

黄綰《明道編》について（続）

山下 龍二

まえがき

本稿は《中国古典研究》第十二号（早稲田大学中国古典研究会）に発表した同じ題名の論文の続編である。前論文ではほぼ次のように結論しておいた。

「黄綰が非難攻撃した相手は、王陽明よりもむしろ王竜溪であった。王陽明の思想には個人的な意味での人格修養を説く側面と、経世的な実践を説く側面とがともに存在し、しかもこの二側面は致良知説として統一的に把握されていた。したがって黄綰が王陽明に対して非経世的と評するのは行きすぎである。王竜溪になると経世的な側面がやや稀薄化して個人的な悟入を重視する傾向が強くなっている。そこで黄綰は竜溪的な傾向にあきたらず、経世的な実践（功效）という側面を強調したのである。」

以上の結論の意図は、侯外廬氏が「黄綰は王陽明に対する反逆者（完全な対立者）であって、したがって黄綰は唯物主義的（人民的）な立場だ」とみなしているのに対し反論したいからであった。

本稿では、性理についての黄綰の見解を検討し、そこから彼の経世論そのものが実質的には何であったかを追求したいと思う。容肇祖氏は「黄綰の実用実行の精神は王陽明の学説をさらに一歩進めた」（《明代思想史》p.182）と述べ、侯氏とは逆に、陽明の経世思想の延長上に黄綰を位置づけている。陽明を経世的とみることは筆者も同感であるが、黄綰の経世論を単純に陽明と同一視することには多くの疑問がある。「経世的」という言葉は、ある思想の性格を語るものではあるが、しかしそれはたんに形式的な性格づけであるにすぎない。「経世的」という表現は左右両翼の相反する思想に対してもそれぞれ同様にあてはめることが可能なのである。したがって黄綰の思想を経世的と評価してみても、その実質が人民的であるということにはならないのである。「経世の学」といわれるものの実質・内容が検討されてこそ正しい思想史的な位置づけができと思う。

前論文の目次は次の通りであるので、本稿は 4. から書くことにする。

1. 序
2. 黄綰は誰を批判したのか
3. 黄綰の立場は何か

4. 黄 綰 の 人 性 論

前論文では「今の君子」の立場をはげしく攻撃している黄綰の文章をこまかく検討し、その攻撃の対象がおおむね王竜溪であることを結論しておいた。そこで本節では攻撃的な文章ではなくて、黄綰が自己の根本的な立場を明らかにした部分を取りあげ、主として王竜溪の立場との対立点を指摘しておきたいと思う。

(a) 《明道編》巻一のはじめには、「伏羲・堯舜は艮止・執中の学を伝えた」とあり、《易》の中心思想は「艮止」で、《書》の中心思想は「執中」であると述べている。この二つの語を重視するのは王竜溪も同様である。王竜溪も《艮止精一之旨》(全集巻八)という文章を書いており、「艮止」と「執中」(惟精惟一、允執其中)とを論じているから、この「艮止」についての両者の解釈を比較することによってそれぞれの立場の相違点を容易に見出すことができる。

黄綰は「孔子は『艮其止、止其所』(艮象伝)といっているが、止まるに其の所を知るならば氣・理は兼ねそなわり、体・用はともに全うせられる。聖学の根本はここにある。」(明道編 p. 2) といひ、さらに語をついで「その根本を知れば体が立って氣は順になり、氣が順になって心の用が行われる(心のはたらきが障害なくスムーズにゆく)」と述べている。理・氣・体・用という概念による解釈法は宋明学の常套であって、以上の文には特に問題はない。問題は次の文章である。

「時止則止」(艮象伝)とは無事の時に当って[・]不[・]思であることであり、「時行則行」(同上)とは有事の時に遇って[・]思[・]うことである。「動静不失其時」とは、[・]思[・]うべきか、[・]不[・]思であるべきかがすべてぴたりとその時にかなっていることである。止まるべきに止まり行くべきときに行き、行と止がみなぴたりと妥当している。故に「時」といっているのである。(明道編 p. 3)

さて上文を図示すれば次のようになる。

無事之時＝静＝不[・]思＝止

有事之時＝動＝思＝行

孟子は「心之官則思、思則得之、不思則不得」(告子上)といっており、黄綰はこの文章を引用しているのであるが、孟子の文は、心の官がよく[・]思[・]うべきことを主張し「不[・]思」であってはならぬといっているのである。したがって「無事の時に不[・]思」というのは孟子の原意にかなってはいないようである。それはともかく動・静や有事・無事と同様の対立として思・不[・]思を理解していることは明らかである。「不[・]思」という概念が「思」と対するという考え方を、黄綰は有している。別の個所では「思うのは心の官である。儒は経世の学である。」(明道編 p. 37)といひ、無思無為を否定している。したがってここでは有思が強調されているわけで孟子の原意にかなっていない。「心之官則思……」の解釈に多少の混乱がみられるのであるが、黄綰としては「有思有為」を重視しており、不[・]思を否定するのである。これに対して王竜溪の不[・]思・無思の立場は、単純に有

思を否定しているのではなかった。前論文 2. にもすでに述べておいたように、竜溪の「不思」は百思を断つことのないものであった。つまり竜溪の不思は自然なままの思を意味していた。したがって不思は思と対立するものではなかった。黄綰の不思と竜溪の不思はその意味内容が異っていたのである。しかし黄綰は、竜溪の不思を自己流の不思の意味に理解した。そこで不思を説く思想を思を全く否定する立場と考えてしまったのである。

上の図によると、動・静、有事・無事、止・行が二分されてとらえられているようであるが、必ずしもそうではなく、この二つの方向を統一するものが考えられている。

「内艮の止が心であり、外艮の止が背である」(明道編 p. 3) とあるように、内なる「心」が外にあらわれたのが「背」であって、「内艮の一陽」は「内に止って至静である」という。

