

大田錦城の『九経談』と『批徂徠学』

今 中 寛 司

一、非徂徠学と批徂徠学

大田錦城（一七六五—一八二五、明和二十一年文政八年）は、一般に考証学派の先達といわれ、その著『九経談』十卷（『日本儒林叢書』、第六卷所収）は、一八〇四（文化二）年の著作で、考証学に相当する。

しかし錦城の儒学説は朱子学が主流で、その意味では「非徂徠学」を脱皮していない。大江文城『本邦儒学史論攷』第七篇、第三章、「藝園学派の投げた波紋」に詳細なように、いわゆる非徂徠学は、朱子学の立場から徂徠学を批判したもので、その数は数えきれない。徂徠没後、元文年間から、当時の儒学は徂徠学を話題にするものがその主流を占めているといっても過言ではない。「非徂徠学」という学問用語は、蟹養斎（一七〇五—一七八、宝永二—安永七年）の『非徂徠学』（一七六五、明和二年）の書名に始まる。非徂徠学は主として関西で盛行した。

唐崎広陵——『講学編』二卷 『辨道断論』二卷 五井蘭洲——『質疑篇』一卷 『非物篇』（天明四刊）六卷 中井竹山——『閑距

余筆』（享和元稿）一卷 『非微』（天明四刊）八卷 石川麟洲——『辨道解蔽』（宝暦五刊）一卷 蟹養斎——『非徂徠学』（明和二刊）一卷 『辨復古』（安永七刊）一卷。

藝園の江戸では、折衷学・考証学の立場に立って、徂徠学を話題にし、批判した書が多数刊行されたが、これらもある意味では「非徂徠学」であるが、学派としては折衷・考証を称した。だからこれらも一括して非徂徠学といっても間違いではないが、史学史的問題がある。強いていえば「批徂徠学」とでもいうべきであろうかと思う。折衷学・考証学の陣営にありながら、徂徠学を話題にし批判するものを「批徂徠学」といってはどうかという提案である。あまり自信のあるよい提案とは思わないが、「反徂徠」よりはましであろう。それほどわが国の経学や漢文学は言語美学を大切にしたい。いまだき新提案をすれば、たいいてい拙劣なものになることは覚悟の上である。

そこで批徂徠の折衷・考証学の事例を挙げるなら、次の通りである。

井上金峨——『読学則』（宝暦六刊）三卷 『辨微録』五卷 片

山兼山——『斥非辨道』 『斥非辨名』 『斥非学則』 『辨護園学』 『論語微廢疾』三卷 『論語微膏肓』三卷 『大学解廢疾』 『中庸解廢疾』 古屋昔陽——『古今学変考』六卷 井上蘭台——『蘭台先生遺稿』三卷 細井平洲——『猷芹録』一卷 『嚶鳴館遺草』六卷 山本北山——『作詩志叢』二卷 『作文志叢』三卷。そして大田錦城とくる。

大田錦城、名は元貞、字は公幹、才佐と称し、錦城と号した。加賀國の生れであるが、青年期に京都に出て皆川淇園に学んだ。淇園は東福門院御殿医皆川春洞の長男で、かれ独特の言語学をもとに開物学という論理学を創めた考証学派の人である。その主著『名疇』六卷は孝・悌・忠・信・恕など儒教倫理の用語を解説した文献学の先達としての業績である。しかし錦城は、淇園の世俗的名声と豪奢な生活にあきたらず、江戸に去って、山本北山の門に入った。北山は批徂徠学の井上金峨の門下で、寛政異学禁に抵抗して孔子学を主張し、すでに清朝考據学を知っていたようである。しかし北山の本領は、『作詩・文志叢』二著に見られるように、徂徠の古文辞に對決して、韓愈・柳宗元の文、明の袁中郎らの公安体を表章することであった。以上は拙著『徂徠学の基礎的研究』第三章第三節、4「わが国考証学派との関係」の項参照。

大田錦城は北山に従うこともせず、自らの学問を創造し、のち郷里の加賀侯に仕えて禄三百石を食み上士に列せられた。わが国の考証学は清朝の考據学を知ることによって、一層の発展をとげるが、錦城の場合、その早い時期のものである。

その著『九経談』十卷は、文化元年、錦城四〇歳の時の作品で、

考據学を知り、徂徠学を批判しながら、朱子学の立場を堅持する点においては非徂徠学である。世俗的には考証学派の人ということになつてゐるが、その資質が複雑であるので、止むを得ず批徂徠学と名づけた。また『九経談』の第一巻が総論であり、錦城の主義主張を知るのに、最も便利であるので、第一巻だけを取りあげた。次に『九経談』第一巻の中で、錦城の批徂徠学についての意見を聞くこととする。

