

馮少墟の王陽明理解

久米 晉 平

はじめに

王陽明（守仁、一四七二—一五二八）の教説をどう受け止めるか。當代の儒學者にとって、受容にせよ批判にせよ、自らの學的姿勢が反映されるものであった。^①その實例として、小論では馮少墟（從吾、一五五六—一六二七）の王陽明理解を考察する。

かつて論者は、馮少墟の「善讀」という讀書姿勢に着目して四書解釋を考察し、朱子（熹、一一三〇—一二〇〇）や王陽明という名を先入主とせず、四書の内容を自身に徹底的に問いかける讀書姿勢が特質であることを明らかにした。^②馮少墟は、王陽明のいわゆる四句教（無善無惡是心之體、有善有惡是意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物。）^③を批判したことで知られる。柴田篤氏によれば、その言辭は師・許敬菴（孚遠、一五三五—一六〇四）よりも嚴格であり、東林の人士に通じるものであった。^④善を重視する立場から、四句教に見られる無善無惡は受け容れられなかったのである。

このように、馮少墟の王陽明理解は無善無惡說理解に象徴されるような批判的部分については解明されたといえるが、

幼年時に觸れた王陽明の「個個人心有仲尼」という言葉や文廟（孔子廟）從祀に關する理解については解明されたとはいふ言ひ難い。

彭南昀（定求、一六四五—一七一九）は、馮少墟の〈學〉について次のように論評している。

少墟先生幼從陽明個個人心有仲尼詩入門、後雖與梁溪同關無善無惡四字、然其七十自壽詩云、誰哉吾之師、人心有仲尼。考亭嚴主敬、姚江致良知。則終見其血脈貫通矣。（『儒門法語』所收「馮少墟關中書院記之題記」）

（少墟先生幼きとき陽明の「個個人の人心に仲尼有り」の詩に従りて門に入り、後梁溪「東林の人士をさす」と同じく無善無惡の四字を關くと雖も、然れども其の七十自壽の詩に云ふ、「誰なるかな吾の師、人心に仲尼有り。考亭は主敬に嚴しくし、姚江は良知を致す」と。則ち終に其の血脈の貫通せるを見ず。）

王陽明の「個個人心有仲尼」詩（以下、「人心仲尼詩」）が修學の切掛であり、長じていわゆる無善無惡說を批判したが、後年には、わが心中に仲尼（孔子）ありという確信のもと、考亭（朱子）の〈主敬〉と王陽明の〈致良知〉に範を取ってきたという馮少墟の述懐をもとに、「血脈の貫通せるを見」したと理解している。馮少墟の言動に、王陽明說の受容↓批判↓朱王調和という學的變遷を見出しているのである。

近年出版された《馮從吾集》（『關學文庫』所收、西北大學出版社）の點校者・劉學智、孫學功も、

いわば、馮從吾は「個個人心有仲尼」によって初學入徳の路を確立し、後に朱子の理學に轉向、さらに王陽明の心學に接したのである。

と概括している。「朱子の理學に轉向」したかはさておき、馮少墟にとって「個個人心有仲尼」詩が重要であつたことは疑いを容れない。

以下、王陽明の「人心仲尼詩」、〈良知〉、〈致良知〉に關する馮少墟の理解に焦點をあて、その「王陽明像」を素描し

てゆく。

一、修學の切っ掛け——「人心仲尼詩」

馮少墟の修學について『明史』馮從吾傳は、「從吾生而純慤、長志濂洛之學、受業許孚遠。（馮從吾は生來純粹誠實であり、長じて濂洛の學に志し、許孚遠に従學した。）と簡潔に記すのみであるが、「大司空諡恭定少墟馮先生行實」（以下、「行實」）は、

先生幼病癖、九歲始小愈。贈公手書陽明人心仲尼詩、命習字。且學其爲人、卽犁然有當也。先生之知學自此始。

（馮少墟）先生幼きとき病癖し、九歲にして始めて小愈ゆ。贈公（父・馮友のこと）陽明の「人心仲尼詩」を手書し、字を習ふを命ず。且つ其の人と爲りを學べば、卽ち犁然として當る有るなり。先生の學を知れるは此れ自り始む。）と詳しく記している。九歲の時（嘉靖四十四年（一五六五））、父・馮友が手ずから書いた王陽明の「人心仲尼詩」によって字を習い、仲尼（孔子）の人と爲りをも學んだ、という話柄は、馮少墟の修學の切っ掛けを知る上で看過できない。さらに、「人心仲尼詩」の内容を視野に入れた場合、單に孔子を模範としたという事實を見出すだけでは不十分であろう。後述するように、馮少墟にとって「人心仲尼詩」は、自らの〈學〉の到達目標（じく）なのであった。

そこでまずは「人心仲尼詩」の内容を確認し、その上で關連する馮少墟の言説を検討する。

箇箇人心有仲尼　　箇箇の人心仲尼有り

自將聞見苦遮迷　　自ら聞見を將つて遮迷に苦しむ

而今指與眞頭面　　而今指與す　眞の頭面

只是良知更莫疑　　只だ是れ良知　更に疑ふ莫かれ

もともと「人心仲尼詩」は、「居越詩三十六首」所收の「詠良知四首示諸生」^⑧と題する七絶の一首であり、正徳十六年（一五二一）、王陽明五十歳以降の作と認められる。年譜には、この年の正月にはじめて「致良知」を提唱したとあるように、この時期は王陽明の〈學〉にとって畫期的であったことは意識する必要がある。

