

## 清儒李穆堂

——その心學の性格をめぐって——

石田和夫

清朝の陸學者李穆堂に『朱子晚年全論』（以下『全論』と略記）なる著作がある。五十一歳から七十一歳までを朱子の晩年とみなし、晩年のものと認められる朱子の語を『朱子文集』から抜き出して朱子晩年の敬説が陸象山と同軌であったことを示さんとしたこの書物の評價は、あまり芳しいものではない。たとえば穆堂に約百年後れる夏忻は、この書物に次のような評價を與えている。

「此の書は學部通辯の爲めに仇を報いるに過ぎず。他意無し。（中略）引く所の朱子の書、凡そ三百五十餘條、但だ書中に一心の字、一涵養の字有り、一靜坐收斂等の字有れば、便ち之を陸子に同じと謂う。上下の文理、前後の語氣を顧みず。自來、書を説く者の未だ有らざる所なり」（述朱質疑卷十、與詹小澗茂才論朱子晚年全論書）

經世致用といい、實事求是といい、清朝の學術思想の基調をなすものは、實用や實證を重んずる實學である。こうした實學の立場からすれば、實用の點ではともかくも實證の點で『全論』の不備は蔽い難い。その資料操作はいかにも甘いのである。朱子の信奉者であり、かつまた清朝の實學の潮流に掉さず夏忻からすれば、『全論』にみえる恣意

的な資料操作とそれによる朱子像の歪曲は、何とも我慢がならなかったであろう。一黨に偏した立場からなされる、ためにする朱陸論の蒸し返しに過ぎず、學術的價値など到底認め難いという激しい非難の語が浴びせられるのである。ところが穆堂の文集を繕くと實は實學な語に頻繁に出喰すことになる。しかも無縁かと思われた實證學においても、その「古文尙書考」が、「穆堂」初稿卷十九に古文尙書考一篇有り。人心・道心の數語、荀子の道經を引くに出ずるに據りて古文尙書の偽なるを知る可きこと、較然明白なり」（清人文集別錄卷四）と評されるとおり、かなりの評價を得ているのである。『全論』の他方に「其の論古の識、自より方苞輩の能く遠ぶ所に非ざるなり」（同上）と稱される博識の穆堂が存在したことはほとんど疑いないのである。その穆堂がなぜ『全論』のような書物を編んだのか。心學者の氣まぐれではすまされぬ、それなりの理由がそこにはちゃんとあつたはずである。ところがそんなことには一切おかない。相いも變わらず穆堂の實證面の不備だけが指摘され続ける。揚げ句の果てには、郷土の先達陸象山を顯彰せんがための郷土意識、『全論』編纂の動機をこう斷定して「郷曲の私」なる語を投げつける始末なのである。

一方、こうした否定的な評價に對し、穆堂を肯定的に評價するのは

錢穆氏である。氏はその著書『中國近三百年學術史』において穆堂のために一章をさいた。當代の學術思想界に占める穆堂の位置の重さを認めた上でそのそれは措置であつたといえる。ところが錢穆氏の穆堂評價には、先の例とは異つて『全論』にみえる反朱子學的な側面を過大評價し、その進歩性を強調しすぎた憾がある。錢穆氏以降穆堂の存在はほとんど黙殺されているところからすれば、肯定否定いずれにせよ正當な評價は、今なおなされていまいというのが實狀なのである。

穆堂が當代の學術思想界に占める位置の重さは、康熙・雍正・乾隆三帝に仕えたという事實一つをとつてみても容易に理解されよう。獨裁者に重用されたその穆堂は、たとえ心學に理解を示してもこれには大方が否定的な態度を示したあの「無善無惡說」をも拒絶しない、いわば徹した心學者であつた。獨裁者に重用される徹した心學者、この興味深い事態の解明と、浙東史學の大立て者全祖望の發掘者でもある穆堂、彼の心學の正當な評價とは、ちょうどこの時期あたりを境として實證學へと急速に傾斜してゆく清朝思想史の複雑な流れを解きほぐすための一つの手掛りを提供してくれるかもしれない。かりにこうした期待が裏切られたとしても、思想史の表舞台からやがて消えゆく心學の末期の動向がたしかめられることだけは間違ひなからう。李穆堂を採り擧げる所以である。

## 二

李穆堂（一六七五—一七五〇）、名紱、字巨來、穆堂は號。江西省臨川の人。その生涯は、康熙・雍正・乾隆三帝に仕え、三たび落職を蒙るといふ波瀾の生涯であつた。その穆堂の思想は、朱子學、それも格物窮理に對する激しい批判からまず始まる。

「蓋し、古は未だ學を以て知の事と爲す者有らず。朱子に至りて始めて學・問・思・辯を以て俱に知に屬す。因りて事物の理を窮め致すを以て格物と爲す。又、大學未だ格物の事を詳言せざるを以てし、因りて其の義亡ぶと疑いて傳を爲り、以て之を補う。是に於いて古人の爲學の法乃ち一變す。章を尋ね句を摘むの弊、流れて玩物喪志となり、口耳の間に斷々として、古人の躬行實踐の學を擧げて、得て之を見ざるなり」  
（初稿卷十八、原學上）

功利の心に支えられて隆盛を誇る訓詁講章の俗學、穆堂によればこれを理論的に支えているのが朱子の格物窮理ということになる。格物窮理によつて生み成される人材は、せいぜい物識りの博物家程度にかすぎない。そこからは社會に實功をもたらす有爲の實踐家は決して生み出されないといふのである。しかも穆堂によれば、格物窮理が持つ缺陷はこれだけには止まらない。

「朱子、陸子の人を教うるに、本心を發明するの說有るに因りて遂に頓悟を以て之を目するも、其の實、非なり。陸子全集二十八卷、餘が家藏する所の宋本と明朝荊門州儒學藏本、撫州家祠本と並びに相い同じ。片言の増減無し。嘗て繙閱すること數十過なるも、絶えて頓悟の二字無し。（中略）本心を發明するに至りても並びに頓悟に非ず。孟子、乍ち孺子の井に入るを見るを論ずるは即ち惻隱の心を發明する所以なり。噉臠の與は受けざるを論ずるは即ち羞惡の心を發明する所以なり。而して禮義を辯せずして萬鐘を受くる者は即ち之を其の本心を失うと謂う。陸子の發明の意、此くの如きに過ぎず。朱子の所謂一旦豁然として貫通し、衆物の表裏精粗到らざる無きが如きには非ざるなり」  
（初稿卷十八、本心發明說）