仁齋を継いで古学を唱うるは、物徂徠先生となす。先生雄鷲の才を負い、跌宕の氣を養ない、夙に李王古文辞を唱へ、文壇に主盟し、間然として一世に雄視し、氣魄寰区を牛籠す（日本儒林叢書、第六卷、九経談、16頁、読下し文に改めた）。

徂徠の才を猛禽にたとえ、勝手気ままな気性で李王古文辞を唱え、猛然と一世に雄視して、その氣魄は天下をその術中に入れた、という錦城の言葉は、当時の世俗の評判そのままである。小心翼翼として勉学し、病軀をかばいながら弟子のためにつくし、できるだけ世間的な煩わしさを避けた徂徠の正体は、知る人ぞ知るである。しかし徂徠なきあとの護國学派は、あるいは錦城のいう通りであろう。そしてそれこそが、わが国文壇に果した徂徠の思わざる功績であろう。人間とはまことに、あやにくなものである。ことに錦城が、徂徠の文学を「古文辞」と称していることは正しい。徂徠は一度として「古文辞学」という言葉を使っていない。このことは「古文辞」が儒学ではなくて、漢文学であることを意味する。従つて徂徠の本領は文学であつたわけである。

年五十にして始めて経義を講じ、宋学を弁じ、仁齋を駁し、其学

は楊用脩に出で、虚驕の氣、頗る相肖似す。經義道学は、固よりその長ずるところにあらず、新奇を出だして以て時目を炫耀せしめんと欲す。故にその説淺薄にして味なく、その言や誇誕にして誣いるに近し。これを仁齋に比すれば、行義識見は、遠く及ばずして、学問の博きは、則ち稍これに過ぎたり。また頗る考証之学を知る。然り而してその考証するところ精ならず(16—17頁)。

徠は元禄九年、三一歳にして柳沢吉保に仕えてのち儒者となり、綱吉將軍の学問の相手もしたが、綱吉没後、宝永六年、四四歳にして日本橋茅場町に私塾藝園を創めた。錦城がいうように、徠が五〇歳にして始めて經義を講じたのは、おそらく正しい新説であろう。文人の徠が弟子をとつて、その一般教養として經義も説いたのが、この年に出た徠の『学則』である。いうまでもなく、徠自身の古注・新注儒学研究の歴史は永く、そのメモを一巻の書にしたのが、徠四九歳の年、正徳四年に出版された『藝園隨筆』である。なお、徠の儒学説の依拠として楊用脩をあげているが、これは間違ひであろう。楊用脩は明の楊慎のことで經詩文の人であるが、徠の書に出てこない。おそらく楊雄の誤りであろう。『藝園隨筆』卷四に「……左・國・騷招・司馬相如・東方朔・王褒・楊雄・班固は皆な達意を主となす」として、楊雄の達意の文をあげている。楊雄は西紀前後に王莽に仕えた大夫で、その著『太玄』と『法言』は、性善惡併存を言い、新王朝新を正義化したものであるが、徠の性論や法治主義的傾向に合うものである。錦城が徠は「考証学」を知っていたといっているが、徠の古文辭が明の李攀龍・王世貞の古文辭にことさら出典を求めているように、徠の考証学

は文献学の範圍を出るものでない。考証学はもつと後代のものである。

徠はもと管商功利の学にして、陳同父の流なり。而して同父なれば則ち漢唐を崇奨し、徠はここを以て聖典に附会す。然もその見るところ、告子荀卿之外に出でず。宋儒は仏老を攙雜するといえども、しかもその見るところは、則ち猶おこれ粹然たる聖人の道なり。徠は聖經を奉崇するといえども、しかもその見るところは、則ち卑卑たる管商の学也。世の学ぶ者、冥頑無知、朱子徠を並稱し、是れ鳳皇を以て並稱するなり。何んぞ倫にあらざる甚しき(18頁)。

徠が、孟子と争つた告子という無善無惡説の人に近く、戦国時代の荀子の性惡説と契約主義的法治主義は、徠の学説の基本ともいふべく、かれの『説荀子』は徠の学説の完成を意味するものでさえあった。

しかし徠を陳同父の流派であるというに至つては、その炯眼に驚かざるを得ない。陳同父は陳同甫のことである。名は亮、字は同甫、龍川と号し、浙江省永康の人。提拳両浙東路常平茶塩公事の官にあつた五五歳から数年間、淳熙一一(一一八四)年から同一六年にかけて、朱熹との論争があり、これを朱陳論争という。朱子の理学と陳龍川の功利主義の論争で、これは朱陸論争よりは、あるいは問題が大きかつたかもしれない。この学派を永康学派という。しかし陳龍川の書名は、徠の書には一つも出てこない。錦城がいつているように、當時は徠と永康学派の關係は常識であつたのかも知れないが、徠はことさらに触れていないところに、かれの思い