さしあたって詩意を確認すれば、

各人の心には仲尼（孔子）がいる

（にもかかわらず）見聞きしたことに右往左往している

いま指し示そう、眞の姿を

それは良知に他ならぬ。疑うことはない

となる。各人は自らに具有する孔子の存在を自覺し、その具體的姿としての〈良知〉を信じよ、と教示したものと見える。とはいえ實際のところ、「人心仲尼詩」に對する受け止め方は様々であり、積極的に理解する者もあれば、

王文成嘗作人心有仲尼詩、郷塾傳誦、擬于鞞鐸、俊兒郎厭其腐、弗習也。（「行實」）

（王文成嘗て人心有仲尼詩を作り、郷塾傳誦し、鞞鐸に擬するも、俊兒郎其の腐を厭ひ、習はざるなり。）

とあるように、内容の陳腐さに拒絶反應を示す者もあった。それは主として起句「箇箇人心有仲尼」理解をめぐるものであった。

二、理想的な「儒」とは

ところで「各人の心には孔子がいる」と自覺する馮少墟にとつて、「儒」とはいかなる存在であつたか。質問者から問われた際、一口に儒とはいふものの、實際には眞儒、醇儒、大儒といった名稱の區別があるとし、それぞれを詳細に理解するよう要請している。

例えば眞儒については、

若立心制行一毫不假、雖卓然以聖學自命、而中間不無雜于二氏之學。此可以言眞、而不可以言醇。〔馮少墟集〕卷十一「池陽語錄」

（立心制行一毫も假らざるが若きは、卓然として聖學を以て自ら命ずと雖も、而れども中間に二氏の學を雜ふこと無くんばあらず。此れ以て眞と言ふ可きも、以て醇と言ふ可からず。）

と述べ、言行は自前のものであり聖學を自らの課題としているが、その言行に些か「二氏の學」（佛教・老莊）が見られることから醇儒とは認められないと付言する。

次いで醇儒については、

如純然吾儒、不雜二氏、躬行實踐、不愧古人、而硜硜自守、尙隘與人爲善之量。此可以言醇、而不可以言大。（同右）

（純然たる吾儒、二氏を雜へず、躬行實踐、古人に愧ぢざるが如きも、硜硜として自ら守り、尙ほ人の善を爲すに與すの量を隘む。此れ以て醇と言ふ可きも、以て大と言ふ可からず。）

と述べ、「二氏の學」をまじえることなく純粹であり、切實な取り組みは古人に比肩するが融通が利かず、孟子のいう「天下の人が善を行うようにしむけて助けてゆく」（『孟子』公孫丑篇上第七章）力量に缺けることから大儒とは認められないと付言する。

眞儒、醇儒それぞれに内包する瑕疵を端的に擧げている點は興味深いが、馮少墟にとって最も理想とする「儒」とは、次に示す大儒であった。

若闡然潛修而一腔四海、退然如不勝衣而一念萬年、如舜之善與人同、舍己從人、樂取諸人以爲善、如橫渠爲天地立心、爲生民立命、爲往聖繼絕學、爲萬世開太平。此之謂大儒、而眞醇不待言矣。（『馮少墟集』卷十一「池陽語錄」）
（闡然として潛修して一腔四海、「退然として衣に勝へざるが如く」して一念萬年の若きは、舜の「善は人と同じくし、己を捨てて人に従ひ、諸を人に取りて以て善を爲すを樂しむ」の如く、横渠の「天地の爲に心を立て、生民の爲に命を立て、往聖の爲に絶學を繼ぎ、萬世の爲に太平を開く」の如し。此れを之れ大儒と謂ひ、而して眞と醇と言ふを待たず。）

目立たずとも空間的な壮大さで取り組み、不斷に恐懼の念を持ち續ける（『禮記』檀弓下）といった在り方は、まさしく舜の自他ともに「善」を樂しむ在り方（『孟子』公孫丑篇上第七章）、あるいは張橫渠（載、一〇二〇—一〇七七）の四爲説（『近思錄』論學）に込められた氣概に外ならず、眞儒、醇儒とは別格扱いとしている。

このように、「眞儒↓醇儒↓大儒」という明確な差等を意識した理解を提示するわけであるが、名稱の區別があるとはいへ、眞儒、醇儒、大儒は何れも名儒として學ぶべき模範であることに變わりない。⁽¹³⁾ 聖學を自らの課題とし、「二氏の學」を排撃して、躬行實踐に勵む者は、馮少墟の理想とする「儒」に他ならないのである。

ところで、馮少墟の生きた關中は、「我關中自古稱理學之邦。（我が關中は古より理學の邦と稱す。）」（『關學編』自序）

というように、古來より理學（儒學）の盛んな土地柄であり、「關學」（關中における儒學）として知られていた。馮少墟も「聖賢之學、理學也。（聖賢の學は理學である。）」（『馮少墟集』卷十三「理言什一序」）という意識のもと、郷土の先儒を積極的に表章し、例えば關中の儒の事跡を記した『關學編』なる書を編纂している。ここで、『關學編』所收の「横渠張先生」（張載）を引いてみよう。

先生學古力行、篤志好禮、爲關中士人宗師、世稱爲横渠先生。門人私諡曰誠明。……理宗淳祐初、諡明公、封郡伯、從祀孔子廟庭。國朝嘉靖九年、改稱先儒張子。

（先生 古を學び行ひに力め、志を篤くし禮を好み、關中士人の宗師と爲り、世稱へて横渠先生と爲す。門人私かに諡して誠明と曰ふ。……理宗淳祐の初め、明公と諡し、郡伯に封ぜられ、孔子廟の庭に從祀せらる。國朝嘉靖九年、先儒張子と改稱す。）