「艮、止也」とはその体の止をいうのであり、「時止則止」とはその用の止をいうのであり、「時行則行」とはその用の行をいうのであり、「動静不失其時」とはその用の動・静がその時をあやまらないのである。(明道編 p. 3)

再びこれによって図示すれば次のようになる。

$$\begin{array}{l} \text{体(止)} = \text{心・背の至静不動} \begin{cases} \text{用の止(無事の時)} = \text{用の静} \\ \text{用の行(有事の時)} = \text{用の動} \end{cases} \end{array}$$

上述した止と行、静と動、無事と有事の対立はこの図でわかるように、体と用の対立ではなくて、用における二面である。体は動静対立の静ではなくて、至静不動なるものである。この体としての止は「その所に止まる」わけであるが、その所とは「心の中の竅(あな)」であって、それは「天地の根、陰陽の門で、五性(仁義礼智信)はすべてここにそなわっている」といわれる。やや面倒な言い方をしているけれども、簡単にいってしまえば、至静不動なる体とは「性」(道德的本性)ということになる。「艮、内に止って不動、すなわち性の真である」(同上 p. 4)という言葉に帰するわけである。

朱子の周易本義によれば、

「艮其背而不獲其身」とは、「止而止」であり「行其庭而不見其人」とは「行而止」である。動静がそれぞれその所に止ってみなかの「静を主とする」のである。

と解釈されている。「止まって止まる」というのは用における「止」が体の止からはなれないことであり、「行きて止まる」というのは用における「行」が体の止からはなれないことである。図によって示せば、

$$\text{体(止)} \begin{cases} \text{静(止)} \\ \text{動(行)} \end{cases}$$

ということになる。この図は前にあげた黄綰の理解と一致している。つまり人間のいかなる行動も道德的な本性にもとづかなければならないことを「艮止」の解釈においても強調しているのである。体と用とをひとまず分けて説き、人間の積極的行動(動)、消極的行動(静)を「用」の二

面とし、用を常に体（性。五倫）にもとづく如くにせよという黄綰の論理は、全く朱子学を継承しているとみなければならない。

(b) 王竜溪の《艮止精一之旨》を検討しよう。『艮其背』の三字は、孔子が千聖の立命の眞の根源を提示したものである。」と述べ艮止の思想の重要性を説いている。まず竜溪は「性」を「自然の生理」としてとらえ、目・耳・鼻・口・四体がそれぞれ色・声・臭・味・安逸を求めることが、人間の「性」だと考えた。この主張は孟子尽心下の「口之於味也、目之於色也、耳之於声也、鼻之於臭也、四肢之於安佚也、性也」という言葉をふまえている。人間の身体的な欲望を「性」と規定することは告子の「食色性也」という思想とつながるであろう。性善説からいえば「性」は道徳的本性でなければならないから、黄綰の性説はより性善説の伝統に依存しているといえる。竜溪の性説は孟子的性善説とは対立することになる。もっとも大浜皓氏によれば「孟子もまた『食色は性なり』という告子と同じ考えを一面保持していたのだ」（名古屋大学文学部十周年記念論集所収《孟子と告子の論争》）ということである。また同論文は、孟子の「君子不謂性」を「君子は性を謂わざるなり」と読む戴震説（孟子字義疏証卷中）を採用している。そして「性とは謂わない」と読む人々は『告子が食色を性であるという以上、孟子は食色は性とはいわないとしなければならない』と考えたからである」と論じている。孟子のいう「性」が道徳的本性だけでなく身体的本能的欲望をも含むか否かという問題についてはなお論議の余地があるが、ここで考えたいことは、孟子も目・耳・鼻・口・四体の「欲」を「性」とみなしていた、という解釈もできるという点である。戴震は「欲は血氣に根ざすのだから、孟子は性だといった」と説いており、「その血氣を養うのに役立つものが声・色・臭・味である」という。この解釈は、道徳的本性のみを「性」とみる極限的な性善説とは対立するのである。王竜溪は、性の解釈において、以上の戴震の見方とほぼ一致する立場をとっていた。このことは王竜溪を評価する場合大きな意味をもつ。すなわち、心の修養や悟入を重視したといわれる人々にもそれなりの根拠があったということである。陽明学の展開は「心性の空談」としばしば評される。王竜溪は孟子を解するとき、性善説から解放されて自由な見方をしている。「心性の空談」をする人々は伝統的な解釈から自由になって古典を読みなおすという役割をも果しているのである。このような自由さが、後に戴震によって受けつがれたとみることできる。つまり戴震の《孟子字義疏証》は人欲をも人間の本性と認める立場を背景として生れたものであり、その点では王竜溪とも共通している。朱子学的解釈からの自由ということに注目すれば、「心性の空談」の積極的な意味を理解し得ると思われる。

さて竜溪はこの様な「自然の生理」としての性は命によって方向づけされるとした。

命を立てるのは、性を尽す所以である。目が色を視るとき背を以て視る如くであれば、目は色に引きずられないで視は明に止まるのである。耳が声を聴くとき、背を以て聴く如くであれば、耳は声に引きずられないで、聴は聰に止まるのである。（艮止精一之旨）

自然の生理を人間の本性としてまず認め、これを命によって方向づけることによって、この性を十分に発揮せしめることができる(尽性)というのが竜溪の思想である。明と聰とは、目の色をみる作用、耳の声を聴く作用が完全に発揮された状態である。黄綰の場合には、性は至静不動の体であり、仁義礼智の性であった。そしてその性の根本を知ることが《大学》の「知止」であった。食色は性ではないのである。そこで「止まるべき時に止まり、行くべきときに行く」という理解は、当為的規範としての性(仁義)にしたがうことを意味する。黄綰にとって食色は、否定されるべき本能にすぎなかったのであるが、竜溪にとっては食色の性は人間において生かされ正しく実現されるべきものであったのである。「背を以て視る」というとき、その背とはたんに至静不動であるのではない。