入れがあったのか、と疑われる節もある。

永康学に関連して、最近、最初に指摘した書は、昭和二八年、岩波刊、狩野直喜『中国哲学史』である。その中で、「徂徠の書は殊更に葉適を挙げはせぬが、その影響蓋し少なからざるものありと余は思う」とある。まことに卓見である。前掲拙著、第二節(C)葉適の項であげておいたように、徂徠の『護園隨筆』巻四に、「仁齋が文を論ずる、専ら葉水心が語に拠って、司馬遷・董仲舒・劉向・班固・韓・柳・王・曾・二蘇を取る……。」とある。徂徠万巻の書の中の一か所だけに葉水心が出てくる。徂徠に関する七不思議の一つであり、その意図がどこにあるか、推測はいくらでも出来るが、大徂徠にとっては大したことでなかった、ということにしておく。

葉適(しようてき・せつてき)(一一四四—一二二七)字は正則、号は水心、温州永嘉の人、南宋の孝宗淳熙五(一一七八)年の進士、官は宝文閣学士通議大夫に至り、夷狄金と妥協する韓侂胄たぐちゆうに抵抗して、朱子と同様に貶せられて、晩年著述に従った。主著『水心集』二十九巻はわが国でも広く読まれている。この学派を永嘉学派と称する。

永嘉・永康学派は、朱子と同時代の功利主義思想で、葉水心の永嘉学に至っては、「礼楽」を「制作」した主体が周王や孔子と見る点、徂徠と全く瓜二つである。徂徠が触れたがらなかつたのも、何となく分る気もするが……。陳龍川の永康学は、唐虞三代と漢唐を本質的に異らないとし、「人為」「作者」「制作」の主体性を相対化し、かえって自然に対抗する「人為」の個性を稀釈した(拙著402頁)。

いずれにしても、錦城が徂徠学を永康学の亜流と極めつけた識見には、恐れ入らざるを得ない。

余常に徂徠の学を言いて、術に見るありと。故に政談鈐録けんろくの類、その才略もとより観るべきものあり。そのこれを六経に推して、礼楽をもって聖人の術数と為すに至っては、則ちその害言うべからざるものあり。これを卑卑たる管商の学というは、知言と謂うべし(18頁)。

錦城は、徂徠の『政談』や『鈐録』のような政策意見書を高く評価して、徂徠の儒学説をあまり買っていない。軍学の『鈐録』はともかくとして、吉宗への意見書という伝説のある『政談』は、徂徠が一番後悔している書である。徂徠はむしろ荀子のように、先王の道を政策と理解し、君臣の契約と見ようとするかれ独特の得意の見識を評価してもらえなかつたことは、批徂徠学の帰するところである。

錦城が徂徠のもう一つの側面として、考証学をあげている。直接に徂徠の考証学を批判したものでないが、次に錦城の意見を聞く。

朱彝尊・毛奇齡より、もつて近世諸家に至り、異同ありといえども、要は皆な考証の学なり。その中に氷炭相攻めぎ、得失ともども有り、しかも精密繊細、古今の無きところ、これその学の長ずるところなり。唯その学の精細に過ぎて、一人の大見識を発し、道をもつて自ら任ずるものなし。これその学の短とするところなり(15頁)。

朱彝尊は清朝金石考據学の人で、顧炎武や閻若據と同時代の人。毛奇齡も清朝の考據学に属し、明史を編修した。錦城がこれら清朝

考據学を知っていたことは、錦城をわが国の考証学派の先達と見ることの証差である。考証学は考証にすぐれていることはあたりまえであるが、その中に道に関する見識がない、と錦城はいう。これは儒学の最後に残された資格である。西洋のキリスト教が終末論とすれば、儒教古典は堯・舜・禹・湯・文・武・周公のそれぞれ王朝の理想社会を後世に遺し、これを先王の道という。儒学のどんな流派でも、先王の道はずしてしまおうと儒教でなくなってしまう。逆終末論は、西欧に対する中国の主体性の構造であった。考據学・考証学といえども、この原理原則ははずせない。

二、朱子学と釈老について

錦城は非徂徠に極めて近く、朱子学に依拠する点がまことに多い。しかしかれはやはり考証学者であり、批徂徠学といわざるを得ない場合もある。

程朱二先生の学、問ま釈老に浸淫するものあり、これその疵瑕なり。予の敢て信従せざる所以は、またここをもつてなり。蓋し趙宋一代、禅学盛行、名卿賢士これに帰せざるはなし。故に風尚の漸、二先生といえどもまた免がる能わざるなり（5頁）。