右文は「横渠張先生」の末尾部分に相當する。文中の「禮を好む」とは、關學の特質として知られるが、ここでは「孔子廟の庭に從祀」されたという記述に注目してみたい。

いうまでもなく、文廟（孔子廟）に從祀された者は國家公認の儒である。例えば、明人で文廟に從祀されたのは、薛敬軒（瑄、一三八九—一四六四）、陳白沙（獻章、一四二八—一五〇〇）、胡敬齋（居仁、一四三四—一四八四）、王陽明の四氏のみであったが、王陽明の從祀については、陽明の〈學〉の是非をめぐって議論があったこと、さらには萬曆十二年（一五八四）の從祀後も異議を唱える者があったことが知られる。

因みに馮少墟は、四氏の從祀を好意的に受け止めており、それは「國朝從祀四先生贊」（『馮少墟續集』卷二）なる文を認めていることから明らかである。さしあたって「國朝從祀四先生贊」の内容を掻い摘めば、四氏は何れも理學が不明瞭となっている現状に向き合い、その打破に取り組んだ點を贊えたものといえる。馮少墟は四氏の在り方について

次のように述べている。

我國朝從祀四先生、咸眞修實悟、有光聖門。而文清薛先生崛起永、宣之際、於吾道尤有草昧、功蓋一代、理學大儒也。……或者以先生與敬齋爲躋重修、以白沙、陽明爲躋重悟。〔馮少墟集〕卷十三「薛文清先生全書序」

（我が國朝 四先生を從祀す。咸眞修實悟、聖門に光有り。而して文清薛先生は永、宣の際に崛起し、吾が道に於ては尤も草昧有るも、功は一代を蓋ひ、理學大儒なり。……或る者 先生と敬齋とを以て修を重んずるに躋くと爲し、白沙、陽明を以て悟を重んずるに躋くと爲す。）

四氏は何れも「眞修」と「實悟」の兼備した儒であると見なしている。右文にいう「眞修」と「實悟」とは、「不知、離語言修、非眞修也、離語言悟、非眞悟也。」（悟りを離れて修養をいえば、それは眞の修養ではなく、修養を離れて悟りをいえば、それは眞の悟りとはいえぬ。）と述べているように、不離の關係で成立している點に力點がある。文中の「文清薛先生」（薛瑄）に對する「理學大儒」という名稱は、先に見た大儒に同じく最上級の格付けといえるが、なかでも「或者」の言として引く、薛文清と胡敬齋とは「修養」に偏り、陳白沙と王陽明とは「眞悟」に傾くという評價は、當時それなりに喧傳されたものであった。しかし、四氏に「眞修」と「實悟」の兼備を見る馮少墟に従えば、當然否定されるものであった。

三、王陽明の事跡を評價する

王陽明といえ、〈心即理〉、〈知行合一〉、〈致良知〉といった教説に加えて、軍事面を含めた政治家としての功績も注目される。例えば、王陽明の功績は「機權」（強權）によるものでは、と問われた馮少墟は、

此守仁之經濟、非守仁之機權也。蓋才一也、用于正則爲經濟、用於不正則爲機權。第後人誤以小人之機權信爲經濟、以君子之經濟疑其爲機權耳。〔馮少墟續集〕卷二「論管仲」

（此れ守仁の經濟にして、守仁の機權に非ざるなり。蓋し才は一なり、正に用れば則ち經濟と爲り、不正に用れば則ち機權と爲る。第だ後人誤りて小人の機權を以て信じて經濟と爲し、君子の經濟を以て疑ひて其の機權と爲すのみ。）

と答えている。王陽明の功績は「經濟」（經世濟民）なのであって、決して「機權」ではないと斷じ、その論據として才の正しい運用を擧げる。馮少墟に従えば、才の不正な運用が「機權」、言い換えれば小人の在り方なのだ、現状は君子の在り方（經濟）と小人の在り方（機權）とを轉倒させた理解が横行している。そもそも質問者がかかる疑念を抱くこと自體、誤解が廣まっていた證左である。

ところで、右文にいう正とは何か。馮少墟は王陽明の事跡を據りながら、次のように説明している。

守仁當投荒萬里之時、險阻備嘗、而猶云自信孤忠懸日月。何等從容。宸濠既擒之後、謗書盈篋、而猶云一戰功成未足奇、又何等謹讓。（同右）

（守仁 投荒萬里の時に當り、險阻備さに嘗むるも、猶ほ云ふ、自ら信ず孤忠 日月に懸かるをと。何等の從容ならん。宸濠 既に擒らふの後、謗書篋に盈つるも、猶ほ云ふ、一戰功成るも未だ奇とするに足らずと。又た何等の謹讓ならん。）

例えば龍場という僻地に流謫されても「從容」（落ち着いた態度）を保持し、寧王宸濠を捕らえるという軍功を擧げても「謹讓」（恐れ）を抱く。この姿勢を正と見なしている。二において見た「大儒」理解に重なる説明といえよう。

王陽明の「經濟」に君子の在り方を見たことを確認して、次に陽明の〈學〉に對する評價に移る。先掲の「國朝從祀

四先生贊」(『馮少墟續集』卷二)所收の「王文成公」を見よう。

辭章口耳、聖道支離。公排群議、獨揭良知。致之一字、工夫靡遺、虞淵取日、人心仲尼。

(辭章口耳、聖道支離す。公群議を排して、獨り良知を掲ぐ。致の一字、工夫遺す靡くば、虞淵日に取りて、人心仲尼たり。)