背は不動であるといっても、五臓はみな背につながっており、九竅百骸がうるおうのは、背がそれを輪るからである。故に「益於背」(孟子尽心上)と曰うのである。だから無用を以て用と為すのである。無用の用を知れば、無知が知であることがわかる。(同上)

背は「無」でありつつ全身の機能をうるおし働かせるものであった。五臓九竅百骸はまさしく自然の生理であるから、背の「無」がこれを生かすのである。この「無」の規制は当為的な規範として禁止的に作用するのではなく、逆に積極的に自然の生理を発展させ十全に「性を尽くす」はたらきを有するのである。

「以思不出其位」(艮、大象)を解釈して、竜溪は「位を出でない思を、無思の思という」といい、

北辰がその定位置にいて、万物の変化を統率していながら自身は少しも動かないのと同じく、また日月の光が万物をすべて照しながら常に止まっているのと同じである。このような思は「有・無でいうことはできない。無にかたよれば、空虚となり、有にかたよれば、外物を追い求めることになる。」そこで「無思であってしかも通ぜざるなき」ところの思でなければならぬというのである。つまり竜溪の無思は、有思と対立する無思ではなく、思と対立する不思ではない。その意味では有・無を言うことができない。有思・無思を統一する最高の思がかりに「無思」と名づけられるのみである。このような「無思」を成り立たしめるものが良知ということになる。

心の良知こそ聖なるものであって、是を知り非を知るがしかもその実体は是なく非なきものである。是非を知るのは応用(対象に応ずる作用)の迹であり、是非がないとは良知の本体をいう。良知は無知であってその後はじめて是非を知ることができるのである。「無」は聖学の本源である。

要約していえば、艮の卦辞にいわれる「背」は無であり良知であり、朱子や黄綰の如き仁義礼智的な性とは異なるのである。黄綰は「わが学の肝要なところは、止を知るにある。……その本を知れば心を存せしめる所を知る」(明道編 p. 2)と述べている。その本とは止であり止は性であ

た。つまり仁義礼智的な性（いいかえれば自然の生理としての性ではなくて、道徳的規範としての性）を知ることが彼の学問の第一歩であった。道徳的規範たる仁義礼智を知ることが第一に必要であった。このことが「体が立つ」と表現されているのである。用はこの体が行為に発現したものである。この思想は知先行後説にほかならないのであって、知行合一説とは発想が明らかにちがっている。知行合一説では、知るべき道徳規範が先在してはいない。したがって体が立つことは「用が行われる」ことに先行するのではなくて、体が立つことは用が行われることと同時的・同義的であって、体と用とは区別することができない。竜溪にとっては背は不動のままで動であり、良知は無用の用・無知の知であった。「動静を貫徹し、有無を通ずるのが聖学の肝要なところである」（良止精一之旨）という言葉がよくこの思想をあらわしているといえよう。性善説の伝統における性は、仁義礼智の道徳規範そのものを指しており、いわば固定的にそして先天的に存しているという意味で「有」であった。竜溪における「無」の主張はこのような「有」の否定を意味する。性善説における性は自然の生理（食色の性、欲）を含まない。良知（無知）は道徳規範そのものとしての性でもなく、食色の性そのものでもない。いわば兩種の性を十分に發揮せしめるはたらきそのものであって、この良知のはたらきによって、兩種の性が矛盾なく実現されるというのである。したがって性には善悪はない。「善なく、悪なきは心の体」であって、心の本体は、性善説的な性や食色の性とイコールではないところの良知である。その意味で有・無の対立を超えた「無」と表現せざるを得なかったと思われる。

さて黄綰は、竜溪の《良止精一之旨》の一文をみて、これに反論するために同じく良止の解釈を行ったのかどうかは不明であるが、その解釈は以上の如く対立するものであった。このやや複雑な対立を単純化して、有為と無為の対立、有用と無用の対立、有思と無思の対立と見なしたのは黄綰の理解の浅さにもとづく独断であったといえよう。侯氏もまたこの独断にしがっているのである。

黄綰は「聖人は事において不思^{はふ}なのではない、ただ衆人に較べて努力が省かれるのみである。有為こそは聖人が経世する所以であってどうして無^{はふ}ということができようか」（明道編 p. 38）といい、無思無為を非経世的とみなしている。また「聖人の言には必ず体と用とがあるのであって、どうして体用を混じて一つにすることができようか」（同上 p. 39）とも述べている。体用を区別しないという思想が現実には経世的な用をかえりみないようになり、やがてはたんに個人的修養論としての「心性の空談」に墮すると黄綰は考えていたわけである。しかし、王竜溪における人性論は単純に「経世」を放棄しているのではない。朱子学的人性論に対して、人間の自然の生理を重視するという新しい人性論を基盤として経世を考えていたのである。《中官中鑑録七卷》の著作があったことに明らかであるが、天下の政治における中官の果す役割を重視し、その中官の「回心向上」を願っていた。このような政治的関心は十分に考慮されなければならない。また静坐によって悟入しようと求める人に対しては「聖人の学は経世に主意がある」（三山麗沢録）と