錦城がなぜ朱子学に全面的に賛成できないかといえは、それは程朱の学が仏教や老荘に影響されているからであるという。やはり錦城は完全な非徂徠の人ではなかった。そしてこのような儒学と釈老の関係は、宋代に禅学が盛行したからであると、時代の風潮にその原因を求めている。しかし釈老が儒学には是非必要であったところに、朱子学の正体を見ることがができる。

蓋し晋唐の釈氏を崇するや、塔廟を送りて功德を施すにすぎず、その迹は粗にして、その事は頭かで、ほぼ識るあるは、ともに能くその非を弁ず。宋なれば然らず、大半の賢人君子、皆な先ず釈教の中に入り、明心見性、深く造りて得るあり。然るのち貌を變え形を改め、遁れて儒に入る。且は虎穴に入りて虎子を得るをもつて自ら矜る（6頁）。

唐代前後の仏教は堂塔を建てるのであるからだれにでも分る。ところが宋代儒者の仏教は、「明心見性」のように、性理学・理学としての朱子学を解説するのは是非必要であった。仏臭の危険をおかしてまでも、朱子学は仏教用語のご厄介にならざるを得なかった。『九経談』（六頁）に見られる朱子学用語と仏教用語の関係を左記する。

無極—老莊・列子　無極而太極—唐僧杜順華嚴法界觀　体用
一源頭微無間—唐僧澄觀華嚴大疏　本然氣質二性—首楞嚴經
復性復初—莊子　虛靜無欲—老子・莊子　明鏡止水—莊子
・円覚經・唐僧神秀偈　心無將迎・期待留在—莊子　事理對
言—華嚴法界觀　有無對言—老莊　虛靈不昧—大智度論
沖漠無朕—莊子　未有天地先有此理—老子　一旦割然—莊子
・禅　器亦道道亦器—般若心經　天地同根万物一体—莊子
さすが考証を得意とする錦城だけあって、朱子学用語の出典が釈老にあることを、具体的に証明している。

「無極而太極」は周濂溪の『太極図』の宇宙観である。『易』の伝に始まる「太極」は「陰陽」から「五行」そして「万物」へと展開するが、『易』はもと「陰陽」という二元の世界であった。従つ

て「太極」は内在と考えられていたのではないか。周濂溪がこれを「無極」と表現したことは、先験というよりは内在と考えていた証差であろう。程明道に至って「太極」を「理」という法則性と理解したようで、『易』以来の「内在」が、「内在」でありながら、現象すなわち「氣」と性格を異にすることになる。それは朱子に至ってからである（楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』参照）。しかし宋儒の「理」は科学的な法則性ではなく、仏教における「化仏」のように、盧舎那仏またの名を大日如来と同様に唯一の如来が化仏となつて現象界に姿を現すという東洋的な世界観と構造を同じくする。宗教的絶対者の仕事は、西では造物主、東では化仏ということになる（西村公朝『仏像物語』参照）。次に錦城の意見を次に記す。

周茂叔の「無極而太極」、程伊川の「体用一源顯微無間」、程子・張横渠の「本然氣質二性」について、錦城はこれらについて「曰く本然の性は和合の性」といつている。考証学的にはそうであろうが、朱子学の場合は仏教の「無」と同様に宇宙論的であり、さらに朱子学の倫理に至るものでなければならぬ。

程朱の「復性復初」、程朱の「虚静無欲」「明鏡止水」程明道の「心将に迎うなし」朱熹の「期待留在」の意味は、錦城のいうように老子の「嬰兒に復帰す」や莊子の「兒子」と同様、「陰陽」の現象の極限にある「陰」は釈老の「空」に近いという発想であろう。

「事理对言」や「有無对言」、朱熹の「虚靈不昧」や程子の「冲漠無朕」は、「理」と「無」、「無」と「空」を対言している点、朱子学用語が釈老に近似しようとするもので、錦城が朱子学を批判する場合の唯一の論拠ともなっている。

朱熹の「未だ天地あらざるに、先にこの理あり」及び「一旦豁然、程明道の「器もまた道、道もまた器」、程子・楊龜山の「天地同根万物一体」は、般若心経の「色即是空、空即是色」のように、人間をはじめ、すべての現象は「色」であると同時に、過現末の中にたしかに「色」であったものが現在にあっては現象として「無」である。これを「因縁」という。朱子学の仏臭ここに極まわりといえる。ことに朱熹の「書冊を守りて言語に泥むことに全く交渉することなし」として、新注学を始めたが、儒学はもと先王の道が「経」という古典にしか遺されていない限り、「経」に依存しないという朱熹の言葉は「達磨の不立文字に似たり」ということになる。これが錦城の意見である。結論として錦城は次のようにいつている。