詩文や淺薄な學問が横行し、聖人の道が不明瞭であった狀況下、王陽明は様々な議論を排除して〈良知〉を掲げた。「致」という工夫に勵むことで、明確に各人に内在する仲尼の存在を自覺するのだ、という。

末尾の「人心仲尼」とは、一において見た「個個人心有仲尼」を踏まえた語である。右文を概観して氣付くのは、王陽明の〈學〉にとって「人心仲尼」は到達目標であったと理解している點である。即ち馮少墟は、王陽明によって掲げられた〈良知〉は、徹底的な「致」という工夫によって顯現するもの、と考えていたのである。結論を先取りすれば、この「致」重視の姿勢が王陽明理解のポイントになるわけだが、この點については六において考察する。

馮少墟にとって右文冒頭の「辭章口耳、聖道支離」は、單に王陽明在世時の狀況を示す語にとどまらず、自身の置かれた狀況を物語る語でもあった。それは「近世學術多岐、議論不一、起于本體功夫辨之不甚清楚。(近來の學術が多岐にわたり、議論が收斂されないのは、本體と功夫との辨別があまりすっきりしていないからである。)」(『馮少墟集』卷十五「答楊原忠運長」第四書)という發言に明らかである。

周知の通り、王陽明の〈學〉を繼承する者は、現成派(左派)、歸寂派(右派)、修證派(正統派)に大別できるとされる。²⁰⁾ その中でも、

陽明學派、以龍谿、心齋爲得其宗。(『明史』卷二百八十三 列傳第一百七十一)

(陽明學派は、「王」龍谿、「王」心齋を以て其の宗を得と爲す。)

と記すように、王龍谿（畿、一四九八—一五八三）や王心齋（良、一四八三—一五四〇）に代表される現成派（左派）を王陽明の繼承者と見る向きもある。例えば王龍谿には、

丁亥年九月、先生起復征思田。將命行、時德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰、無善無惡是心之體、有善有惡是意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物。德洪曰、此如何。汝中曰、此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡、意亦是無善無惡的意、知亦是無善無惡的知、物是無善無惡的物矣。若說意有善惡、畢竟心體還有善惡在。……（『傳習錄』下、一一五）

〔丁亥の年〔嘉靖六年〕九月、〔王陽明〕先生起ちて復び思田を征す。將に行に命ぜんとするに、時に〔錢〕德洪と〔王〕汝中〔王畿のこと〕と學を論ず。汝中先生の教言を擧げて曰はく、善無く惡無きは是れ心の體、善有り惡有るは是れ意の動、善を知り惡を知るは是れ良知、善を爲し惡を去るは是れ格物、と。德洪曰はく、此は如何、と。汝中曰はく、此れ恐るらくは未だ是れ究竟の話頭にあらざらん。若し心の體は是れ善無く惡無しと説かば、意も亦た是れ善無く惡無きの意、知も亦た是れ善無く惡無きの知、物は是れ善無く惡無きの物ならん。若し意に善惡有りと言かば、畢竟心の體も還た善惡有りて在り。……）

と、錢緒山（德洪、一四九六—一五七四）と四句教について論じあった記録がある。この四句教・無善無惡説に關して馮少墟は、

近世學者病支離者什一、病猖狂者什九、皆起於爲無善無惡之說所誤、良可浩嘆。（『馮少墟集』卷十五「答楊原忠運長」第六書）

（近世の學者 支離に病む者什に一、猖狂に病む者什に九、皆無善無惡の説の誤る所と爲るに起る、良に浩嘆す可し。）

と述べていることから、無善無惡を主張する王龍谿は王陽明の〈學〉の繼承者ではないと認識していたようである。むしろ馮少墟の王陽明理解にあつては、郷土の先儒・南元善（大吉、一四八六—一五四一）に對する、

蓋先生之學以致良知爲宗旨、以慎獨改過爲致知工夫。飭躬勵行、惇倫敘理、非世儒矜解悟而略檢押者可比。故至今稱王公高弟弟子、必稱渭南南元善云。（『關學編』卷四「瑞泉南先生」）

（蓋し先生〔南元善のこと〕の學は致良知を以て宗旨と爲し、慎獨改過を以て致知の工夫と爲す。飭躬勵行し、倫に惇く理を敘ぶるは、世儒の解悟を矜りて檢押を略せる者の比ぶ可きに非ず。故に今に至るまで王公の高弟弟子を稱するは、必ず渭南の南元善を稱すと云ふ。）
という評價に注目しなければならぬのである。

四、〈良知〉の捉え方

既に一で見たように、馮少墟にとって「箇箇人心有仲尼」は修學の切っ掛けを得たスローガンであったが、

陽明先生云個個人心有仲尼、則個個人心有良知。（『馮少墟集』卷十一「池陽語錄」）

（陽明先生 個個の人心に仲尼有りと云ふは、則ち個個の人心に良知有り。）
と述べているように、仲尼（孔子）とは〈良知〉そのものなのであった。

確かに「人心仲尼詩」全體を見た場合、仲尼（起句）↓眞頭面（轉句）↓良知（結句）の順に讀み替えられていることから、仲尼⇨良知となる。むしろ右の發言は、各人に等しく〈良知〉が具有されていることを再確認するものであつて、〈良知〉を精確に捉えようとする意識が込められていたと考えられる。というのは、李維禎（一五四七—一六二六、

隆慶二年進士)が

王文成揭良知之學、新天下耳目。其論自正、而其徒賢知之過者浸竄入于禪、今且百年、而弊滋甚。(『馮少墟集』卷一「辨學錄序」)

(王文成 良知の學を掲げ、天下の耳目を新たにす。其の論自ら正なるも、其の徒の賢知の過ぐる者は浸く禪に竄入し、今且に百年にならんとして、弊滋甚し。)