頓悟なる語は、陸象山にはなく朱子にこそ相應しい。客觀界の衆

多なる事物の理を窮め盡くした後、はじめて得られるとされる根源の  
一理は、朱子がいくら辯明しようとする超越的性格は拂拭し難い。  
「豁然貫通」なる曖昧な表現はそのことを何よりもよく示しているよ  
う。穆堂は朱子の格物窮理論を持つこの弱點を突くことを忘れていな  
い。超越化した理は現實から遊離し、人を獨善的世界へと誘いかねな  
い。格物窮理はこうした形でも人から實踐力を奪い去る可能性を持つ  
のである。理が人を實踐へ導くためにはその理は必ず氣に即した理で  
なければならぬ。「理氣合一」(初稿卷四十三、答雷庶常問目)  
は鐵案なのである。「惟だ一も知る所無き陳建・呂留良の輩の如き、妄  
りに朱子に附して膠書を著爲し、陸王を詆諆するは至って堪忍す可  
からず」(初稿卷四十三、雷庶常問目)という穆堂の激しい呂留良、  
陳建批判には、ただ單に陸王排擊の書(四書講義・學部通辯)を著した  
という點だけではなく、「告子の一流の如き、竟に氣即理を以て一滾  
に説き去り、復た其の分かる處を知らず」(四書講義卷四十三)なる  
呂留良の語に端的に示されるように、理氣二元的色彩の濃い彼等の立  
場に對する批判が含まれているとみなければならぬのである。  
「世方に肩を閉じ、眼を合し嗶啞嘯唳して廟堂の意旨を伺察し、聲  
に従いて附和する、是れを不傳の秘と爲す」

(鮎埼亭集卷十七、閩學臨川李公敏神道碑)

全祖望のこうした語からもわかるとおり、當時の官界は著しく無氣  
力化した氣風に包まれていた。ともかく穆堂はこうした氣風を養って  
いるのが他ならぬ格物窮理の學とみた。格物窮理は今や儒者の政治的  
實踐における怠慢を隱蔽する隠れ蓑を提供しているにすぎない。萎靡  
沈滞したこうした官僚の氣風を打破するために何よりも必要とされる  
のは、單に一定の筋道を追うに満足するのではなく、果敢な實踐力を

培養する哲學であらう。そうした哲學といえは陸象山やその後を承け  
た王陽明によって提唱された心學に勝るものはあるまい。陽明が殘し  
た赫々たる事功の跡は、陸王の心學が實踐に直結する哲學であること  
を何よりもよく示しているのだから。かくして心學者穆堂の誕生とな  
るのであるが、穆堂の心學者としての面目は、朱子學者張烈の『王學  
質疑』を論駁すべく綴られた次の一文に躍如としているよう。

「吾人の學は心に本づき、意に動き、身に修む。内由り外に達して  
之を一己に取れば、是非邪正は固より知る可からざる無し。銀色の  
高低、之を造すこと佗人に自るが如きに非ず。(中略)即ち用銀を以  
て論ずれば、吾が心は事に順いて施しを恕し、好銀を用いるを知る  
のみ。銀色の高低に至りては、未だ盡くは識る能わざるも、銀に遇  
いて之を識者に詢えば自より誤り無かる可し。或は終に察する能わ  
ずして低銀を語用するに至りても、吾が必ず好銀を用いんとするの  
心に於いて損う所無きなり。周公の、管叔をして股を監せしむる  
や、親兄を以て信す可しと爲す。固より好銀を用いんと欲するの誠  
なり。管叔、股を以て叛くは則ち亦低銀を語用す。然れども周公の  
聖に於いて何ぞ損わんや」(初稿卷四十五、書王學質疑後)

一心だけをたのみとした無謀で獨善的な心論。この一文をみてあ  
るいはそんな不安を覺える向きがあるかもしれない。いくら心を磨き  
あげても、それがそのまま現實の社會に生かされることなどなりえな  
い。善を實現するためには、善への意欲はもちろんのこと、それを觸  
發する對象の客觀界に於ける存在様態を丹念に見窮める作業を必要と  
する。對象に即して行われるこうした知的作業は、主體にきざした善  
への意欲を善なる行爲として完結させるために缺くべからざる要件で  
あり、この作業なしにはせつかくの善への意欲も眞行に結果する恐れ

なしといない。管叔を誤用した周公はその責任を一體どうとるといふのか。不安の中身はおよそ以上のごときものであろう。いかなる處方で製造された銀であるかを調べ、銀の含有量を正確にハジキ出したその上で純度の高い銀を使用してこそはじめて好銀を使用したといえるとする張烈の主張（王學質疑卷二）は、まさにそうした不安を先取りしたものと見える。對象に即した知的作業、すなわち格物窮理の必要性を朱子が力説する大きな理由もここにある。しかしながら格物窮理は車の兩輪のごとく偏廢してはならないと朱子が説いた居敬の工夫を忘れさせ、既成の理に隨順するだけで主體にきざした善への意欲を逆にかき消そうとさえしているではないか。格物窮理者が善への意欲を喪失し、苛政を坐視する以外、なす術を知らないのはすでにみたとおりである。朱子は工夫の本末をとり違えた。善實現のために何よりも重要なのは主體にきざした善への意欲なのである。善實現のためには從來の慣行に捉われることなく、まずはこれを自己の心の中に掘り下げてゆかなければならない。そうした過程で心は確立活性化され、その心に主宰された身體はおのずと善實現の方向へと邁進する。善實現の筋道はこれ以外にはありえないのである。常と變、經と權、すべてを貫く一理は心に備わっており、この心さえ確立するならば眞行のごとき、恐るるに足りない。「心誠に之を求むれば中らずといえども遠からず」は『大學』の保證するところではないか（初稿卷十八原學上）。それなのに朱子學亞流は善への意欲と善實現との間に格物窮理の工夫を介在させ、因襲的な判斷に身を委ねようとする。かかる格物窮理が善實現の前提とされるのは、あきらかに本末の轉倒といわなければならぬ。それこそ現實を一步も前進させない眞行のはじまりなのである。

かつて康熙帝の下で會試の副考官に充てられた穆堂は、「下第の舉子、絨の門に群聚し、瓦石を投じて喧闐す」（清史稿卷二九三）という騒動を起こして最初の落職を體驗する。騒動の原因は、「劣者、殿試に停る」（同上）、つまりは穆堂の選舉が公平を缺いたという點にある。なるほど穆堂の選舉は公平を缺いていたかもしれない。しかし利祿のためにする科擧への穆堂の不信と不満はきわめて強い。それを思うと穆堂の行動は科擧の私物化ではなく、科擧の弊害を救正せんがためのやむにやまれない實力行使と解されよう。穆堂は心學を口説するだけの人では決してなかった。こうした實踐の跡をみてもわかるとおり、やむにやまれぬ善への意欲を大膽に實踐に結びつけた踐履の人である。穆堂を語るにあたり、まずはこの點をたしかめておきたいのである。