説いている。その意味では竜溪もまた経世を放棄してはいなかった。竜溪の思想を継承する李卓吾も、その意味で経世的であった。李卓吾の場合には不正なる官吏の非違を糾弾するという強い発言が行われただけに断圧がきびしかったわけであろう。黄綰の経世論は、ほぼ朱子学的人性論を基礎としており、その点においては、四書大全的な理念とあまり違背することはなく、したがって礼部尚書という地位を保つことも可能であった。黄綰が王竜溪を指して「非経世的」とみるのは、たんに政治の實際を論じていないからではなくて、その人性論が全くちがっていたことこそが大きな理由であったと思われる。性善説にもとづいた経世論のみが黄綰にとって「経世」の名に値したのであって、別種的人性論にもとづいた経世論は彼にとって「経世」ではなかったのである。以上のように考えるならば、黄綰と王竜溪との対立は単純に「経世」対「非経世（個人的修養のみ）」の対立とみることはできなくなるし、また「心性の空談」の非経世的性格に対立して経世的な「経世致用」の学が出現したとみることもできないことになる。両者の本質的な差異は「経世」の方向のちがい、人間観そのもののちがいとして把握すべきものであろう。

5. 黄綰の格物論

前節において、黄綰と王竜溪の対立は経世対非経世の対立ではなく（表面的・現象的には一応そうみえるとしても）人性論の対立であることを論じておいた。王竜溪の思想を生んだ王陽明の立場をもし「非経世的」と評するならば恐らく誰しも疑問をもつであろう。周知の如く彼の思想はきわめて実践的であり、彼の生涯もまたきわめて経世的であったからである。そこで致知格物の解釈を通して両者の根本的なちがいを明らかにしてみたいと思う。

黄綰は「知止の止は心の本体を指し、致知は工夫を示し、格物は功效を示す。克己は致知の実であり、復礼は格物の実であって、皆良止・執中の正しい伝統を継ぐものである。」（明道編 p. 1）という。致知は克己という修業法を意味し、格物はその克己の結果得られた効果であってそれは礼に合致する（復礼）のである。克己の語は、私にうちかつことであり言い換えれば「人欲を去る」ことである。その結果、「礼に復る」のであるから、言い換えれば「天理を存する」ことになる。黄綰は少年の日にノートに「天理」と「人慾」の四字を二行に分けて記し、一念が天理から発すれば、朱筆でしるしをつけ一念が人慾から発すれば黒筆でしるしをつけ、十日ごとにその数をかぞえ、朱点と黒点の多少をくらべて修業の程度をはかったということである（明道編巻二 p. 23）。天理と人欲とを相反するものとし、全く二元的にとらえている見方は、格物致知の解釈の中になお生きている。しかも朱黒を分ける基準は礼であり天理であって、それは既知のことであった。そこには何が礼であり、何が天理であるかという反省乃至疑問は存在していない。彼は朱子が格物を物の理をきわめると解したことに対立している。その理由は朱子が事々物々の理をきわめることを「致知」のための工夫（手段）とみているからである。黄綰は格を法と解し「典則があること」と解した。格物は朱子のように物の理が何であるかを追求し思索することではな

く、事物を典則(礼、天理)に合致させることであった。天理・礼・典則は思索によって求められ知られるものではなく、既に明らかなものであった。そこで黄綰は朱子を次のように批判した。

先儒は道理に明らかなでなく、格物を致知のための工夫と解した。そこで格物を事物の理をきわめると解した。(物に)典則あらしめるのが格物であることを知らないで、典則を物に求めこれを外に見うしなつた。支離破碎していて聖人の学ではない。(明道編卷二 p. 21)

格物より致知へというのが朱子の考えであり致知より格物へというのが黄綰の考えであるから形式的な意味でも両者は対立している。しかし重要なことは、このような形式的逆転ではない。

「事物の理をきわめる」という朱子における理の追求が放棄されていて、いきなり「典則」が登場し、典則にかなうように物を規制せよと主張している点が重要なのである。朱子のいう物理が実は五倫的な理の反映にすぎないとしても、しかし朱子には理とは何かという思索があった。黄綰にとってはまずもって自明な典則が存在しており、それに対していささかの反省もしていない。つまり黄綰は朱子より以上に理を絶対的な前提としていたわけである。

陽明の格物致知の解釈は、その思想の変遷につれて多少変化している。《大学》の中心を「誠意」と考え格物・致知を「誠意のための手段」と解したのが前期であり、前後期のさかいを示す《答羅整庵少宰書》では、きわめて「格物」が強調されており、後期ではいうまでもなく「致知」(致良知)が強調されて《大学》の中心核とされた。このように変遷してはいるが格物の解釈としては「心の不正を正す」ということで一貫していた。「致良知」説以後では、誠意も正心も、格物もすべて「良知を致す」という一語の中に含まれると考えられた。そこで格物より致知へ進むという段階的な解釈は解消した。良知を致す方法は良知を明らかにすることであり、良知を明らかにするには良知を発揮するしかないという同語反覆的な説明になるのである。「致良知」は工夫(本体にいたる手段)でもあり、また本体の顕現でもあった。格物という方法によって致知に達するのではない。格物(その心を正しくする)ということそのものが良知を前提としてはじめて可能なのである。

伝習録上に「中庸の『不睹不聞』は本体を説き『戒慎恐懼』は工夫を説いているのでしょうか」という質問に答えて「本体はもと『不睹不聞』のものであるが、またもと『戒慎恐懼』するものでもある。真実を見たならば、『戒慎恐懼』が本体で『不睹不聞』が工夫だといってもよい。」と述べている。王竜溪はこの文を引用した上で「工夫は本体を離れない。本体はそのまま工夫であって二つに区別されるのではない。」(冲元会紀)と述べている。「良知を致す」ことによって何か別の目標に到達するのではなくて、「良知を致す」という努力修業がそのまま良知の本体をあらわにしているのであって、工夫より本体にいたるのではなくて、工夫がそのまま本体のばたらきなのである。このような体と用の一元的理解を除くならば、陽明学の特徴はほとんど失われたといってもよいのである。