と述べているように、確かに王陽明の掲げた「良知の學」は天下の耳目を一新し、その立論は正しいが、〈良知〉理解をめぐっては「禪に竄入」する者まで出現し、その弊害は現在に至るまで甚だしいという、現状認識があったからである。右文にいう「賢知の過ぐる者」とは、先に見た無善無惡を高唱する者が想起されるが、「二氏の學」を徹底的に排撃する馮少墟にとっては、何よりも精確な〈良知〉理解を提示する必要があったのである。次の一文はその一例である。

孩提知愛、稍長知敬、見孺子而怵惕、睹親骸而頹泚、不忍穀棘之牛、不屑噉蹴之食、此等去處、不知、由思而得、由勉而中否。堯舜其心至今在、個個人心有仲尼、正在此處。(『馮少墟集』卷二「疑思錄」)

(「孩提愛を知り、稍長じて敬を知る」、「孺子を見て怵惕し」、「親骸を睹て頹泚たり」、「穀棘の牛を忍びず」、「噉蹴の食を屑しとせず」、此れ等の去く處、知らず、思に由りて得、勉に由りて中るや否や。「堯舜の其の心今に至るまで在り」、「個個人の人心に仲尼有り」は、正に此の處に在り。)

右文は『中庸』の「誠者、不勉而中、不思而得。」を解説したものである。(『孟子』の「二、三歳の幼児でも親を愛することを知り、成長すると兄を敬うことを知る」(盡心上篇第十五章)、「幼児が井戸に落ちかかっているのを見ればはっと驚く」(公孫丑上篇第六章)、「思わず額には冷汗がにじみ出る」(滕文公上篇第五章)、「おどおどと恐れる牛を見て殺すに忍びない」(梁惠王上篇第七章)、「足蹴にして與えられた食事をもちょうに潔しとしない」(告子上篇第十章)といっ

た例を引き、これらは思素によって獲得するものでなく、勉勵によって的中するものでない位置付ける。即ち、列擧した諸例に見られる人間の状態は「不勉而中、不思而得」の結果なのであって、これらの状態と同質のスローガンとして、二程の「堯舜其心至今在」と共に「個個人心有仲尼」を引くのである。従って以上の諸例は、各人に具有する〈良知〉が發揮された状態と見なしていたといえる。

馮少墟にとって王陽明の〈良知〉とは、

不知、文成之所謂良、即大學之所謂善。〔馮少墟集〕卷十三「寓燕課錄序」

（知らず、文成の所謂良は、即ち『大學』の所謂善なるを。）

と述べているように、『大學』の「至善」である。「吾儒論學只有一個善字。（わが儒の學術は一個の善の字に他ならぬい。）と道破する馮少墟は、この「至善」（善）を據りどころに無善無惡説を懇切丁寧に反證するのであった。

このように、精確な〈良知〉理解のために「箇箇人心有仲尼」を活用しているわけであるが、たとえ詳細に定義しても、學ぶ者は〈良知〉を自覺できるのであるうか。實際、『馮從吾集』を繙けば、自覺に資するような解説が散見する。その中でも「又示四氏曲阜兩學諸生」〔馮少墟集〕卷四「訂士編」は出色である。この記録は、「四氏學」「曲阜學」（孔子・孟子に血縁・學縁を持つ者）に向けた馮少墟の講義録であって、諸生に〈良知〉を自覺させようとする馮少墟の懇切丁寧な講義ぶりが垣間見え、興味深い。以降は「又示四氏曲阜兩學諸生」に依りながら、〈良知〉自覺への促しのさまを跡付けてみたい。

「又示四氏曲阜兩學諸生」は四つの話柄からなり（便宜上、四段落に分ける）、馮少墟の問いかけや解説に對し、短い言ながら「諸生唯唯否否」（第一段）、「諸生又唯唯否否」（第二段）、「諸生又唯唯否否」（第三段）、「諸生爲之躍然」（第四段）と、諸生の反應のさまを記している。

まず第一段では、馮少墟が「諸生は祖師に恥じることはないか」と問いかけて、諸生が「唯唯否否」な反應を示した、という場面を記録する。⁽²⁶⁾ 次いで第二段では、馮少墟が「爾諸生は讀書や科擧及第について恥じることはないか」と問いかけて、さらに「ないとすれば世の高位高官は全て聖人といえるだろう、爾諸生もそう思うか」と詰問する。⁽²⁷⁾ そして諸生が「そうではない」と應ずることを見越した馮少墟は、「恥じることがないとする根據を探求せずに、「奮然と祖師に齊しからん」となるはずもない。そうであれば、恥じることがないとする根據はどこにあるのか」と語り、諸生はさらに「唯唯否否」な態度を示す。⁽²⁸⁾

そして第三段では、右のようなやり取りを踏まえた上で、次のように述べる。

陽明先生云、個個人心有仲尼。個個人心既有仲尼、則爲其孫者生來原無愧於祖、爲其弟者生來原無愧於師。此道完全全、聖非有餘、我非不足。故孟子曰、大人者不失其赤子之心。

(陽明先生云ふ、「個個の人心に仲尼有り」と。個個の人心に既に仲尼有れば、則ち其の孫と爲る者、生來原より祖に愧づる無く、其の弟と爲る者、生來原より師に愧づる無し。此の道は完完全全、聖餘有るに非ず、我足らざるに非ず。故に孟子曰はく、「大人とは其の赤子の心を失はず」と。)

