張良を初世と數えて、岳は五十三世にあたる。その祖先が泉州に移住してから六百年、惠安の延壽に落ち着いてからでも四百年という。この記述は傳説の域を出るものではないが、名家にふさわしい家系を誇るのが張岳の意圖であつたことは明らかである。この族譜は張岳の『祭禮』に手を加えた祭法篇を含んでいる。

同じく宗法篇では、父張愼の發言として、太宗・小宗からなる宗法は、聖人が人倫を明らかにし、風俗を厚くして世務を成す手段だと述べる。もちろん、こうした發言は北宋の張載・程頤以來、朱子學系統の學者たちの決まり文句ではある。しかし、北宋段階とはちがって、張岳の時代、とくに彼の故郷福建では、父系の血縁關係にある者たちが、自分たちをある集團として自覺し、組織化を進めていた。張岳は實際に自分の一族をモデルにしてある理念を實現させようとする。その理念とは、この血縁組織を古來のものとされる「宗法」で律し、社會の重要な構成要素として位置づけて、秩序維持機能をもたせることである。これが一般に「宗族」と呼ばれるものであること、言うまでもない。

張岳の宗族にたいする期待は、社學をめぐる議論からも讀み取れる。明代の社學は、里甲制の一要素として洪武十六年（一三八三）に復活・整備されたものを基本とする。名稱こそ社の學だが、實質的には里學であつた。正統元年（一四三六）

には縣學の下部機構として官僚養成のための學校制度のなかに位置づけなおされ、その管理・運営には地方官があたりることになった。<sup>(29)</sup>しかし、張岳の頃の惠安縣では、社學はこうした規定どおりの内實を備えたものではなかったようである。

張岳の手になる『惠安縣志』卷九には、「社學」と題する項目がある。彼はそこで縣内の八つの「社學」を挙げ、一つを除く七つに「某氏主之」と記している。彼自身の説明によれば、「之を主どる」とは教師を雇って一族の子弟を學ばせていることを言う。なんのことはない、いわゆる家塾のことなのだ。張岳は、里甲制や學校組織の一要素としての社學ではなく、家塾にこそ古代の學校の遺意が活かされうるとみなした。各宗族の力を教化の基盤にしようという發想である。

張岳は、里甲制のような中央集權的統治を、社會秩序を安定させるための手段として求めてはいない。在地に根を張る集團の力をおして、あるべき秩序を達成・維持することを考えていた。それは彼自身その一人である「鄉紳」の立場を代表するものではなからうか。いわゆる「鄉紳支配」論の有力な例證として引かれた林希元（次峴、一四八二～一五六七）は、張岳と同じ泉州府の人であり、若い頃から親交が厚かった。<sup>(30)</sup>彼とその一黨の振る舞いが地方官によって弾劾された一件は、朝廷權力と在地勢力との對立・矛盾を物語る。たとえ彈劾内容が事實だとしても、林希元が私利私欲の固まりだったことにはなるまい。この事例は、中央集權的統治に對抗する一つの姿勢を表しているのである。ちなみに、林希元は四書および易に『存疑』と題する注釋を施した、やはり正統派をもって自認する朱子學者であった。

張岳（や林希元）は教化の中心を節文の次元の禮に置いた。そうすることが、社會秩序の確立・安定にもっとも有効だと判断したからである。その背景には、従来より幅広い階層への文字知識の普及という現實があった。朱子學はもはや一部の知的・道德的エリートのための獨占物ではなくなっていた。「すべての人の心に宿る天理は、人欲によってくもらされている」——このテーゼをめぐっては陽明學と一致する彼らは、その天理||良知を信賴するのではなく、宗族組織や「鄉紳」の威信を利用して、人々が段階的修養により人欲を克服・制限するという方向で、事態を收拾しようとしていたのである。

## おわりに

張岳の王守仁への挑戦は、その問答からしてすれちがいに終始している。『大學』八條目の階梯性は、張岳にとっては疑いようのないもので、そのためには教化を起居動作の次元から始めるのは當然のことであった。王守仁がなぜこの朱子學的發想に満足できなかったかを、張岳は理解できなかったし、理解しようとしなかった。それは教育の手順について、兩者のベクトルの向きが逆だからであった。王守仁は天與の良知を擴充することをめざし、張岳は心に巢くう人欲の除去を重視した。