黄綰は以上のような陽明の格物致知説に対して次のように批判した。

今日の君子もまたこれを(黄綰の説)を明らかにすることができず、格物を致知のための工夫とした。そこで格物をその非心を格す^{ただ}と解釈し、その不正をただして正に帰するといい、また孔子が顔子に克己を教えたように工夫はみな格の字の上において行おうといった。今日の君子もまた典則あらしめるのが格物であることを知らないの^で、これを心に求めてこれを内に見うしな^{った}。空虚放曠であって聖人の学ではない。

「今日の君子」は陽明を指しているが、格物を一つの工夫としてそこから段階的に致知に至るとみているのは前述したような陽明の本体即工夫論の全体を理解してはいないであろう。

理を物に求めたのが朱子の誤りだといった黄綰は、こんどは理を心に求めたのが陽明の誤りだと批判している。このように理を内に求めることが「空虚放曠」とみなされるのは、心や良知は理ではないと考えられているからである。良知にのみ人間の行為の根拠を求める立場は、黄綰のいう「典則」にそむく危険性をもっている。それこそ黄綰の批判の中心であったと思われる。

黄綰は典則を事物にも心にも求めようとしない。すなわち、典則は個々の人間の思索や行動によって、求めて得られるものではなかった。とすれば典則はいかにして知られるのであろうか。格物が事物に典則あらしめる意味だとすれば、典則は既に知られたものでなくてはならない。そうであるとすれば、典則は当然聖人によって既に示されたものとして存在するものでなければならぬ。自己の行為を天理と人欲に区別することが彼にとって容易であったのは天理や典則は聖人によってすでに完全に示されていると考えていたからであろう。

黄綰の功效論は直接的に経世の実効を主張する点においてまさしく経世的である。しかし朱子もまたその社倉法やその他の政策の実行にみられる如く経世を忘れてはいなかった。陽明もまた、その軍事活動や郷約、保甲法の実施においてまさしく経世的であった。そこで黄綰がたとい朱子や陽明に対して非経世的と評したとしても第三者からみればそうはみることができない。経世対非経世の対立ではなくて、経世の方向のちがいとみななければならない。しかもそのちがいは、格物致知の解釈から予想するならば、黄綰は、聖人の定めた典則天理に全く合致しようとする点ではきわめて守旧的と思われるし、朱子や陽明には改良主義的な面があったと思われる。ことに陽明学の人性論が、性善説の伝統とはかなりちがったもので、人間の自然性を重視する立場である以上(特に後期の致良知説においてそうである)その経世の方向が当然黄綰とは対立してくるはずである。

6. 黄綰の経世論の実体

黄綰が強く主張する「功效」とはなにか。功效が心の修養の目的であり、経世の実効を意味するとすれば、その具体的な政治論政策論が展開される筈である。明道編巻四はまさしく彼の政治論である。

功效は現実の社会における政治的政策的な効果を意味する。礼部尚書という高官にまでのぼっ

た黄綰としては、王竜溪のように、人間の「自然」や「悟り」や「覚醒」を多く説くことに満足しなかった。彼が陽明の万物一体論を非難したのは、それが哲学的宗教的な一体論にすぎず、政治的現実的な治国平天下を目ざす一体論ではないとみなしたからであろう。すなわち哲学的宗教的一体論は経世に無縁であるかまたは経世に害があるとみていたのである。

王陽明はその抜本塞源論(答顧東橋書、伝習録中)において万物一体の理論を展開しているが、それはたんなる哲学的宗教的な一体論にとどまって現実の治国平天下を無視していたわけではない。陽明の万物一体論には二つの側面があった。

(1) 「良知は造化の精霊で、この精霊が天地を生じ鬼帝を成し、すべてはここから出てくるのであって、真にこれは万物と対立しないもの(本源的なもの)である。」(伝習録下61)「人の良知は草木瓦石の良知であって、……天地万物は人と元来一体である。……風雨露雷・日月星辰・禽獸草木・山川土石も元来人と一体である。」(伝習録下74)などの文は、いわば宇宙的一体論であって、哲学的・宗教的な万物一体論とみることができる。

(2) 陽明は上にあげた宇宙的一体論にもとづいて人間の社会的一体をも強く主張していた。彼はまず社会的に有用な人材を学校で養成すべしと論じている。

(古の)学校の中では、ただ徳を成就することをつとめとしたが、礼楽に長じあるいは政教に長じ、また土地農業に長じた者には、徳の成就の上に学校の中でその才能をますます深めさせたのである。

以上のようにして養成された人材が適材適所主義によって社会的な職分に配当されるのである。「徳ある者」が任用されて官吏となる。その場合その人物の才能の適否は考えられるけれども、身分の上下によって人間の価値をきめてはならなかった。そして官吏は天下の民を安養することに専心すべきだとされている。「才能の低い者はそれぞれ農・工・商の身分に安んじて各自その業にはげみ、たがいに助けあって生活する」のであり、それは一つの家において分業して生活をするのと同様だという。

以上の理論には二つの重要な特色がある。第一は学校教育をひろく考え、士のみでなく農・工・商の人々をもその才能を学校の中で伸長させようとする考え方である。第二は、士・農・工・商の身分的差別をもっぱら才能の高下にもとづけようとしている点である。陽明の理想社会は、学校教育の普及と才能の伸長による適材適所主義を行うことによって分業の一体を実現した社会であった。良知的教育を基本とする才能主義の経世論といえることができる。現代の目からみれば、あるいは現実的な政策論を欠いた空想論とみられるかもしれない。しかし経世致用を主張した学者たちも、これとくらべてより現実的実証的な議論をしていたわけではない。黄綰と同じように「功」を強調した唐甄の《潜書》においても(その「功」論の故に、侯氏は高く評価しているのだが)「功」「経世」の必要性を主張したにとどまり、政策や制度について事こまかに実際に説いていたわけではない。明末清初において「功」とか「経世」「実用」を主張した人々も、多く