### 三

心學者としての面目躍如たること以上のごとくであるが、穆堂の文集を読み進めてゆくと、彼が持つ今一つの顔がやがて浮かび上がってくる。たとえば次の一文にも彼の今一つの顔が姿をあらわしている。「蓋し、心は本と一なり。義理に就きて言えば則ち道心と爲り、氣質に就きて言えば則ち人心と爲る。道心は人心を離れざるも、人心は道心の稱を冒す能わず。故に必ず人心の中に於いて其の道心たるを別つなり。知は心より發す。心は本と一。故に知も亦一。然れども義理に就きて言えば則ち良知と爲り、氣質に就きて言えば則ち知覺と爲る。良知は知覺を離れざるも、知覺の知は良知の稱を冒す能わず。故に必ず知覺の中に於いて其の良知たるを別つなり」

（初稿卷十八、致良知説下）

今かりにこの言葉に本づいて心性論を組み立てたとしよう。出來上

った心性論は、「心は性情を統ぶ」を承ける朱子のそれとそれほど違わないのではないか。なるほど「性」や「情」という語こそ使用されていない。その意味では朱子との違いが意識されているといえるかもしれない。しかしここにみえる「道心」や「良知」が實質的に朱子學でいう「性」に近似した機能を果していることはあきらかであろう。すくなくとも陸王の心性論に比べ心が渾一性を弱めていることだけは否定できないのである。

それでは「人心」や「知覺」とは別に、「道心」や「良知」の存在を想定するいわば非心學的な發想は一體どこから生まれるのか。明代末期にみられた所謂左派王學の猖狂自恣がそうした配慮を生んだことは次の語をみれば明らかである。

「龍溪王畿首めて狂論を爲し、純ら自然に任じ、洸洋恣肆して以て師門に禍す。而して心齋王良も亦怪異多し。二王の學、數傳して益々甚し。羅近溪、周海門、遂に參ずるに異説を以てす」

(初稿卷十八、致良知説下)

自然の性情を貴ぶあまり格套や典要を忌避し、ついには善惡判定の能力を曖昧にして社會不安を惹起するに到った左派王學、彼等は陽明の宗旨をとりそこなつた。その無忌憚は何としても斷罪されなければならぬ。左派王學の横流の後をうける心學者として何よりも心がけねばならないことは、彼等と同じ過ちを繰り返さないことなのである。

穆堂のこうした立場をたしかめた上で、改めて穆堂心學を振り返ってみると、すでにみたその一途な心學の路線にも、それを異常な方向に疾走させないための様々な用心が施され、警戒の目が光らされていることがわかる。たとえば良知を致すことの重視はそうした用心・警戒

戒の一つのあらわれであろう。

「良知の説、孟子の所謂孩提の童も其の親を愛するを知らざる無く、其の長ずるに及んでや、其の兄を敬うを知らざる者無しに始まる。良は善と訓す。朱子釋するに自然を以てす。語異れども意同じ。蓋し、自然に發するの善心、即ち所謂性なり。願つて中人以下善端の發するも道心甚だ微にして氣拘し物敵い、良知全くは恃む可からざれば則ち修道の教え起る。陽明先生此に見る有り。故に良知に即きて、加うるに之を致すの功を以てす。蓋し、人を盡くして以て天に合し、善を明らかにして以て性に復る。至當にして易う可からざる者なり」

(初稿卷十八、致良知説上)

「良知全くは恃むべからず」は容易には看過できない語であるが、これについては後に觸れるとして、ここではまず、善實現への障害多き中人以下劣機が存在が豫想されていることに注目したい。劣機への配慮は當然のことながら中人以上利機が存在を前提するところから生まれる。先に「書王學質疑後」にみた善實現のパターン、すなわち「且つ周公と堯と豈に其の心の誠に猶お未だ至らざる有りて、輕率に事に従うも、後世の所謂窮理格物する者に如く能わざらんや」に象徴される、善への意欲だけで押し切ろうとする仕方は、あくまでも周公・堯以上利機に限られることがあきらかになる。中人以下劣機は、良知の機能を完全ならしむべく、常に良知を致す工夫に心がけなければならぬというのである。良知は本來、致の字(即ち工夫)もおのずから包攝したほどの境地へとみずから高めてゆくべきものである。しかしながら良知を致すことはそこに到るためにどうしても通過しなければならぬ途程である。良知現成説に反對した右派王學、さらには劉念台等によって力説された主張であるが、穆堂もまた良知を正常

に機能させるべく良知を致すことの重要性を訴えてやまない。穆堂は左派の横流を排して穩當な良知説にかえることをそれだけ強く願っていたのである。

また、穆堂が「無善無惡説」を拒絶しないことはすでに示したが、左派王學の猖狂自恣の引き金になったともいえる「無善無惡説」、これへの寛容を示す次のような發言にも、實は穆堂の用心、警戒の深さが一層よく示されている。

「善無く惡無きは心の體は、龍溪記する所の天泉會語に本づく。果して陽明先生に出づるか否か。尙未だ知る可からざるも、其の語、亦病無し。而るに後人輒ち之を詆して、心の體は善無しと言ふべからずと謂う。是れ辭を以て意を害するにて、未だ體の字の義に審かならざるなり。心の體は寂然として動かず。善惡未だ形われず。故に善無く惡無しと曰う。靜に就きて言う。故に即ち之に繼いで善有り惡有るは意の動と曰う。猶お周子の誠を論じて、靜には無にして、動には有と謂うがごときのみ。靜、豈に果して誠無からんや。至靜息む無し。如し靜にして誠無ければ則ち誠息む。(中略)善惡未だ形われず。獨り善無く惡無しと曰う可からざるか」

(初稿卷十八、心體無善無惡説)

陽明によって發せられてより以來、無善無惡なる語は、いささかの虚飾・作爲も含まず、もっぱら心の内發による眞の善を示す標語としてこれを求めてやまない人士に支持され承け繼がれていった。主體にきざしたかのようにみえる善への意欲も、もしそれが既成の善惡觀に大幅に依りかかったものであるならば、いくらそれを追いつづけても眞に純粹な善は實現されまい。そこに實現される善はせいぜい既成の價值觀の順送りになるか、悪くすれば本心にそぐぬ偽善にすらなる