凡そ程朱諸公の説、仏老に出入し、仏老に近似するは、ここに止まらざるなり。子の著すところの疑問録・学説指要・宋学辨の諸書は、これを載して最も詳なり。今その一二を挙げるのみ（7頁）。錦城の『九経談』巻一の目的について、以上のように述べられている。

釈老の「無」にも通じる宋学の「理」は、歴史的に見た場合どうなるか。

鄭康成の詩を解するや、多く經文を改め、附会するに礼を以てす。其の三礼を解するや、彼此強合して、その通ぜざるに至つて、則ち曰く、是れ殷の礼なりと。王韓の易を解するや、象数を廃棄して、偏に義理に従い、雑ゆるに黄老之談を以てし、天地は無を以て心となすと。道とは何ぞや、無の称の類にして、これ宋学の濫觴なり。何晏の論語を解するや、また間ま道家の見あり。

道は体あるべからず、徳は成形あるの類なり。これ皆な風習の漸するところに出でて、聖經の累いとなる（3—4頁）。

唐の鄭玄が饗礼・周礼・礼記を訓詁し、今文・古文の理解に合わない場合、殷礼で処置しようとした。王維や韓愈が『易』を解くのに象数をぬきにして、義理で処置しようとしたのは老荘の徒と同じである。そして天地の「心」は「無」であるとして、「道」もまた「無」の範疇とした。宋学はここから始まる。また魏の何晏が「論語」を道教の思想で理解し、「道」は「体」なく、「徳」は「体」ありとした。

後漢は史学的にいうならば封建社会である。Romano Guardini: *Das Ende der Neuzeit, Ein Versuch zur Orientierung 1950* は一九六八年に伊手川良雄訳『近代の終末—方向づけへの試み—』の中で、古代のエートスを「古代人は世界を超えてゆかない。かれらの生活感情、表象作用、思考作用は、このかたちある世界の内側にとどまっている。世界の外にあるものや世界を超えてあるものに問いがむけられることはなかった」といつている。また中世のエートスについては、「中世では、態度も世界像も根底から変容する。人間は聖書の啓示を信ずる。この啓示のおかげで、人間は世界の外に、世界を超えたところに、神が実在していることを確信する」とある。

古代の Kanon は「存在」の「形相」の理想型である。中世の Gestalt は神の啓示でありそれ自体である。これを第二の自然という。近世の *irgendwo* は、「どこかしらにあるもの」を意味し、人間は偶然的存在に転落した。これは自然科学的宇宙論の帰結であ

る。

中国では、諸子百家や孔子・孟子は古代に属し、唐の鄭玄は中世に属する。唐はたしかに釈老の時代であり、ことに仏教盛行の時代であった。「道」の「体」なしは *Gestalt* に類するが、朱子学を始め儒教そのものも宗教ではない。西欧のようにキリスト教なきところに *Gestalt* は存在しない。しかし「無」の構造を持つ「道」は *Gestalt* に類するといえないことはない。

宋儒は仏老の宗教性、管仲・商鞅の功利をしりぞけて、道家の「道」に対し「理」を主張した。

宋儒の大意は、往聖を継ぎて来学を啓き、仏老の空妙を排して、管商の功利を擯す。若しよく一人この意を続く者あらば、則ちまた後世の朱文公なり。何んぞ必しも字字句句その遺説を守りて、しかしてのち能くその学を奉ずとなさんや（11頁）。

宋儒の学は朱熹につきるが、朱子は仏老・管商の宗教や功利を排して先王・孔子の道に復ったことは確かである。

晦庵のいわゆる未だ天地あらざるに先だつてこの理ありとは、老子の物あり混成して、天地に先だつて生じ、これをなづけて道といい、荘子は道は天地に先だつというに、同じなり（6頁）。

天地以前に「道」ありとは老荘の言葉であるが、朱子を始め宋学者流は、これを「理」と表現し、朱子学を「理学」といい、その中に人間性を含めるなら「性理学」となり、これに対し主体と対立關係にある環境は「氣」ということになり、「理氣二元」論ともいえる。「理氣二元」はいうまでもなく、宗教性を拒否する。宋代は中国の前期的資本主義の時代で、政権に参与する読書人の階級は、

地方資本家である。「理」が科学的合理主義に近く、西欧でもそのように見られているようである。しかし程朱・宋学が、ついに宋代において異端であり、一度として市民権を得ていないこと、及びその後の古学的儒教において先王・孔子の時代に復古することが提唱されたことを思い起すべきである。朱子学は中国的な意味においても *legendwo* であったことを知るべきである。そして西欧ではこれに對し対応のすべがないのに反し、中国では先王・孔子の古に復する術がある。先に述べたように、それは東西の世界観の構造の相異に由来するものと思う。