は「経世致用」が大切だという理論を提供しただけのことである。したがって上の如く理想社会の実現を意図していた以上、陽明もまた「経世致用」の意識を有していたとみるべきである。黄綰はこの陽明の天地万物一体論を墨子の兼愛思想にひとしいと評したことは 2. に引用した通りであり、その批判が誤っていることも指摘しておいた。黄綰が陽明をも非経世的な立場とみたのは、上述の天地万物一体論のうち(1)の側面のみをとりあげて(2)の側面をみないからである。

以上のように陽明もまた経世的であるとすれば、黄綰の経世論の内容・実体を検討した上で陽明のそれと比較しなければならないであろう。黄綰の政治論は次のような内容である。

今の治を論ずる者たちは、民衆が日に日に貧しくなり国中が消耗していく有様をみて、その根源を考えず、すべては巨室大家が小民を併呑してしまった結果であるとみなしている。

そこで富者をおさえて貧者に恵み、貴者をおさえて賤者に恵み、大をおさえて小に恵もうとする。民はみな王民であって一体としてこれをみるべきことを知らない」(明道編 p. 45)

大家巨室の兼併によって民衆が窮乏化の一途をたどったという一方の政治論に対して、黄綰は王民一体という理論に立って大家巨室を擁護する立場をとっている。このことは黄綰が、南京工部侍郎にいたった祖父と吏部文選司郎中にいたった父をもち、その世蔭によって出仕し得たということと連関があるように思われる。すなわち彼自身が大家巨室に属していたということである。しかも彼は権官張璁・桂萼に用いられてその出世街道を歩んでいるのであるから王民一体という理論によって、守旧的な方向を打ち出し、小民に恵みという一種の階級論に反対したのもうなずけるのである。「天下においては、(その天下を) 富ますことができず、貴とすることができず、大とすることができないことをのみ憂うるのであって、ことさらに富・貴・大をおさえ、強豪を抑制して小民に恵むべきではない。たとい至公であっても王道にかなっていないのだ」という言葉は、天下全体すなわち中国を富強ならしめることが小民の窮乏に先行すると考えていることをよく示していよう。「今日、国中は疲弊し、大小の民はともに疲弊している」という観点から、彼はその理由を「學術が明らかでなく心術が正しくない」からだと主張している。學術・心術を正すことによって士風・民風を肅正するとき民衆の窮乏も救われるという伝統的儒教主義の政治論を彼も保持していた。しかも官紀の肅正ということは、官吏の不正や貪汚を糾弾することを必ずしも意味していない。小民の窮乏に同情するような官吏の考え方を肅正しようとするのであった。

今の官となる者はみないう。「私の政治には士大夫・巨室は悦ばず、小民は悦ぶ」と。これをほめる人もいう「士大夫・巨室は悦ばず、小民は悦ぶ」と。これはみな俗にしたがう見解でよく考えないからだ。このような言葉はきわめて世道を害するもので君子の言ではない。

士大夫・巨室と小民とを区別し、そこに階級的な対立・矛盾があるという発想そのものを彼は否定する。巨室・大家を抑制し小民に恵むという思想は、巨室・大家と小民とが階級的に対立しているという前提に立っているからである。そしてこのような階級的対立を道徳的な君子と小人

の対立に置きかえようとしている。「士大夫の中にも君子と小人があり、巨室の中にも良善と奸民があり、小民の中にも良善と奸民がある。」というように善人と悪人という対立をのみ認めるのである。「その理にしたがって治めれば、ここに人情を得る、人情が得られれば、奸民は服従し君子と良善は自から安らぐ」という。ここでいわれる「人情」とは、儒教の倫理的善悪観(理)にしたがうことである。前に「天性人情の真」ということを黄綰は言っていたが、その人情の意味は実はこのようなものであった。人間の情の自然性ではなくて、道徳的判断(理)から善を好み悪を憎むことを彼は「情」と呼んだのである。そこには自然な情や自然の生理の重視はない。窮乏した小民は、食物を欲しているのに、そしてそれが人間の自然の情であるのに、彼は「善を為せ」という説教を与えた。「小民に恵め」というのは物質的な救済をいうのであるが、黄綰はこの要求を奸民の言とみなしてしまった。もちろん黄綰も「今の暴貪なる者は、多くは士夫・巨家の中にあり、小民の中にはない」という事態を認めてはいる。しかし、それは暴貪なる者をおさえさえすればよいという考え方にもとづいている。小民の良善なる者は「閭閻田野の中にかくれていて、その郷党の長に会ってその情をうたえようとしてもできないのだ。ましてや官長や四方の人々に会ってその情を言うことはできないのだ」。そこで良善なる小民の言葉は表にあらわれず、官長や四方の人々に会って意見を述べるのは、みな奸民であって、そのような奸民の言葉は聞いてもムダだと、黄綰はいう。ここに至ると、小民の為政者に対する意見や要求はすべて奸民の言ということになる。つまり小民の側から巨室・大家の暴貪をうたえる場合にはすべて奸民の言としてしりぞけられてしまうのである。

黄綰のいう「功效」の実体は貧富一体・貴賤一体・王民一体という理念にもとづいて巨室大家を擁護し、富国强兵を実現しようとするものであったと思われる。また彼は為政者の心がけとして寛・厚を説き、嚴峻苛刻を否定した。弘治年間に温州府太守であった文林が《族範》をつくり、《呂氏郷約》とあわせて施行しそのため温州が大いに治まったという例をあげている。このことは家族主義倫理を基準としての社会の安定を意図したものであろうが、その点に関する限り《呂氏郷約》に注した朱子や、郷約をつくった陽明とも共通している。