であろう。眞の善實現のためにはまずはその善への意欲が眞であらねばならない。既成の善惡觀からの解放は、眞の善實現のために不可欠の要件なのである。「無善無惡」は善惡を無みせよというのではない。陽明自身、心の體を至善としたり(傳習錄卷上)、四言教の終りに「爲善去惡」を擧げていることからわかるとおり、それは眞の善實現への希求の強さを示すものなのである。とすればいままでもなく先にみた穆堂心學の志向とそれは合致すべきものであろう。その意味で「無善無惡説」の容認は當然のことといえる。ところが穆堂の「無善無惡説」にみえる志向は眞の善の實現を目指すそうした志向とはいささか趣きを異にしている。というのはそこにみえる「至善」が、善惡分化以前の名狀すべからざる状態といわれながら、惡とは本質的にかかわりのない高みにまで押し上げられ、しかもそれが「無善無惡」なる心體の背後に嚴然と据えられているからである。引用された周子の「至誠」と「誠」との関係は、その「至善」が惡とはかかわりのないものであることをよく示していよう。「至善」と「無善無惡」とが表裏一體に渾在して眞の善を生むべく緊張感を維持昂揚する、それが陽明の「無善無惡説」であり、こうした路線をさらに徹底させ、眞の善實現のためには惡をも恐れぬ姿勢を持つに至ったのが王龍溪であったとすれば、「至善」を奥にひかえに穆堂のそれには、そうした心の緊張感は到底望めない。しかしその代償として、善惡を無みする危険性は間違ひなく回避されよう。穆堂が「無善無惡説」を容認する第一の理由はこの點にこそあったのである。所謂四有説を支持する右派王學、さらには劉念台等とこの點でも穆堂はほぼ共通の立場に立っていたことがわかるのである。

さて、みずからの立脚地を心學に定めながら、心學がもたらした弊

害に鑑み、あるべき心學の姿を模索する穆堂の姿がこうして浮かび上がってきた。かつて同じような見地から意を「心の存する所」と規定し、心と意との地位を逆轉させて精微の世界を切り聞き、心の暴走に歯止めをかけることに一應の成功を収めたのは劉念台であった。心の暴走に對する危機感を念台等と共有する穆堂であれば、念台の立場を踏襲しても不思議はないが、穆堂はそうした立場をとらなかつた。

『大學』は古本をとる穆堂であるが、その『大學』に施した次のような解説からもそのことは容易に窺える。

「心は身の主たり。意は心の發たり。修身の功は必ず誠意自り始る。故に即ち之に繼ぐに所謂其の意を誠にすとはより、必ず其の意を誠にするに至るまでを以てす。意誠なれば則ち徳能く身を潤して、心廣く體胖なり」

(初稿卷十九、大學攷)

誠意は修身のための第一歩とされるがそれ以上の意味は荷わない。意は心の所發であり、朱子や陽明の理解と何等變わりはない。「人心」と「道心」、「知覺」と「良知」とを辨別する傾向があつたことはすでに指摘したが、これも決して截然と區別されるのではなく、「心と性とは二にして一、一にして二」(初稿卷十八、心體無善無惡説)なる語が示すように心の渾一性はあくまで保持され、工夫のすべては本心の確立に收斂される。心を辨別せんとする姿勢とその渾一性を保たんとする姿勢が交錯しており、その點思惟の粗雑さが指摘されるかもしれないが、見方を變えればそれこそが心學的な立場のあらわれとみなすこともできよう。それはともあれ、心學がかつて醸し出した弊害に反省を加え、中人以下劣機をはつきりと意識する以上、やはり何等かの具體的な工夫が彼等のために設定されなければならない。何といつても中人以下劣機は「全くは恃むべからざる」良知しか持たない存在であ

り、自力による善の實現はきわめて困難な状態にあるのだから。劉念台の誠意説は踏襲しない。さればとて朱子の格物窮理に與するわけにもゆかない。剛直化した格物窮理の弊害はあまりにも歴然としているのだから。そこで穆堂が持ち出すのが、修道の教えである。學を效(なま)ことと解し、天性の則(良知)に效(なま)うことを本としながら、それと同時に、天性の則(良知)に效(なま)うことを本としながら、それと同時に、穆堂は具體的に次のように敷衍する。

「教えの說、何をか妨(さ)げらるかにす。中庸に言う。道を修むる、これを教えと謂うと。道、悪くにか在る。君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友は是れなり。道、是(こ)に在れば、則ち教えも是(こ)に在り。教えは唐・虞より古きは莫(な)し。其の、契をして司徒たらしめ、敬んで五教を敷くや、亦父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有りと曰うのみ。孟子、三代の教えを敘述し。庠・序・學・校を設爲して以て之を教う。皆人倫を明らかにする所以なり。人倫、上に明らかにして、小民、下に親しむと謂う。然らば則ち五達道を舍き、人倫を棄てて所謂道無きなり。魯論に、子は四を以て教う。文・行・忠・信と稱す。文とは五倫の實事を踐むなり。忠・信とは親・義・序・別・信の實心を以てして、その禮を修めその事を踐むなり。周禮の大司徒、郷の三物を以て萬民に教え、これを賓興す。一に曰く、六徳、智・仁・聖・義・中・和と。即ち中庸の知・仁・勇にして、この五達道を行ふ所以の者なり。二に曰く、六行、孝・友・睦・婣・任・卹と。孝は即ち父子。友は即ち兄弟。睦とは兄弟の推。婣とは夫婦の黨。任・卹とは朋友の交。その之を教えて之を興す者は君にして、その教えを承けて焉(な)を升る者は皆臣なり。三に曰く、六藝。禮・樂・射・御・書・數と。皆な五倫の有する所の事

にして、相い治め、相い養いてその親・義・序・別・信の心を遂ぐる所以の者なり」

(初稿卷十八、原教)

『論語』にいう四教、『周禮』にみえる六徳・六行・六藝、すべては五倫に本づいて營まれる社會生活を全からしめるための細則に他ならない。先生の教えとはつまるところ五達道に歸着する。五倫が人間の本心に固有のものであれば、そこから生ずる教えも人間の本心に固有であろう。だとすれば效うこと、すなわち習慣によるその體得は何人にも容易なはずである。劣機であればあるほど多くの努力が要求されるまわり遠い朱子の格物窮理とは違い、中人以下劣機も、資性の暗昧にかこつけてその修得を怠ることは許されない。これこそは善の實現を愚夫愚婦にまで約束するものである。天性の則に效うことを本としながら、先生の教えに效うことによつて人ははじめて善を實現し、社會に貢獻することが可能になるのである。

あるべき心學の模索がもたらしたこうした爲學方法、注目すべきはその過程で經書が復権していることである。穆堂が批判する格物窮理の工夫が讀書窮理を主な内容とすることを思えば矛盾のようでもあるが、それは決して矛盾ではない。穆堂によれば否定されるべきは科擧(利祿)と結びついた主體性喪失の讀書なのである。當の陸象山もそれは同じであり、象山は讀書そのものを決して否定していない。「某、何ぞ管て人をして書を読み教めざらん。但だ他人の讀み來たるに比べて差別あるのみ」(象山全集卷三十五)とは他ならぬ象山自身の語なのである(陸子學譜卷三)。穆堂の經史にわたる學識の深さは、不學の徒を懼れしめるほどであったというが(關學臨川李公被神道碑銘)、穆堂にあっては心學と博識とはすこしも抵觸しないのである。