もし、個人の自我の確立が思想史の展開における普遍的な指標だとすれば、張岳は欲望肯定の思潮に逆行する反動派の名にふさわしい。しかし、清末までの社會狀況の展開を視野に入れてみると、そのうち主流になっていったのは、むしろ張岳の路線だったと言える。陽明學の熱氣が去ったあとの社會秩序を支えたのは、結局、朱子學であった。これは反動派の勝利を意味するのだろうか。

陽明學はたしかに明代後半を代表する思潮であった。しかし、その裏に陽明學とは別の路線が存在したことの重要性を、「思想史の表面」にこだわる従來の研究は見落としてきたのではなからうか。思想の陳腐化とは、逆に言えば「實際的有效性や教育的生命を獲得していった過程」<sup>(32)</sup>にほかならない。<sup>(31)</sup>本稿でとりあげた張岳の所説も、陽明學と同じく禮教の浸透という趨勢のなかから生まれていたのである。<sup>(32)</sup>朱子學は知的・道徳的エリートのための學問として、宋代に誕生した。ところが、十六世紀を迎えるころには、天理と人欲をめぐる朱子學のこの理論は行き詰まっていた。選擇肢は二つあった。個々人の心にねざす天理の側に重心を置いて、人欲をむしろそのなかに包攝していく路線が一つ。その場合、思想體系の枠組みとしては朱子學を飛び出すことになる。かたや、社會秩序を維持するために外在的規範をよりいっそう重視し、各人の欲望を他律的に抑制する路線。その場合、所説は教條化し、言説そのものの新鮮さは失われる。兩者はそれぞ

れ宋代朱子學の一面ずつを繼承していた。そして、それゆえかえって相互に他方との相違点をきわだたせようとし、いよいよ自分たちが重視する側面を強調する傾向にあった。

張岳に王守仁の意圖は理解できなかったかもしれないが、儒教が本来理想とする（と彼が判断したところの）秩序にたいする、陽明學のはらむ危険性は鋭く察知していた。みずから正統をもって任じる張岳にとって、陽明學は異端にはかならなかつた。張岳の陽明學批判の言説は、清代に福建朱子學の輝ける星と評價されていく。その過程には、なお多くの人物が絡んでゐる。その経緯については、別の機會に發表していきたい。

## 註

(1) 山井湧『明清思想史の研究』（東京大學出版會、一九八〇年）所收の「明末清初の思想」、二六二頁。

(2) 萬曆年間に王世貞は、陽明學を奉じる者が全體の七割だと述べている（『國權』卷七二、萬曆十二年十一月庚寅條）。しかし、この比率は彼自身の印象にすぎず、統計的にはなんの根據もない。おそらく、現實には朱子學者をもって自認する讀書人のほうが多かつたろう。と言つて、もちろんわたしは、「數量的に朱子學が優勢だから、明代を代表するのは朱子學であつて陽明學ではない」と主張するつもりはない。問題は、どちらの支持者が多かつたかという次元ではなく、両者が併存していた事實をいかに説明するかにある。

(3) たとえば、溝口雄三氏は『中國近代思想の屈折と展開』（東京大學出版會、一九八〇年）のなかで、明清時代の禮教を、「宋代朱子學」が「時代に應じた變質」ととげた「體制

儒學」だとする。そして、「體制儒學がもつばら上からの專制および家父長的イデオログでありつづけた」のにたいして、「儒理學」なるものを措定し、近代には「前者は後者によつて變革の被體とされるに至つた」と論じる（序章「中國的近代の淵源をめぐつて」、四四〜四五頁）。ここで「儒理學」とは、具體的には陽明學↓李贄・東林黨↓黃宗羲・顧炎武↓戴震と繼承された系譜をさす。氏において、考察の主たる對象は「儒理學」の側にあるのであつて、「宋代朱子學」がどのように「時代に應じた變質」をして「體制儒學」になつたかという問題ではない。