三、陽明学の知行合一について

陽明学は宋代の陸九淵象山に始まり、明代の王陽明に及ぶ。錦城の『九経談』巻一には次のようにいっている。

晦庵の時に当って、对壘相い抗して勅敵と称するは、陸子静の頓悟の学と、陳同父の功利の説あるのみ。子静は晦庵を称して泰山喬嶽となし、同父は晦庵を称して人中の龍となす。その服せざる者も、またその言かくの如くんば、則ちその学問人品の高き、今にありて猶お想見すべきなり（8頁）。

朱熹と陳龍川と陸象山は同時代の儒者であるが、それぞれ朱子学派・永康学派・陸学派を形成していた。朱子の理氣二元論の理学・性理学に対し、陳龍川は功利学、陸象山は心学の先覚である。

陸象山は程伊川の学から出たといわれる。伊川は『易経』を「一陰一陽を道という」として陰陽の原因を「道」といい、「道」はまた「理」であるとした。「氣」は変化、「理」は不動、のように朱

子学に近いが、釈老の「道」が「理」の中に位置することは、朱子学の「理氣三元」よりは宗教的である。陸子が伊川に従ったことは、陸学の「氣学」への道が予想される。

陸象山（一一三九—九二）は、名は九淵、字は子静、江西省金溪の出身である。程伊川は朱子の理氣二元論の流派に属しながら「道的であり、逆に象山の「氣一元」に行く道を用意した。「心即理」を儒の性善説の帰結としているが、「六経」はわが「心」の注脚とするに至っては、先王・孔子の遺した儒教古典を絶対とせず、「心」のような個とその主体を絶対とすることは、中国の近世と科擧の古注に對する抵抗という時代の矛盾も関係があったかもしれない。

王陽明（一四七二—一五二八）明代の人である。名は守仁、字は伯安、浙江省余姚出身、進士にあげられ、一五〇六年失脚してから「知行合一」をいい、一五一〇年復職してからは南方の反乱を鎮定し、陸象山の「心即理」に従って「心学」を始めた。「致良知」は人間の差別を超えたところに、性善悪の差別も超越する道が用意された。その意味では近代的であるが、先王の道はどうなるのであるか。

陳白沙（一四二八—一五〇〇）明代の人であり、陽明の先輩である。名は獻章、字は公甫、広東省新会白沙出身。一時官に在ったが、のち講学に一生をささげる。読書による「理」の究明に失望して、「静坐」による「心」の体験を重んじ、これが陽明にも影響している。その意味では、陽明に先立って、明代「心学」の先達といえよう。

王龍溪（一四九八—一五八三）明代の人であり、陽明・白沙のい

わゆる陽明学の陣営にあっては、左派的存在である。名は畿、字は汝中、浙江省山陰出身。官途につかず陽明学の普及にとめた。科擧の愚かしさに抵抗したのが陸王学派の人びとといわれているが、この派の人びとは、世俗的には敗北者の憾みなきにしもあらずである。六祖慧能の「本来無一物」の禪に入り、「良知」は自然流露、排作爲であるとして、「気学」を徹底した。「心」は「本来無善無悪」として王学左派を形成し、禪的神秘性、心学的非合理主義、主観的实践に走って、わが国の中江藤樹に影響した。江戸幕府の官学朱子学が、宋代戦時体制下の朱子学をそのまま受け、むしろ他の部分をすべて切りすてて、金・元に抵抗するため漢民族を統制しようとしたその方法を、近世大名の統制に利用した。

このような官学朱子学に対し、王竜溪はりの陽明学は、幕府にとって危険思想以外の何ものでもない。藤樹書院への弾圧や、熊沢蕃山を最後には禁錮処分にしたことは、歴史的に見て当然である。大塩平八郎以下多くの陽明学派の人びとは、東洋的な意味での反骨と自由主義と個人的英雄主義への道を撰んだ。

次に大田錦城の『九経談』巻一に、陽明学についての意見を聞いてみた。

王陽明の学は、陸象山に出で、これ宋学の支流なり。六経を以て故紙となすは(陽明詩)、全く象山の六経我を注するに出で、その実禅家改悟の機にして、達摩の不立文字見性成佛、莊周の六経は先王の陳迹、書は古人の糟粕の意なり(13頁)。

陸象山は「六経」を故紙とし、またわが「心」の注脚とし、実践を重んじた。これに対し錦城は、このような象山を禅家の改悟、達

磨の不立文字や見性成佛、また荘子の六経は先王の已往事跡にしかすぎず、古典は古人の糟粕でしかないという。錦城は朱子学の立場に立つて陸王の学を批判しているわけである。

ただ象山は自らその莊禅たるを思ひ、しかして陽明なれば則ち自ら言いて、良智はすなわち仏氏本来の面目、格物致知はすなわち仏氏の常惺惺なりと。これその仏老たるを忌ざれば、すなわち首過といふべし(13頁)。