以上要するに、朱子亞流と陽明末流とによつて虚説に墮さしめられ

た學問を、實事實用に供すべく親切な配慮を施したのが穆堂心學ということになる。『實心』や『實理』は穆堂が好んで使用する語であるが、そこには五倫を無みする佛老に對する批判はもろろのこと、朱子亞流、陽明末流によつて虚説に墮さしめられた當時の學問界を救正せんとする穆堂の思いが込められていた。穆堂が陸象山に誰よりも高い評價を與えるのも、象山が「此の心」と「此の理」によつて支離と猖狂という學問的弊害を兩つながら回避しえたことみなされたからであり、象山にはいわば理想的な心學者としての姿が認められていたわけである。この評價が正鵠を射たものであるか否かの問題は別として、象山に對するこうした評價は、朱子學を正統教學と認める意識が根強い當時の學問界にあって、陸學がかなりの勢力を持ちえたその理由の一端を説明してくれよう。

#### 四

さて、雍正帝といえ、冷酷かつ狡猾な裁き人が人をして心肝寒からしめた曾靜事件を思い浮かべさせるが、その曾靜事件發覺から程ない雍正七年、廟堂において一幕の政治劇が演じられる。王・大臣・宣諭の前で雍正帝が主演したその政治劇の幕開けで、まずは曾靜事件が意外にも雍正帝の異母弟阿其那と塞思黑の殘黨が捏造した流言に端を發したものであったことがあきらかにされる。曾靜事件は單なる排滿運動ではなく、社會不安を惹起せんともくろむ不滿分子による權力闘争を事件の本質とするといつて可いのである。理想國家が實現されたかのような今日の世に排滿運動など起こりえないことを廷臣の前で強く印象づけた雍正帝は、この機會を借りてかねてからくすぶっていた黒い噂を一氣に吹き拂わんとする。その黒い噂とは流言捏造の元凶の一人で



もある塞思黒、彼の冥誅は單なる病死ではなく雍正帝の指令による暗殺に他ならないというものである。要するに雍正帝が會靜事件にことよせて強權による支配が蓄積させた諸々の弊害を一氣に掃除せんとしていることはあきらかであろう。その目的を達成すべく雍正帝は、引き連れた證人に向けて次のように詰問し、政治劇の幕を閉じるのであった。

「又、塞思黒の如き、西大通自り調回し、暫く保定に任せ令む。未だ幾くならずして絞、奏して病に違ふと言ふ。數日ならずして即ち死す。姦黨遂に謂えり。朕、意を絞に授けて之をして戕害せ使むと。今、絞此に在り。試みに問う、朕嘗て意を授けしや否や。塞思黒の罪、本と赦す可き無し。豈に料らんや其の遽に死せんとは。絞、其の病死を將て衆に明白にせざれば疑議を生ずるを致さん。絞、能く其の過ちを辭するか」

(清史稿卷二九三)

改めていうまでもないが、ここ雍正帝の無實を證明すべく無言の證人役を演じさせられたのが他ならぬ穆堂なのである。かかる穆堂の實踐はこれまでみてきた穆堂心學の性格を規定するための重要な材料とみなされよう。というのも、ここにみえる心學者穆堂の姿は明末に活躍した陽明心學者のそれとあまりにも懸け離れているいからである。雍正帝の主張どおり塞思黒の死が病死であつたならば穆堂のとるべき態度はもちろん他にはありえまい。しかしことはそれほど單純ではないのである。この政治劇が實は、田文鏡の彈劾に端を發した穆堂二度目の落職で、廟議によつて下された穆堂への「當斬」の判決が雍正帝の一存で取り消された措置をうけて演じられたものであることを知れば、その複雑さは容易に察知されよう。今となつては事件の真相をあきらめる術はない。しかしそんな中、穆堂が雍正帝の權力強化の道具

として思うままに利用されたということだけは間違いない。心の暴走に歯止めをかけるというより、心そのものを萎縮させてしまったのではないか。これではそんな印象を持たれても仕方がないのである。心學的な善の實現を目指した穆堂心學がその目的を忘れたかのように、かくも權力の維持強化に貢獻せんとするその原因はそれでは一體どこに求められるのか。

そもそも陽明心學の底流に横たわる不拔の精神が「良知全恃すべし」であることはいうまでもない。拔本塞源論に描かれた陽明の萬物一體の世界が實感をもつて我々に迫ってくるのも、單なる能力・職分主義による平等を越えて、全恃すべき良知が萬人に保障されている、つまりは本來人としての平等がそこに格調高く謳い上げられているからに他ならない。「良知全恃すべし」は陽明心學の存立に缺かせない基盤なのである。ところがすでにみたように穆堂は「良知全恃すべし」を、「良知全くは恃むべからず」へと修正する。劣機への配慮がもたらした微妙な修正、そんな印象をうけるが、このわずかな修正は實は意外にもかなり重い意味を持つていた。たとえれば穆堂の次のような天命觀をみるとき、その持つ意味の大きさに誰しも驚きを感じずにはおられまい。

「定有るの命に四有り、曰く、天下の命、曰く、一國の命、曰く、一家の命、曰く、一身の命。天下の盛んなるや、禹・湯・文・武、以て治を致す。其の衰うるや、孔子・孟子も能く之を救う莫し。國の盛んなるや、齊桓・晋文、之に因りて以て霸たり。其の衰うるや、公儀子。相と爲り、子柳・子思、臣と爲るも、魯の削らるるや、滋々甚し。家の盛んなるや、父作りて、子述ぶ。其の衰うるや、是れに反す。身の盛んなるや、道の將に行われんとするなり。

其の衰うるや、道の將に廢せられんとするなり。此の四者の命、定有り。而して君子は之を俟ち、敢て怨尤する莫し。定無きの命も亦四有り。秦、六國を併せ、天下盛なり。而るに仁義施さざれば、則ち二世にして亡ぶ。周の徹東遷し、天下衰うるなり。而るに文・武・成・康、徳を積み仁を累ぬれば、則ち數、其の歴を過ぐ。吳の夫差、越の勾踐、國盛なり。詐力に務むれば、則ち旋ち滅ぶ。魯・衛の國は積衰するも、魯は周禮を秉り、衛は君子多し。衰うと雖も、而も久しく存す。騶旅の臣、五世共に昌んなり。家、衰うと雖も、以て盛なるべきなり。樂邵の族、降りて皂隸に在り。家、盛なりと雖も、衰え難からざるなり。其の身に在りても也亦然り。善を作せば之に百祥を降し、不善を作せば之に百殃を降すとは是れなり。此の四者の命、定無し。而して君子は之を立つ。理を論じて氣を論ぜず故に性を謂いて、命を謂わざるなり」