(4) 拙稿「もうひとつの明儒學案——福建朱子學展開の物語——」（中國哲學研究、第五號、一九九三年）。また、「地域からの思想史」（溝口雄三ほか編『交錯するアジア』、東京大學出版會、一九九三年）もあわせ参照されたい。これら

の論考では、福建という地域性を考慮すべきことを提起したが、本稿ではあえてその問題に觸れていない。なぜなら、張岳自身には陽明學との對立を「江浙」對「福建」という圖式で捉える思考がまだ見られないからである。

- (5) 正確に何年のことかは、調査した範圍の史料からは特定できなかつた。『惠安續志』卷三に載る張岳の傳などでは、彼が行人だった時としている。彼は正徳十二年(一五一七)に進士となつてすぐに行人に任じられ、武宗の南巡に反對して南京に左遷されたが、嘉靖二年(一五二三)にふたたび行人の官に復し、その年十二月に北京で父の訃報を聞いて歸郷した。一方、王守仁は正徳十二年(一五一七)正月に紹興を發つて江西に向かい、十六年(一五二二)八月に紹興に戻つて、嘉靖六年(一五二七)九月までここにいた。この會見が紹興でなされたことは、張岳自身が證言しているので、嘉靖はじめのことと推定した。服喪に歸省することかもしれない。

- (6) 神道碑(聶豹『雙江聶先生文集』卷七)や墓誌銘(徐階『世經堂集』卷一七)によると、張岳が死去したのは嘉靖三十一年十二月二四日であり、正確に西曆に直せば一五五三年一月八日ころとなる。最近の傾向として、こうした場合は没年を「一五五三年」と表記することが多いが、本稿では「一五五二年」としておく。張岳を扱った專論は管見では見あたらないが、彼を福建朱子學の學術史のうえに位置づけた研究として、高令印・陳其芳『福建朱子學』(福建人民出版社、一九八六年)第五章一三(陳氏の擔當)がある。

- (7) 張岳の文集『小山類稿』には、四六卷本と二〇卷本の二種がある。本稿では内閣文庫所藏の四六卷本(嘉靖三十九年の原序をもつ、岳の曾孫による補刊本。直接利用したのは京都大學人文科學研究所の景照本——①)に基づき、四庫全書所收の二〇卷本(文淵閣本の影印——②)を参考にした。以下、参照した文章の卷數・題名はこの兩者を併記する。この書簡は、①では卷二〇「與郭淺齋」、②では卷六「與郭淺齋憲副」となっている。以下はその大意であるので、原文は示さない。

- (8) 張岳の記述でも「親民」となっている。周知のように、これをそのまま「民に親しむ」と讀むか、「親」は「新」だとして「民を新たにす」と讀み改めるかが、陽明學と朱子學の一つの相違點とされてきた。ここでは王守仁の解釋にもとづいた問答なので、「民に親しむ」と讀んでおく。

- (9) 『中庸』の「君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞」、同じく「詩云、相在爾室、尚不愧于屋漏」「詩」とは大雅の抑篇、『禮記』玉藻篇の「足容重、手容恭、目容端、口容止、聲容靜、頭容直、氣容肅、立容徳、色容莊」をふまえている。

- (10) 張岳の死後編まれた傳記では、別れ際に王守仁にたいして朱熹擁護を宣言したことになる。「公曰、朱子何可毀也、聞縱小異、奈何并其大而疑之」(『道南源委』卷五)。

- (11) ①卷四二「雜言」三五條、②卷一八「雜言」二三條。「近時學者不勝其好高欲速之心、又有虛誕見聞以爲之累、心地粗淺理會程朱言語無入頭處、遂忽略厭棄、謂爲不足學。只將中

庸孟子中、論心論性數條、以己意立說扭捏(②)では「紐捏」に作る)附會」。

(12) ①卷四一、②卷一八。「使一身之動感中節文、則心體之存乎內者、益以純固矣。此内外交相養之法、惟實用其力、漸見功效者、然後有以深信其必然。非空言所能喻也」。