陸象山は荘子や禅を思みきらったが、王陽明に至っては、良智は仏氏本来の面目であり、格物致知は仏氏の覚りと同じであるとして、仏老を避けた形跡がないことを考えると、陽明学はこのような過ちを最初から持っていたといわざるを得ない。

ただその朱子晩年の定論を作すや、早晚を錯互す、その點惡むべし。羅欽順の困知記、陳建の学薈通辨は、排抵糾駁、余力を遺さず、程朱の功臣というべし。しかりといえども、陽明の人と為り、英邁にして聡敏、古今に超絶し、文才功業、一時に冠冕たり、他の人の敢て当るところにあらざるなり。

陽明が朱子学を攻撃するのに、朱子の最後の定論だけを相手にせず、朱子がすでに改めている早い年の論説を無差別に取り上げているのは悪賢い限りである。羅欽順の『困知記』や陳建の『学薈通辨』は、陽明学を正確に論難している。しかし陽明の人格や文才功業は大したもので、当代第一等の人物であることに間違いはない。錦城の陽明評これである。

羅欽順の『困知記』は、陽明学の批判書で陽明にも大きな影響を与えた。孝宗の弘治六(一四九三)年の進士で、一時官を去って世

宗の吏部尚書となり、致仕して嘉靖二六（一五四七）年に没するまで二十数年勉学にはげんだ。字は允升、号は整菴、王陽明との論争は有名で、陽明の致知格物を禪ときめつけ、陽明に刺激を与えた。その著『困知記』は、新しい朱子学といわれ、理より気を重視する。陽明学への途を用意しながら、朱子学にとどまった。

陳建は明代の朱子学派の人で、その著『学蔀通辨』は三部よりなる。前編は朱子と陸象山のどちらが先学であるかどうかの論であり、後編は象山は陽儒陰釈で、仏臭が大きいという。続編は、象山は仏学に近い、人を似惑せしめるものであるという。かくて先王の経書をみだりに議すべきものでなく、これを信じよという、新しい朱子学を主張した。わが国では安東守正省菴が寛文三（一六六三）年に校刊し、安政四（一八五七）年に昌平校で翻刻されたように、広く読まれ影響の多かった書である。

錦城は『学蔀通辨』について、「陳建の学蔀通辨は、特に朱子の初晩の異を辨せざるのみならず、また儒仏の性を論ずるの異を究尽し、その説明白にして、実に重部を撤去して白日にあらはすを知る。およそ学をなす者読まざるべからざるなり（14頁）」として、錦城の、朱子学説に早晩の差別ありとする持論に適當するとして高く評価している。また朱子の性理は仏子の性とは別であることにも賛成している。

陽明の知行合一を建て、古経傳と悖戾し、信用すべからざるに似たり。然りといえども、顔子の德行は、夫子もって好學となし、天を樂しみて憂えず、論語はもって仁者となし、繫辭はもって智者となす。学徳同帰、智仁一致、知行合一は、これ聖道の妙処に

して、学ぶ者の極致なり。慧眼の炬のごときものは、すなわち能くこれを知る。もしそれ塵翳眼に在り、昏の花乱墜するがときは、豈にこれを語るに足らんや（14頁）。

王陽明の知行合一論は古の経伝にもとり信用できないが顔回の德行は、孔子も好學の範とし、樂天不憂の顔子を、『論語』は仁者となし、『繫辭伝』は智者としている。その故に陽明の「知行合一」は、学徳の極致である。錦城はこのように陽明の「知行合一」を孔子以来の最大の課題であり、古注・新注を問わず、これは一つの目標であり理想であるとする。その点、錦城は朱子学の比重を大きく見ながら、陽明学の「知行合一」をもう一つの主題としている。

知行合一の説、伝習録のいうところ一理あるに似たり。然れどもこれをもって徳を論ずるや是なり、学を語るや非なり。今の称賛してもって妙処となすは、猶お陽明學術の謬りを看破する能わざるがごときに似たり（14頁）。

王陽明の『伝習録』三巻は、陽明の語録で、これを撰集したのは陽明の女婿徐愛である。『論語』学而篇に「伝は習せざらんや」とあり、師説は自らくりかえし習熟しなければならぬとする。『伝習録』の書名の出典である。その限りにおいて顔子が孔子に認められたように、陽明にも問題はあまい。「知行合一」の出発点はまことに正しい。

しかし陽明学は学派として見る場合、陽明の初心を貫徹することは、師弟ともにまことに難しい。経書と現実との間に時代的な距りゑあり。錦城のようにすでに考証学の徒と世間から見られている者にとってはおさらである。明代はすでに深く中国の資本主義社会