(初稿卷十八、原命)

ここにみえる穆堂の天命觀を、ちなみに陽明心學の旗幟の下に提出された「我が命は天に在りと雖も、命を造るは却つて我に由る」(王心齋集卷五、與徐子直)なる天命觀と比べてみよう。彼此の間に決定的な逕庭が横たわっていることに誰しも容易に氣付くであらう。人力、さらには所謂歴史の勢いからも完全に隔絶された「定有るの命」、それがここでは「定無きの命」の背後にドッカーリと据えられている。現實への諦觀、人力の卑小感は徹うべくもない。ここでは人間は自力では天命の創造にあずかれない卑小な存在でしかない。心齋は他でもない穆堂が危険視する左派王學の領袖の一人である。その點からすれば穆堂の天命觀が心齋のそれと異なるのは當然であるかもしれない。しかし人を主導すべく權威の坐を理から心に奪ひ返したのが心學であるならば、そこに新運開拓の意欲がみなぎるのは自然の勢いではないか。そ

れを思うと穆堂の天命觀に退嬰の氣配を感じずにはおられないのである。

諦觀にも似た穆堂のこうした天命觀、これを支えているのは「良知全くは持むべからず」であらう。一方、天命の創造を自負するかのような心齋の天命觀の背後には「良知全恃すべし」が据えられている。兩者の天命觀がこれほどかけ離れているとすれば、穆堂の「良知全くは持むべからず」は「良知全恃すべし」と正反對の方向を向いている、そういつてもいいすぎではない程の開きがあるのである。「良知全くは持むべからず」は、良知を恃むことへのかなりの可能性を秘めた表現とは裏腹に、良知への信賴度は決して高くはない。とすると、穆堂心學にあつてはすでにみた五達道にはきわめて重い意義が荷わされていることになる。全くは持むべからざる良知を輔翼して劣機に善を實現せしむべくみずからの存在意義をそれは訴えてやまないのだから。そうなると一理は心に具有されるだけではなく、心外にも五達道として具體化されている。穆堂心學はそうした傾向を持つことになら。とすると穆堂が批判の對象にした朱子學との接近は避け難い。五達道はいくら穆堂がこれを實現と呼ぼうと、心にかかわりなく權威が認められる點で、朱子學でいう定理(大學或問)とはほとんど同じ内容を持つものだから。穆堂が晩年の朱子にこだわるのも無理はない。權力に抱えられた朱子學の勢力に敬意を表するとうようなものではない。それは穆堂心學の體質そのものからの要請なのであり、穆堂のいう實現は、同じ實現でも心に徹したところから生みなされる心學派の實現とは中身が大きく違つていたのである。しかもこうして權威化された五達道、今度は「理氣合一」によってその超越化にはしっかりと齒止めがかけられている。現實を越えた理想の位置から現實を批判的

に處理する能力がそこでは大幅に低下している。所與の五達道には押しても引いてもビクともしない、朱子の定理以上の權威が保證されているわけである。莊子の「君臣の義は天地の間に逃るる所無し」を復活させ（初稿卷二十四吳文正公從祀論、異族王朝清への出仕を果した穆堂の姿に、彼の實理が持つそうした傾向は容易にみてとれる。かりにその行動に一點の自責の念もないのなら、一切の辯解は無用のはずである。それなのに元儒吳澄の從祀復活を要求する一文を草し、その中で吳澄とみずからの姿を重ね合わせながら、「官は師儒に止まり、職は文學に止まる。終日の介有るも三年の淹無し、其の進退に於いて復た何ぞ憾みん」（同上）なる自己辯護とおぼしき言辭を並べたてるの何故なのか。他でもないそれは、穆堂自身の胸奥に所與の君臣の義の重さに押し切られたといううしろめたさが熾ぶりつづけていたからではなかつたか。所與の君臣の義はそれほど絶對化されているのである。すでにみた諦觀に近い天命觀を穆堂が口にするのも、「理氣合一」によつて現實がそれほど強固に武裝されていればこそではなかつたか。ともあれ、所與の五達道に絶大なる權威が付與されていることは疑いえない。かかる實理とこれを包む實心とに支えられた穆堂心學、そこからは、「只だ三代以後、君臣は都て天の字を忘却し了るに縁り、君は惟だ我の爲さんと欲する所のままと以爲い、臣は生殺刑賞は君の制する所たれば、然らざるを得ずと以爲う。是こに于いて君を尊び、臣を卑しむ、相い去ること懸絶す」（四書講義卷六）と主張する呂留良の現實批判の精神はもろろんのこと、「君臣の名は、天下に従いて之有る者なり。吾天下の實無ければ則ち吾、君に在りては路の人たり」（明夷待訪錄、原臣）と道破した黄宗羲の見識が生まれ出る可能性は毫もないのである。實心良知のたるみは何如ともし難かるう。かくも權

威化された所與の五達道、その上に穆堂はこれを習慣的に體得せよと要求するのである。これでは五達道の履行に情性的臭味さえ漂いかねない。曾靜事件の後に行われた例の政治劇をここで改めて思い起こしてもらいたい。雍正帝の無實を證すべく無言の證人役をつとめたことでの穆堂の姿に不信を禁じえない理由の一つは、穆堂が履行する君臣の義に何かしら情性的臭味をかざとるからではなかつたか。鞏固な君臣關係の構築により帝權の強化を圖るべく、「一人、天地の間に生まれ、最も重きものは倫常に如くはなし。君臣は五倫の首たり。父子に較べて尤も重し。」（大義覺迷錄卷一）と公言する雍正帝への迎合とまではいわずとも、あるいは父のために罪を隠した子の例に附會して君のために罪を隠したかもしれない、いかにも自己陶醉的なその行爲に、情性的臭味をかざとられても仕方はないのではないか。

〈良知全くは恃むべからず〉が結果としてもたらした弊害は、およそ以上のごとくである。そのダメージは心學の修正という言葉ではもはや蔽いきれまい。心學流の善の實現を目指した穆堂がその目的を忘れ、權力の維持強化の具として利用されたその最大の理由は、何よりも、〈良知全持すべし〉を敬遠して構築された穆堂心學の體質そのものに求められなければならないのである。

## 五

以上、穆堂心學の限界が次第にあきらかになつてきた。それにしても感心させられるのは權力、特に雍正帝の穆堂操縦術の巧みさである。心の暴走化と理の超越化とに實理と實心とで歯止めをかけた穆堂心學、いわばそれはすっかり毒抜きされた心學であり、若き日から禪心學を信奉した心學好きの雍正帝の好みにピタリと合致した心學であ