(13) ①卷二一「與秦泉書」(2)、②卷六「答黃秦泉大史」。「今之學者、差處正是認物爲理、以人心爲道心、以氣質爲天性、生心發事、縱橫作用、而以良知二字節之。此所以人欲橫流、其禍不減於洪水猛獸者、此也」。『秦泉鄉禮』の編者、黃佐に宛てた書簡である。黃佐は、張岳が知廉州府として府學を改革したことを、「裂綴之文、高虛之說、一切屏去」と讚える(『秦泉集』卷三二「遷建廉州府學記」)。

(14) ①卷二〇「與聶雙江」(1)、②卷六「答聶雙江巡按」(3)。「且就講禮一節言之、如士相見冠射鄉飲(②)は「昏鄉射飲酒之禮」に作る)之類、不講之則已、如欲學者之講之也、則不但告之曰、禮者理也、理者性也、性即心也、心存則性存、而禮在其中矣、必使治其文也、習其節也」。

(15) もちろん、これは張岳の見解であり、王守仁自身は自分が「空言」を吐いているとは思っていなかったし、むしろ「實學」をもって自認していた。現在でも、彼の思想は概念的であるより行爲的であるという評價が見られる。本稿は、陽明學がはたして「空」なのか「實」なのかという裁定を意圖しているわけではない。張岳によるこうしたレッテル貼りのもつ意味を考えていきたいのである。

(16) 雍也篇では「子曰、君子博學於文、約之以禮」、子罕篇で

は顔回のセリフとして「夫子……博我以文、約我以禮」、顏淵篇では「子曰、博學於文、約之以禮」となっている。

(17) 王守仁は、爲政者となるべき人々(讀書人)と、そうでない人々(民)とのあいだに、教育方法の區別を設けているのである。ただし、後者にたいしても自分がもつ良知を發揮することを求めている點は重要である。

(18) 従來の明代思想史研究において、朱子學側からの反批判は、陽明學の眞價を理解せぬ、守舊派の陳腐な論說として一蹴される傾向が強かった。たとえば、荒木見悟氏の『陽明學の位相』(研文出版、一九九二年)は、張岳の書簡(①卷二〇「與張甬川書」(2)、②卷六「答參贊司馬張甬川」)について、「そこには陽明の提起した知行論への重大な誤解があるよう」だとする(第五章「知行合一」、一四六頁)。本稿ではこの「誤解」(と言うより無理解)の構造に光をあてることを主眼とする。

(19) ①卷二〇「與聶雙江書」(2)、②卷六「答聶雙江巡按」(1)。

(20) ①卷四二「雜言」九條、②卷一八「雜言」五條。この發言は、第一節で引用した郭淺齋宛て書簡、上の聶雙江宛て書簡、「草堂學則」などとともに、『明儒學案』卷五二「襄惠張淨峰先生岳」に附載されている。黃宗義の立場からは、陽明學の良知説をついに理解できなかった、頑迷な朱子學者の一例としての紹介である。

(21) ①卷四〇「題薛氏四禮圖後」、②卷一七同題。「六經之教、惟禮最切於(②)では「于」に作る)學者之身、而殘缺視諸經尤甚。……於是、學者始以考據講問爲禮、而切於(②)では

「子」に作る) 身之教益微。竊意、夫子於詩書二經、常言誦言讀、至於(2)では「子」に作る) 禮而特曰執、則考據請問(似(2)では「政」に作る) 不足以盡禮。なお、孔子による動詞の使い分けには、『論語』で言えば、『誦詩三百』(子路篇)、『何必讀書然後爲學』(先進篇)、『詩書執禮、皆雅言也』(述而篇) などがある。

(22) 張岳『惠安縣志』卷一によれば、彼は廣東會同縣の出身であり、丘濬と同じく海南島(明では瓊州府)の人ということになる。

(23) 出典は註(21)に同じ。

(24) 「今世所謂俗節者、不能一一合於禮。然行之既久、所以崇愛敬接慇懃、使親疏上下、聯續而不散。雖聖王有作亦所當損益、莫之有改焉者也」(『惠安縣志』卷四「歲時」)。

(25) 「郷飲酒之禮、今儀註有其文、然頗略、宜以儀禮損益之」(『惠安縣志』卷九「禮儀」)。

(26) 『禮記』仲尼燕居篇に孔子のことばとして「禮也者、理也」とあり、孔疏は「理は道理を謂う」と解している。次元による禮の區別はすでにそれ以前からあるわけで、當然朱熹にも見られる。上山春平「朱子の『家禮』と『儀禮經傳通解』」(東方學報「京都」、第五四冊、一九八二年)を参照。