陽明の万物一体の政治論は《答聶文蔚一書》にも展開されている。ただこの手紙においては、「万物一体論」は小民の窮乏に対する同情論として書かれている。

人は天地の心であって、天地万物は本来吾と一体である。人民の困窮はどれも我が身を切る痛苦として感ぜられる。……民の飢え溺れるのをみるのは自分自身の飢溺と同様に思われる。

この文章は、為政者たるものの心がまえを論じたのであるが、黄綰の論調とくらべてみるならば、その万物一体論の政治への適用の仕方が逆方向となっていることがわかる。黄綰は「万物一体なのだから小民の困窮にばかり眼を向けるな」という論法であり、陽明は「万物一体なのだから小民の困窮を救え」というのである。現実の政治体制に対しては何ら批判がなく、小民に同情

するだけで実際の方策はなかったのだから、陽明の万物一体の政治論も窮極は士大夫・巨室を擁護するものとして保守的な作用を果しているにすぎないという議論も成立する。それはそれで一面の真実であるが、黄綰のようにことさら巨室大家を擁護する政治論が一方の極に存在する以上は、陽明の政治論が小民への同情を含んでいるだけに、侯氏の論法を借用していえば、多少人民的であるといえそうである。

黄綰も「士夫・巨室あるも、みなわが民である、みな一体としてこれを愛すべし」とか、「庶民・士夫・巨室はみなわが赤子であって、その情はみな吾と同じい」とかいつている。しかし彼はすぐつづけて「貧富・貴賤・大小はみなその命分(運命)がそうさせたのだ。」と明らかに述べている。社会における貧富貴賤すなわち身分的な差別は「運命」的に定まっているという思想をみのがしてはなるまい。陽明も社会における士・農・工・商の差別を認めていた。しかしその差別を「才能」による職業的な区別に置きかえようとし、身分的差別を確定しようとはしなかったのである。学校教育による才能の伸長によって身分的差別を解消し職業的差別による社会の一体を実現したいというのが彼の理想であった。しかるに黄綰は身分的差別を「命分」によって確定しようとしている。その上で「為政者はその場その所にしたがって適宜処理し、各人がその分に安んじ、その理を得るようにし、他を侵害したり吞併したりさせなければよいのだ。」と主張している。このような運命論にもとづく身分秩序の維持が主張されている以上、小民に対する同情という方向をとらないのは当然といってよい。黄綰の経世論が陽明のそれよりもとくに進歩的・人民的・唯物的であるという証拠は何もない。黄綰が陽明を非難攻撃したという一事のみをとらえて黄綰を進歩的と評価するわけにはいかないのである。

「経世致用」を主張する立場の中には、たんに學術や教育や人心の改新という精神主義をのみ説くのでなく、古今の歴史の中の実際法律制度の功罪をよく比較検討し、現在の法制の改革を意図する方向がある。これは、陽明や黄綰の如き観念的経世論とはちがいより具体的な経世論といえることができる。その最上の例は黄宗羲の《明夷待訪録》であろう。

黄宗羲は「治法があってしかる後に治人がある」(原法)という。「非法の法が天下の人の手足をしばってしまったから、有能な為政者があっても結局それ(非法の法)にひきずられてわからなくなっておろおろするばかりであった。何か実施しても、自分の地位でできる範囲内で、いい加減なことに安んじ、限度を越えた功名を立てることができなかった。」といつているから「非法の法」を改正して有能な為政者が十分に才能を発揮できるようにせねばならぬと考えていたようである。《明名臣言行録》序にも、「明が治まったことは漢唐におとらない。とすれば明の人物が漢唐にもおとらないことは明らかである。それなのに三代の秀英に及ばなかったのは君主がたかぶって臣がひくく、ややもすれば法制でその手足をしばってしまい、才能があっても十分に発揮できなかったからであろう。」とあるから手足をしばるような法制を改めることすなわち「変法」の意識が強いとみることができる。もっとも「一代の立法には過不及があるものだ。法を奉ずる

者がその間に裁量を加え、聖賢の深い精神を常に事物の上に流行せしめるから、人物を開発して事業を為すことができるのである。これは木杓にとらわれた小儒の知り得ることではない」(太垣新公伝)といっているから、法を運用する「人」も大切だということも一方で説いているわけである。黄宗羲の「法の重視」は、法制をきっぱり立て、人を全く法に従属させようというのではない。しかし「治人ありて治法なし」というように法をそのままにしておいて為政者の裁量に全く依存するものでもなかった。したがって、人の手足をしぼるような法制は、これを改変すべきものと考えていたように思われる。

《明夷待訪録》では、三代の法を「無法の法」といい、後世の法は「非法の法」であって真の法ではないといっている。真の法とは天下の人民を安養することを目的とする法なのである。「無法の法」という三代の法はいわば法の精神ともいうべきものである。「井田・封建・学校・兵役の旧制を復する」といっても文字通りに法制の細目を古代に復するのではなく、三代の「法の精神」にかえれというのである。逆にいえば「法の精神」が生かされる限り法は変更すべきものであった。その意味では、康有為の「改制」や王安石の「新法」と同じ発想である。「一代には一代の法があり、子孫は(その一代の)祖先にのっとるのが孝である」という守旧的な祖法主義には反対していることからみても、黄宗羲が変法を是認していたことは明らかである。このような基本的な考え方の上に立って彼は広汎な制度論を展開したのであった。