各人の〈心〉に仲尼・孔子がいる以上、その子孫・學孫である諸生は生まれながらにして祖師に恥じぬはずであって、聖(聖人)と我(自分)との間に量的な差異は存在しないとし、その論據として孟子のいう「大徳の人は、純一無偽な赤子の心を失わない」(離婁篇下第十二章)を引く。

ここまでの内容は、「祖師に恥じることはないか」という問いかけを契機として、諸生らによる自問自答への地ならしであったといえる。即ち「個個人心有仲尼」の仲尼と「大人者、不失赤子之心」の「赤子之心」とは同義であることを丁寧に確認したのである。當然、仲尼・「赤子之心」は〈良知〉とも同義である。これらに對して、諸生が自前のも

のとして信じられるか否か、馮少墟はそこに力點を見出しているのである。⁽²⁸⁾

五、信じる対象―聖人か自家か

第三段は續けて、馮少墟が「爾諸生は子夏のように聖人を篤信することができるか」と問いかけ、聖人への篤信を要請する。⁽²⁹⁾さらに、聖人に對する篤信さについて子夏と後儒とを比較し、後儒は「舉業」(科舉對策)を(學)と見なし、⁽³⁰⁾ているという實情を指摘し、後儒の行いは聖人を篤信しないことを要因とする。そして、「舉業」に従事する者が自らを恥じると考えるのであれば納得がいくと述べている。彼らを取り組む(學)は「聖人の學」ではないからである。⁽³¹⁾

聖人を篤信するといつても、馮少墟が理想とするのは、聖人のみを篤信する子夏ではなく顔回なのである。その理由を次のように述べている。

顔子其初亦篤信聖人、故仰之鑽之瞻之、三之字俱指聖人、其後一聞聖教、始信得博我約我、始信得我自家生來原是聖人、故既竭吾才、如立卓爾。

(顔子其の初めも亦た聖人を篤信す。故に之を仰ぎ之を鑽り之を瞻る。三の之の字は俱に聖人を指す。其の後一たび聖教を聞き、始めて我を博くし我を約するを信じ得、始めて我が自家生來は原より是れ聖人なるを信じ得。故に既に吾が才を竭す、立つこと卓爾たるが如し。)

當初、顔回も聖人を篤信していたが、聖教(『論語』顔淵篇第一章⁽³²⁾か)を聞いたことを契機として、聖人は自らに具するものと信じたことができたとする。顔回の修學における段階的伸長に理想を見たのである。馮少墟は自らを篤信することに盡きるといふ主張の前提として、顔回のような修學過程を重視した。大切なのは、我々には聖人傳來の「亦

子の心」・〈良知〉が備わっていると信じ切ることなのだ。馮少墟は強調するのである。

「赤子の心」・〈良知〉が備わっている以上、孔子たらんとせざるを得ず、何もせず聖人に恥じているなど嘆息してはいられないはずである。^⑧このような意識のもと、諸生に對して「赤子の心」・〈良知〉を信じることができるかどうか」と詰問し、王陽明の、

無聲無臭獨知時　無聲無臭　獨り知るの時

此是乾坤萬有基　此れは是れ乾坤萬有の基

抛卻自家無盡藏　抛卻す　自家の無盡藏

緣門持鉢效貧兒　門に緣ひ鉢を持し　貧兒に效ふ

を引く。右の詩は、既に一において見た「人心仲尼詩」に一連の作であって、〈良知〉の外に求めるさまを物乞いに擬えている。そして馮少墟は「この言葉にはっとさせられることはないか」と諸生に詰問するのである。^⑧このような丁寧な促しに對しても、諸生は依然として「唯唯否否」なのであった。

第四段では、〈良知〉自覺への促しがまとめられている。

吾輩果能篤信此赤子之心我與聖人同、篤信此良知我與聖人同、則識得本體、自然做工夫。做得工夫、自然可復本體。
當下便是聖人、故曰、個個人心有仲尼、非虛語也。

（吾輩果たして能く此の赤子の心、我と聖人と同じきを篤信し、此の良知、我と聖人と同じきを篤信すれば、則ち本體を識得し、自然 工夫を做す。工夫を做し得れば、自然本體に復す可し。當下便ち是れ聖人なり。故に個個人の心に仲尼有りと曰ふは、虚語に非ざるなり。）

我々に備わる「赤子の心」・〈良知〉は聖人のそれと同じなのだ。篤信することを強調し、この意識を前提として、

本體と工夫とが不離の關係にあることを説く。「個個人心有仲尼」を信じよという説諭は、以上の論理が基になつてゐる。

馮少墟は「論本體不離工夫、論工夫不離本體。(本體を論じて工夫を離れず、工夫を論じて本體を離れず。)」(『馮少墟集』卷十三「呻吟語序」)と述べているように、本體と工夫を車の兩輪の如くとらえていた。

第四段の末尾には、諸生の様子として「躍然」と記している。生き生きとした諸生の姿は、文字通り「自信」の顯れである。馮少墟による教化の結果といえよう。

人の〈性〉はすべて善であるという前提のもと、すべての人が〈大人〉となり得ると考える馮少墟にとって、各人の備わる「赤子の心を失わぬ」状態、即ち〈良知〉を保持することは〈學〉に他ならなかった。その前提として自らを信じることを主張したのが「又示四氏曲阜兩學諸生」のポイントなのである。

六、〈致良知〉こそ王陽明の本領

このように、馮少墟が〈良知〉に對する詳細な言及をしたのは、王陽明の教示した〈良知〉を表層的に理解しようとする實情を打開するためであった。馮少墟にとって王陽明の〈學〉とは、

余惟文成公之學、一致良知盡之矣。(『馮少墟集』卷十三「越中述傳序」)