(27) 以下の記述は、『惠安縣志』卷一三の張茂の傳、および、①卷一二「先祖碑陰記」、①卷一二「先考墳誌」による。なお、この二篇の文章は②には収録されていない。いずれも張岳の記述であり、信憑性には疑問が残るが、張岳が主張したかった祖先の像を傳えている點で、本稿の資料としては有益

であろう。

(28) ①卷四五。②には収録されていない。宗法篇の序文によれば、正徳九年(一五一四)に張岳は父の愼から家譜の作成を命じられていたが、三十年経ってようやく實現した。とすれば、張岳晩年の作ということになる。

(29) 社學については、五十嵐正一『中國近世教育史の研究』(國書刊行會、一九七九年)、第一編「明代の庶民教育と社學の推移」を参照。

(30) 重田徳『清代社會經濟史研究』(岩波書店、一九七五年)の第三章「郷紳支配の成立と構造」は、林希元の事例などにもとづいて、「郷紳支配」論を組み立てている。吳金成(渡昌弘譯)『明代社會經濟史研究』(汲古書院、一九九〇年)は、森正夫氏の見解を批判する文脈において、林希元らを例にあげて、「紳士」は「公・私の両面性を具有した存在であった」と述べる(第二篇「紳士層の社會經濟的役割」註、三二三頁)。筆者も基本的には吳氏に同感であり、林希元について別稿を準備している。林希元については、片山誠二郎「明代海上密貿易と沿海地方郷紳層——朱統の海禁政策強行とその挫折の過程を通しての一考察——」(歴史學研究、第一六四號、一九五三年)、寺田隆信「林希元の「家訓」について」(金谷治編『中國における人間性の探究』、創文社、一九八三年)、前掲『福建朱子學』第五章「四も参照された」。

(31) 辻本雅史『近世教育思想史の研究——日本における「公教育」思想の源流——』(思文閣出版、一九九〇年)、第二章

「折衷學の教育思想」、一一一頁。もちろん、これは日本の十八世紀における折衷學や朱子學についての敘述である。しかし、わたしには明清時代の朱子學とのあいだに共通點が感じられてならない。「學」の方法をめぐる彼我の位相の相似は、近く別稿で検討するつもりである。

(32) 溝口雄三氏は「陽明學の興りが道學の大衆化をもたらした

のではなく、道學の大衆化という趨勢が陽明學を生み出し」たとする（戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』、山川出版社、一九八七年、第八章「陽明學の勃興と新局面」、三二四頁）。氏の「道學の大衆化」を「禮教の浸透」と言い換えたうえで、わたしは張岳の路線もまたこの趨勢に應じたものだったと考えるのである。

## ZHANG YUE'S 張岳 ATTACK ON THE YANGMING SCHOOL 陽明學

KOJIMA Tsuyoshi

The Yangming school is regarded by modern scholars as a mainstream school of Ming thoughts. The Cheng-Zhu 程朱 school, however, maintained a great deal of influence in this era. This study deals with Zhang Yue, a neo-Confucian from Fujian 福建, who attacked Wang Shouren 王守仁 (Yangming), because Wang ignored the program established centuries earlier by Zhu Xi 朱熹 of self-cultivation of the mind. Zhang stressed correct behavior in daily affairs as a matter of great importance for self-cultivation. He believed, as did Zhu and Wang, that Ritual (禮 *Li*) had two dimensions: ritual as principle and ritual as correct behavior. According to Zhang, although Wang stressed the former, the latter should be observed by students without question. This difference of opinion between Wang and Zhang revolved around the dichotomy between heavenly principle (天理 *Tianli*) and human desire (人欲 *Renyu*). Wang sought to encourage *Tianli*, whereas Zhang strove to eradicate *Renyu*. Zhang's view corresponded with his expectation's for lineage (宗族 *Zongzu*), which was pervasive in his milieu. This position retained influence and authority in China until the end of the imperial era.