った。しかしいくら毒抜きされたものであっても、それは心學という一種危険思想の看板を掲げているだけにその容認は權力の寛容を誇示してくれる。そうした寛容を装いながらそれを利用して、みずからの權力の維持強化を圖る雍正帝の手腕は見事という他はない。生殺與奪の權柄さえも掌中に收める雍正帝の下では、禪心學であれ儒教心學であれ、權力強化の具と化さざるをえまい。穆堂の前に立ちほだかるそうした壓倒的な權力の様子を、『陸子學譜』の序文にみえる彼の次のような言葉は何よりも如實に窺わせてくれる。

「絃、早歳自ら即ち嚮往を知るも、俗學に牽かれて物を玩んで志を喪うこと三十餘年、再び罷發を經、困んで知り、反つて盡く宿昔の習う所を棄て、先生の書に沈潛反復し、自ら課程を立て、先生の所謂切己自反、改過遷善に従事すること茲に五年、先生の教えに於いて粗ぼ見る有るが若し」

(陸子學譜序)

ここで注目すべきは、二度目の落職を契機に没頭した陸學の頭腦が、「切己自反、改過遷善」であつたという點であろう。もちろんこの語は象山にもみられる語であり(象山全集卷三十四)、象山心學で荷わされた役割も決して小さいものではない。しかしこれが象山心學の頭腦であるとは思われない。權力の前に心を順應させ、内なる世界へと沈潛してゆく穆堂の姿がそこにははつきりと浮かび上つている。こうしてなつた『陸子學譜』が、「陸子學譜を示さるるを蒙る。其中、潛逸を搜羅すること、姚江の黃徵君の學案に較べて數倍之に過ぐ。後世、道脈を追原する者、以て憾み無かるべし」(鮑琦亭集外編卷四十四、奉臨川先生帖子二)として實證的側面である程度の評價を得ていることを思えば、實證學の擡頭に異族の權力がかかわっていたことはやはり疑いえない。穆堂の實證學がそれにふさわしい内容を備えていたか、なお

十分な検討が加えられなければならない。また實證學擡頭の理由をこだけだけに求めるわけにはゆかないこともあきらかである。そこにはすでにみたように、經史の學を重んずる風潮等様々な要素が考えられる。しかし穆堂の例は、異族の權力が學問の分野に與えた影響がいかに大きいものであつたかをはつきりと示している。清朝の實學の潮流は、こうした實心の流れをも吸収して複雑そのものなのではないか。

それはともあれ穆堂の前に立ちほだかる權力がいかに困難なものであつたか、『陸子學譜』の序文はよく示している。その『陸子學譜』とほぼ同時期に成つたと推測されるのが實は冒頭に示した『全論』なのである。ここまできると、舊來の朱陸論の蒸し返してもなければ、「郷曲の私」でもない、『全論』の持つ眞の意味は改めて説明するまでもなくあきらかであろう。「天下の人の、陸子を學ばんと欲せば、必ず且に之を難んぜん」とす。天下の人の、晩年の朱子を學ばんと欲せば、宜しく不可無かるべし」(朱子晩年全論序)なる語に決して感わされてはならない。『全論』の背後には以上みてきた穆堂心學の世界がそのままひろがっていたのである。

穆堂の愛弟子全祖望は、「公、卒して東南の宿德盡きぬ」(聞學臨川李公綬神道碑銘)と述べて、穆堂に最後の心學者としての榮譽を與え、その最後の心學者の善實現への意欲を貫くべく生命を賭した實踐に感動を新たにしながら次のような賛辭を贈っている。

「問。予に謂いて曰く、吾、苟しくも内に省みて疾しからずんば、生死すら且つ其の心を動かすに足らず。何ぞ況んや禍福をや。禍福すら且つ其の心を動かすに足らず。何ぞ況んや得失をや。此れを以て境に處せば難からずと。予、諸生に於いて業を請わること多し。公の此の言を述べて以て之に告ぐれば、泰山巖々の氣象、目前

に在るが如し。一念之に及べば、頭をして廉に、儒をして立たしむるに足る」

(同上)

穆堂の實踐を實際に見聞した祖望であれば、必ずしも儀禮的な贊辭とは思えない。穆堂の實心良知は、あるいは情性への滑べり込みを回避させ、儒者としての處世を全うさせたかもしれない。そうであれば、穆堂の實踐に對して受けた情性の印象は白紙に戻さなければならぬ。しかしたとえ穆堂の實心良知が情性への滑べり込みを回避させたとしても、いかんせんその實心良知は所與の五達道を突き抜けるほどの力を持ちえない。穆堂の實心良知は所與の五達道の中だけで自由を得ているにすぎない。穆堂がしばしばみせる型破りな實踐を含め、そこから生み出される實踐はつまるところ五達道を本に成り立つ權力の、維持強化に貢獻すべく豫定された實踐でしかないのである。かりに穆堂の生きた時代が別の時代であったなら、その實踐も儒者としてそれなりの評價を得たかもしれない。しかし不運にも穆堂が生きた時代は異族が支配する變則の時代であった。この變則の時代は、穆堂心學の限界を際立たせずにはおかない。穆堂の實心良知がもたらした實踐が維持強化する權力は、他でもない異族の權力なのだから。心學者としての穆堂の限界は明らかなのである。全祖望の贊辭は、やはり異族の獨裁者の下での處世の難しさを膚で知る者ならでは、同情が含まれていたとみななければならぬ。

穆堂の前に立ちただかる諸々の困難は決して忘れてはならない。獨裁者の下での彼の實踐も誰も責められまい。しかし、だからといって穆堂心學の限界をそれで帳消しにするわけにはゆかないのである。諸々の困難を前にして飛翔すべく羽翼をみずからたたんだ穆堂心學こそは、何にもまして心學の終焉を告げているのではあるまいか。

(注) (1) 現存する穆堂の文集として、『穆堂初稿』(五十卷、以下初稿と略記)

と『穆堂別稿』(五十卷)との二種がある。錢穆氏は穆堂の文集として『穆堂類稿』と『穆堂別稿』を擧げるが、『類稿』は現存の『初稿』に吸収されていると考えられる。なお本稿は底本として九州大學(文學部)所藏の『初稿』を用いた。

(2) 「古文尙書考」は閻若璩の『尙古文疏證』を受けている。なお『古文尙書』の問題に關しては他に「書古文尙書冤詞後」(初稿卷四十五)があり、毛西河の『古文尙書冤詞』に鋭く反論を加え、『古文尙書』の偽書であることを改めて論證している。

(3) 「鄉曲の私」は『四庫全書總目提要』(卷九十一、子部、儒家類存目四)にみえる語である。『四庫提要』では『陸子學譜』の條にみえるだけであるが、その前に著録された『全論』の條に、「皀、陸氏之鄉人也、乃又作此書以尊陸氏之學」なる語がみえ、「鄉曲の私」は、『陸子學譜』だけに限らず、『全論』、さらには穆堂の學問的姿勢全般に對して發せられた語であることがわかる。