(余惟おもぶに文成公の學、一ひとに致良知之に盡せり。)

と道破するように〈致良知〉に他ならない。その一方で〈致良知〉に對する論議を戒め、精確に捉えることを要請した。その理由を講學に例を取って説明している。

且如吾輩今日講學於斯、其於聖賢道理發揮亦可謂極明暢矣、不知、各人心中一點眞僞處、大家得而知之乎否。其各人筋躬勵行亦可謂極真切矣、不知、其心中一點安勉處、大家又得而知之乎否。〔馮少墟集〕卷六「學會約」

（且如へば吾輩 今日學を斯に講ずるに、其の聖賢の道理の發揮するに於ても亦た極めて明暢と謂ふ可きも、知らず、各人の心中一點の眞僞の處、大家得て之を知るや否や。其の各人筋躬勵行も亦た極めて真切と謂ふ可きも、知らず、其の心中一點の安勉する處、大家又た得て之を知るや否や。）

講學という場は、聖賢の道理を發揮する場として筋は通るが、參會者一人一人が聖賢の道理を理解しているかどうか他者には分からない。同様に、參會者一人一人の實踐の場として切實であるが、自然と體得することか勵んで獲得するかの違いについて他者には分からない、と參會者に擬えて説く。馮少墟のいいたいことは、

大家雖不得而知、其各人心上一點良知明明白白、一毫不可得而昧也。（同右）

（大家得て知らずと雖も、其の各人心上の一點の良知は明明白白、一毫も得て昧ます可からざるなり。）

とあるように、〈良知〉は他者は知らずとも自身に備わっているという事實である。〈良知〉が備わっていると確認する際、他者は介在しないのである。

とはいえ、備わっている〈良知〉は「致さ」ねばならない。馮少墟は「致」の具體的な在り方を次のように明示している。

吾輩今日爲學、不在遠求、只要各人默默點檢自家心事、默默克治自家病痛、則識得本體、自然好做工夫、由是親師取友、其益自爾無窮耳。不然、瞞昧此心、支吾外面、卽嚴師勝友朝夕從遊、曷益乎。此先生致良知三字所以大有功於聖學也。（同右）

（吾輩の今日の爲學、遠きに求むるに在らず、只だ各人默默として自家の心事を點檢し、默默として自家の病痛を

克治するを要すれば、則ち本體を識得して、自然好く工夫を做し、是れに由りて師に親しみ友を取り、其の益自ら爾ること窮まる無きのみ。然らざれば、此の心を瞞味し、外面を支吾し、即ひ師を嚴び友に勝り朝夕從遊するも、曷ぞ益あらんや。此れ先生の致良知三字の大いに聖學に功有る所以なり。

各人が黙々と自らの事柄を點檢すること、自らの問題を克服すること、これらが馮少墟のいう「致」である。三において見た、「慎獨改過」を「致」の工夫とする南元善の在り方が想起されよう。「致」もまた外に求めるものではないのである。

まとめ

以上、馮少墟の王陽明理解について、「人心仲尼詩」〈良知〉、〈致良知〉理解に焦點をあて概觀してみた。まとめに代えて、馮少墟が自らの古稀を壽いた詩を引いてみたい。天啓六年（一六一六）の作である。

誰哉我之師、人心有仲尼。考亭嚴主敬、姚江致良知。惺惺葆此念、勿復惑多岐。〔馮少墟續集〕卷三「七十自壽」
（誰なるかな我の師、人心に仲尼有り。考亭は主敬に嚴しくし、姚江は良知を致す。惺惺として此の念を葆ち、復た多岐に惑ふこと勿し。）

幼年期に示された「人心仲尼詩」は、まさしく生涯を通じて探究し續けた課題であった。わが心中に仲尼（孔子）あり、と自覺するために考亭（朱子）の〈主敬〉と姚江（王陽明）の〈致良知〉という工夫に勵み續けたのである。

最後に今一度、「王文成公」を引いてみよう。

辭章口耳、聖道支離す。公群議を排して、獨り良知を掲ぐ。致の一字、工夫遺す靡くば、虞淵日に取りて、人心

仲尼たり。

單に〈良知〉を掲示しただけではなく、「致」という工夫に徹底し、孔子が存在することを自覚した——以上が、馮少墟の理解する『王陽明像』なのであった。

*小論で引用した馮少墟の資料は、すべて劉學智、孫學功點校整理『馮從吾集』（關學文庫文獻整理系列、西北大學出版社、二〇一五年）を用いた。ただ、字體や句讀點については適宜改めた。

注

- (1) 例えば清初期の彭南昫（定求、一六四五—一七一九）は、王陽明を公平に評價しようとした。詳しくは拙稿「彭南昫の『姚江釋毀錄』について——その王陽明擁護——」（『斯文』第二二六號、斯文會、二〇一五年所收）を参照されたい。
- (2) 拙稿「馮少墟の『疑思錄』について」（『二松學舎大學論集』第五十七號、二松學舎大學文學部、二〇一四年所收）を参照されたい。
- (3) 『傳習錄』下、一一五。
- (4) 詳しくは、柴田篤「馮少墟——明末一士人の生涯と思想」（『哲學年報』No.38、九州大學大學院人文科學研究院、一九七九年所收）を参照。
- (5) 二〇一五年、西北大學出版社より「關學文庫」と稱する叢書が出版された。「文獻整理系列」二十六種、「學術整理系列」十四種からなる叢書には、點校本『馮從吾集』（劉學智、孫學功點校整理）と『馮從吾評傳』（何春潔著）が収録されている。
- (6) 可以说、他是由「個個人心有仲尼」確立入德之路、後轉向朱子理學、再接受陽明心學。（『前言』）五頁
- (7) 馮少墟の修學姿勢については、拙稿「高彙旃と李二曲の〈學〉について——馮少墟の「效先覺之所爲」説をめぐって」（『二松』第二十九集、二松學舎大學大學院文學研究科、二〇一六年）を参照されたい。
- (8) 『王陽明全集』卷二十。