黄綰には以上のような「変法」の考えはみられない。政治は人により法にはよらないという考え方が強い。つまり「治人ありて治法なし」なのである。「今や天下の急務はただ人を用いることにある。」といい、先ず最高の宰相に人を得てから、大臣小臣守令へと上から順次に人を得よという。そして「法制がよくないとしてこれを改変しても日にまし混乱をきわめるばかりである」と主張している。また黄綰は明代の聖祖の晩年更定の制を守るべきだという。黄綰は、黄宗羲が非難した俗儒の見解の如く、祖法主義をとって変法を肯じなかったのである。三代の法にかえるといえば復古論ということになるが、この復古は、無形の法の精神にかえることであるから現実の具体的な法制を変革して新しい時宜にかなった法制を生むことになる。しかし黄綰のように具体的な聖祖の法制にかえれということは、実際の復古主義であって、これこそ守旧派といわねばならないであろう。陽明もまた三代を理想とし、皐陶・夔・后稷・契などがそれぞれの職業においてその能力を発揮したことを理想としていた。このような復古論は実際にはやはり変法を是認する方向をもち得る。陽明には黄宗羲にみられるような具体的な法制論はない。しかし良知の実現ということには、既製の倫理や法制に準拠するという意識が欠けている。良知は無形で自在だからである。聖賢の教は病に因って処方するものできまった定説はない、という思想は変法へと向う可能性を十分に含有していると思われる。王竜溪の場合でも、行政的な処理をするときに、古人の爲した処理方法を引証することを避けるようにと唐荊川に説いている。「典要をまぜいれると良知の円明なはたらきがとどこおってしまう。」(維揚晤語)というのである。つまりこ

では良知は典要(先人の定めた規範)にしたがう必要はないといわれている。自己の良知から生み出したものが尊重される。この思想は当然事宜に適した処理方法を認めるのであるから、祖法主義の立場ではない。竜溪には明確な制度論はないけれども、その思考法は変法とつながり得るのである。

黄綰の経世論の実体は、(1) 巨室大家を擁護する王民一体論であり、(2) 士農工商の身分制を運命的なものとして固定しようとするものであり(3) 祖法主義を固守して変法を認めない立場、である。侯外廬氏は「黄綰は宋儒の『心伝』の道統を勇敢に否認し、『経世の学』という別種の道統を宣布した。」(明道編序 p. 11) と書いている。「心伝」を批判した「経世の学」の立場は唯物主義の観点で早期啓蒙思想家の思想と相通ずるところがあるというのである。しかし黄綰の「経世の学」が上述の如くであるとすれば、それは人民的でもなく唯物主義でもないことはきわめて明瞭である。陽明学の批判者をすぐさま唯物主義者であるとみなす公式的な見解が、いかに誤っているかをここに知ることができるのである。

7. む す び

前論文のおわりに、山井湧氏の《明末清初における経世致用の学》を引用し「黄綰は経世致用の学の先駆を為すと考えられる」と記しておいた。しかし再考してみると、「経世致用の学」という系譜の立て方は形式的であるように思われる。「経世致用の学」という立場に属する人々の共通点は、「経世が大切だ」ということを強く主張したことのみであって、どういう内容の経世を意図していたかはいわば各人各様であった。黄綰は功效を強調しているから形式的には「経世致用の学」に属するといっていよいが、そのことは黄綰の思想史上に果たした役割を何も示してくれないのである。つまり「経世致用の学」というつかみ方はいわば学術的な分類というべきものである。この分類は、漢唐訓詁学とか考証学とかいう分類と同じく、それぞれの思想内容は問題としていない。したがって「経世致用の学」をひとまとめにして評価することは困難である。そこで「心性の空談」→「経世致用の学」→「考証学」という形で明末以降の学風の変遷をとらえる方法は、「学術史」としては一応成立するとしても「思想史」としては考えなおさなければならないと思う。明末清初の思想史的な系譜については別に稿を改めて論ずる予定である。

(1964.11.30)

〔附記〕 印刷上かなりの余白が生じてしまった。しかし引用原文をつけるには紙面が足りないし、また明末清初の思想史的な系譜を書くとするれば、たとい大ざっぱな見通しにとどめるとしてもやはり不足である。そこで窮余の一策として、今までに筆者が発表した明代思想に関する論文の目録をつけることにした。これらの論文によって、本稿の不備なところを多少とも補うことができるかもしれないと考えたからである。

論文目録

- 書評：島田虔次著《中国に於ける近代思惟の挫折》（斯文 3号） 1949年9月
- 明末に於ける反儒教思想の源流（哲学雑誌 66巻711号） 1951. 7
- 明代（東京大学中国哲学研究室編《中国思想史》東大出版会刊） 1952. 5
- 日本陽明学の方向（東京支那学会報 11号） 1952. 9
- 島田氏の批判を読んで（史学雑誌 61巻12号） 1952. 12
- 近世と近代（東京支那学会報 12号） 1953. 3
- 袁中郎論—公安派文学と陽明学派—（東方学 7輯） 1953. 10
- 陽明学研究の歴史から（歴史教育 3巻2号） 1955. 2
- 王龍溪論（日本中国学会報 8集） 1956. 10
- 学問の復興とその普及（《世界史体系》8巻東アジアⅡ 誠文堂新光社刊） 1957. 9
- 王陽明の思想の変遷について（日本中国学会報 10集） 1958. 10
- 陸象山の「心即理」説について—朱子学・陽明学との比較—
（名古屋大学文学部十周年記念論集） 1959. 3
- 羅欽順と気の哲学（名古屋大学文学部研究論集 XXVII 哲学9） 1961. 3
- 同上抄録（文科学会連合編集《研究論文集》13・4巻） 1963. 12
- 伝習録（東京大学中国文学研究室編《中国の名著》勁草書房刊） 1961. 10
- 王 畿（東京大学中国哲学研究室編《中国の思想家》下巻 勁草書房刊） 1963. 7
- 明代思想研究はどう進められてきたか（名古屋大学文学部研究論集 XXXVI 哲学12）
1964. 3
- 黄綰「明道編」について（中国古典研究 12号） 1964. 12
- 黄綰《明道編》について（続）（名古屋大学文学部研究論集 XXXIX 哲学13） 1965. 3