(4) たとえば穆堂を推舉した(李文貞公集年譜、康熙五十四年)當時の官界及び學問界における實力者李光地は、陸學に深い理解を示すが、陽明の「無善無惡說」となると、「無善無惡說とは姚江晩年の說なり。その孔孟の旨に異なること、また奚ぞ匿さんや」(尊朱要旨)という語を發する状況である。

(5) 雍正十年の郷試で全祖望の行巻を見た穆堂は、「此深寧東發以後一人也」と語ったという(鮎埼亭集年譜)。穆堂は祖望を紫藤軒に招き、切磋を重ねてもいる。

(6) 穆堂の生年については、『明清儒家著述生卒年表』をはじめとしてほとんどの書物が一六七三年説を採っている。これは全祖望の「關學臨川李公絳神道碑銘」にみえる「乾隆十有五年關學臨川李公卒於家」、及び「公春秋七十有八」から逆算して推定した年次であると思われる。しか

し穆堂の文集による限り、一六七三年という生年を裏付ける證據はみえず、「甲寅（一七三四）暮春餘年周六十」（初稿卷十七）をはじめとして一六七五年の生まれであることを示す記録が數ヶ所みえる。

(7) 「先君自江南遊臨川贅焉」（初稿卷三十六求家母壽言小引）と語るように、安徽省歙縣から臨川に移り住んだのは父親の代からである。二十二歳の年に應じた郷試で、冒籍とのそしりをうけたのは（初稿卷二、章門雜詩）、おそらくはこうした事實がからんでいたと思われる。

(8) 荒木敏一氏の「雍正二年の罷考事件と田文鏡」（雍正時代の研究所收）によれば、この種の騒動は必ずしも珍しいものではないことがわかる。穆堂の實踐家としての評價は、この事件を含めその生涯を通してみたところから下したものであることを断つておく。

(9) 劉念台の思想については岡田武彦氏『王陽明と明末の儒學』（第九章 東林學劉蕺山）を参照されたい。

(10) きわめて微妙な問題を含んだ事件なので、ここで『東華錄』等を参考にしながら事實關係を整理しておきたい。雍正三年、穆堂は河東總督田文鏡の貪虐を彈劾する。田文鏡は當時破綻をきたした地方財政の再建に辣腕をふるい、雍正帝の厚い信頼を得た人物であったが、儒者穆堂からすればその強硬な施策は酷薄なものに映った。そこで上言に及んだという次第なのである。ところが上言に虚偽があったことが發覺する。このために穆堂は雍正帝の信頼を失うことになるのであるが、悪いことに同じ年の冬、穆堂と同年の謝濟世が同じく田文鏡を彈劾し、その上言の内容が穆堂のそれと符節を合するがごとくであったという事態が生ずる。これにより穆堂に朋黨の嫌疑がかけられ、左遷が行われるのである。その後、穆堂の後任者等から、穆堂の従前の放漫な職務ぶりが相い次いで糾弾され、二十以上の罪を得、とうとう「當軒」の判決が下されるのである。かくして穆堂は獄中の人となるのであるが、處刑は執行の直前に雍正帝の一存で中止され、穆堂は八旗書局づめが命じられて事件は一件

落着するのである。以上が事實經過であるが、どうにもその措置は不可解である。剛強にすぎない穆堂の氣質に丸味を帯びさせ、一層有用の人材にすべく雍正帝はショク療法を用いたのであり、雍正帝をはじめから穆堂を處刑するつもりはなかった。不可解な措置を説明すべく雍正帝の親心説がまことしやかに語られもするが（閩學臨川李公誠神道碑銘）、どうもこれでは説得力に缺ける。雍正帝の人格はそんな綺麗事を信用させるほど温雅なものとは思えないからである。そこでクローズアップされるのが塞思黒の冥誅事件なのである。雍正帝にかねてから反抗的であった雍正帝の異母弟塞思黒は直諫で冥誅に付される。その當時直隸總督の任にあったのは實は穆堂である。しかも塞思黒の病死を雍正帝に報告したのも他ならぬ穆堂なのである。こうした點からすると、塞思黒冥誅事件の真相を穆堂が知っていたことは間違いない。そこで不可解な處刑中止を説明すべく次のような謎解きがなされることにもなるのである。

「若し鹵莽にして之を殺さば、懼らくは必ず刑に臨みて大呼し、其の事を市に宣せん。是れ之を蓋わんと欲して反つて愈々彰らかなり。故に終に赦さざるを得ず」（太炎文錄續編、卷之上、書李巨來事）。これは強烈な排滿思想の持ち主章太炎の謎解きであるが、彼によれば塞思黒の冥誅は雍正帝の指令による暗殺であり、それを阻止しようとしたのが穆堂ということになる。事件の真相を知る穆堂を處刑すれば、執行の際に雍正帝の罪があげられる恐れがある。それで雍正帝は穆堂を赦免せざるをえなかったと章太炎は推理するのである。この推理が當っているとすれば穆堂は、赦免のお返しとして雍正帝の罪を隠したことになる。この謎解きの當否はともかくとして事情がきわめて複雑であることだけは容易に理解されよう。なお、政治劇の前には謝濟世の告白により田文鏡の彈劾が、穆堂と朝廷の命によって行われたものであったことがあきらかにされたという。政治劇ではその罪も問われているのである。

(11) 「長知全恃すべし」と語った心學者がいたかどうかはわからないが、

論述の都合上、穆堂の「良知は全くは待むべからず」に對比してこうした語を設けた。陽明心學の根本精神をこう規定して別に支障はないと思われる。

(12) 穆堂の「吳文正公從祀論」がどれほど影響を與えたのかは定かではないが、吳澄の從祀は乾隆二年に復活される(清史稿卷八十四、志五十九)。この一事は異族王朝の下に生きる清朝人の複雑な心情を示す一例であらう。

(13) 『全論』も『陸子學譜』も雍正帝の意向に沿って呂留良等の反清思想を押え込むべく陸王を復活させた朱軾の『駁呂留良四書講義』とほぼ同じ時期(雍正十年前後)の成立と考えられる。穆堂に雍正帝の意向に應ずる意志があったかどうかは定かではないが、状況的にはそう疑われても仕方がない。『陸子學譜』や『全論』で穆堂が陳建・呂留良をしばしば非難していることも『駁呂留良四書講義』との共通性を一層疑わせる。なお朱軾については、荒木見悟氏「駁呂留良四書講義をめぐる若干の問題」(『陽明學の展開と佛敎』所収)を参照されたい。