- (9) 詩題「居越詩三十六首」の下に「正徳辛巳年歸越後作」とあるのに據る。(『王陽明全集』卷二十所收)
- (10) 致良知説の開示時期について、年譜は「正徳十有六年辛巳、(王陽明)先生五十歳、在江西。正月、居南昌。是年先生始揭致良知之教。」と記すが、現在では前年の正徳十五年説が定説化している。詳しくは、水野實「致良知」説の構造と意味(『陽明學』第十四號、二松學舎大學陽明學研究所、二〇〇二年所收)を参照。
- (11) 王陽明門下としては、王心齋(良、一四八三—一五四〇)が出色である。その自覺ぶりについては、拙稿「李二曲の「聖凡」について」(『二松學舎大學人文論叢』第八十輯、二〇〇九年所收)を参照されたい。
- (12) 問、儒一也。何有真儒、醇儒、大儒、名儒之別。(『馮少墟集』卷十一「池陽語錄」)
- (13) 此三者總謂之名儒。吾輩學爲儒者也、請擇于斯三者。(同右)
- (14) 關學については、注5前掲書を参照。
- (15) 王陽明の文廟從祀については、中純夫「王守仁の文廟從祀問題をめぐって―中國と朝鮮における異學觀の比較―」(『朝鮮の陽明學―初期江華學派の研究』、汲古書院、二〇一三年所收、もと奥崎裕司編著『明清はいかなる時代であつたか―思想史論集―』、汲古書院、二〇〇六年所收)を参照。
- (16) 『馮少墟集』卷十三「薛文清先生全書序」。
- (17) 注15前掲書を参照。
- (18) 詳しくは、山井湧「〈心即理〉〈知行合一〉〈致良知〉の意味」(『明清思想史の研究』、東京大學出版會、一九八〇年所收)を参照。
- (19) 詳しくは、中山八郎「王陽明と明代の政治軍事」(『陽明學入門』、明德出版社、一九七一年所收)
- (20) 詳しくは、岡田武彦『王陽明と明末の儒學(上)(下)』(『岡田武彦全集』10、11、明德出版社、二〇〇四年所收)を参照。
- (21) 嘗考文成公門人雖盛、而世傳其學者、東南則稱安成鄒氏、西北則稱滑上南氏。自二先生傳文成公之學以來、代有聞人。(『馮少墟集』卷十三「越中述傳序」)
- (22) 問、不思而得、不勉而中。(『馮少墟集』卷二「疑思錄」)
- (23) 堯、舜知他幾千年、其心至今在。(『河南程氏遺書』卷第七、二先生語七)
- (24) 吾儒論學只有一個善字、直從源頭說到究竟、更無兩樣。故易曰繼善、顏曰一善、曾曰至善、思曰明善、孟曰性善、又曰孳孳爲善。善總只是一個爲、非善與利之間、復有故無善之善也。(『馮從吾集』卷一「辨學錄」第二十八章)

- (25) 「谷黃武舉侍御」(『馮從吾集』卷十五)を参照。
- (26) 問四氏學及曲阜學諸生曰、諸生或爲聖人之後、或近聖人之居、誠爲厚幸。然爲其孫者、何以無愧於祖、爲其弟者、何以無愧於師乎。諸生唯唯否否。
- (27) 餘曰、爾諸生以讀書科第爲無愧乎。如此則世之取高科躋臚仕者、皆可以爲聖人矣。爾諸生以爲然否。
- (28) 爾諸生必不以爲然、既不以爲然、何不求其所以無愧者、而奮然思齊也。然其所以無愧者何在。諸生又唯唯否否。
- (29) 但只是自家信不及、所以不肯思齊、所以有愧耳。
- (30) 且爾諸生有能篤信聖人如子夏乎。
- (31) 子夏篤信聖人、故學以致其道。後儒不篤信聖人、故學以致其學業。學其所學、非聖人之所謂學也。非聖人之所謂學、則雖謂之有愧也亦宜。
- (32) 顏淵問仁。子曰、克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。爲仁由己、而由人乎哉。顏淵曰、請問其目。子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。顏淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。(『論語』顏淵篇第一章)
- (33) 既亦是此赤子之心、亦是此良知、我何爲不奮然思齊、而甘心有愧於聖人也。
- (34) 今諸生能篤信此赤子之心否。能篤信此良知否。
- (35) 『王陽明全集』卷二十。
- (36) 諸生得無惕然於此乎。
- (37) 諸生爲之躍然。
- (38) 觀大人不失其赤子之心、可見、人生來皆可爲大人、只因失此赤子之心、所以小耳、非生來不可爲大人也。故曰人性皆善。
- (39) 問、赤子之心如何失。曰、在不學。問、如何學。曰、在不失赤子之心、故曰、學問之道無他、求其放心而已矣。求放心者、求不失此赤子之心也。可見、不學不是、泛學亦不是。
- (40) 乃後之談良知者、多放縱決裂、爲世話病、是空談良知而不實用致之之功故也、于文成公何尤焉。(『馮從吾集』卷十三「越中述傳序」)
- (41) 陽明先生揭以致良知一言、眞大有功於聖學、不可輕議。(『馮從吾集』卷六「學會約」)