うらちにあり、ついで清代になって考據学が起るに及んで、合理主義はがんらい価値体系とはかわりの少い環境論に傾斜する。『伝習録』が「徳」を論じて先王・孔子と六経の理想型の史実に復ることと錦城は賛成し、広い意味での儒学の近代的合理化の欠陥を救うものと見ている。

わが国では三輪執斎の『標注伝習録』『伝習録講義』や佐藤一斎の『伝習録欄外書』があり、『伝習録』はこれ以後の日本人の教養書として非常によく読まれた。ことに一斎のものは必須の教養書であった。ここに、自然・人文の近代化と、東洋の思想形態であり、同時に日本人の和学さえその思想形態の中へ没入させた儒学の「先王の道」がある。理想社会は堯舜以来の先王の時代に存在し、六経はその文献化である。だから中国や日本の「文献学」の古典は、西洋の Philology とは違って、詠嘆と信仰の対象である。江戸時代の本居宣長の「文献学」もまたその性格を持ち、平田篤胤のように復古神道への道が用意されるに至る。陽明の「知行合一」にもそのような一面があり、朱子学者であり考証学に行かんとする錦城も賛成せざるを得なかった。

周公孔子に背くを敢てして、程朱に背くを敢てせず。これ今古学者の沈痼なり。……学者党をなすや、すなわち朋党の漸するは、盛世の美事にあらず。宋人大いにこの氣習あり、明に至って殊に甚し。……故に清人これに懲りて、務めて学者の党を破り、門戸の見を排するは、その識極めて正し（9頁）。

学派や学党は宋代に始まり、明代に入って甚しくなった。これは朱子学と陸王の学、さらに永嘉・永康学、そして古注の漢唐の学と

の対立を指し示すものである。儒教のどの党でも排斥することのできない周公・孔子より、程朱学の党主の学問の方を重く見るのは全く党派争いの結果である。しかし清朝の考據学は党派争いを止めたのは、まことに立派であると、錦城はいう。なぜであろうか。

近世清人の考據の学行われ、人は獯祭を好み、学問の博きこと、前古に過絶す。然れども義理の当否を論ぜずして、ただ據據の多きを欲し、書人名巻帙に充物して、義理の学荒さむ。予これに名づけて書肆学という。それ四書六経は、義理の淵藪にして、考據はすなわち伝注疏釈の学なり。義理は本なり、考據は末なり（15頁）。

近ごろの清朝の考據学は、引用の文献の多いことばかり心掛け、まるで本屋の学問である。しかし儒学は、時代の如何にかかわらず義理がもとで、考據・考証は末である。錦城の意見はもともとである。錦城自身、考証学の最初の一人といわれながら、このような意見述べていることは、儒学が先王の道であることを忘れていることが気がかりであるからである。合理主義に立ち、党派争いをせず、近代化の道を歩みながら、このような反省をしている考証学の錦城は、さすがに儒家者流であった。しかし今後の考証学は、かろうじてふみ止まった儒者としての資格を失いかねない恐れがあることを心配しているのである。日本の近世末期の儒者の世界で、くりかえし見られる風景である。西の終末論と東の先王の道は、ともに近世・近代において滅亡の危機に傾いている。一方は宗教であり未来であるが、他方は政治・文化・倫理であり過去である。東の先王の道は、ものであるだけに、考慮の余地があると見るのは、無理で

あろうか。陽明の「知行合一」は、五百年近くの昔であるが、この問題に対し、一縷の望みをつなごうとする努力ではなからうか。

経学は、古今の間三大変あり、而して小変には與らざるなり。漢学あり、宋学あり、清学あり、漢学は訓詁に長じ、宋学は義理に長じ、清学は考証に長ず。……これ古今経学の三大変なり（3頁）。

漢学・宋学・清学、そのいずれもが「経学」すなわち六経等の東洋の古典すなわち文献に関する学問であることが、錦城『九経談』の結論である。

そして錦城は、朱子学に立って徂徠学を斥けた点で、「非徂徠学」派である。しかしかれは清朝考據学を知り自らその陣営に投じた点で「考証学」派である。このように朱子学と考証学の両方に比重を置いて徂徠学を批判し、そのとるべきはとり、その捨てるべきは捨てた点で「批徂徠学」の人とでもいわざるを得ない。

このように、徂徠没後の元文年間ころから、非徂徠・折衷学・考証学の諸学派が続出するが、そのほとんどすべてが徂徠学を話題にしていたことは、つとに大江文城『本邦儒学史論攷』に論ぜられた通りである。この度は錦城の『九経談』に現れた徂徠学・朱子学・陽明学について考察したが、錦城の学派名に関して、江戸時代の儒学の慣例に従って、徂徠学との関連から「批徂徠学」と銘名したわけである。

（同志社大学名誉教授）